

revista latinoamericana de filosofía

Luis Villoro: Sobre el conocimiento tecnológico

María Isabel Santa Cruz: División y dialéctica en el *Fedro*

Renato Janine Ribeiro: Hobbes, Jacobo I y el derecho inglés

Alejandro Herrera Ibáñez: La distinción entre esencia y existencia en Avicena

Andrés R. Raggio: El cincuentenario de los *Grundlagen der Mathematik* de Hilbert y Bernays

María Luisa Femenías: Algunas observaciones sobre la noción de *Pragma* en Aristóteles

Lynn Cates: Sobre la individualidad

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - CRONICA

Vol. XVI, Nº 2 - JULIO 1990

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - Vol. XVI - Nº 2

COMITE DE REDACCION

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

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

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

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
 Correo Central
 1000 Capital Federal - Argentina

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

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

Argentina	
Individuos	A 80.000
Instituciones	A 160.000
Exterior	
Individuos	US\$ 22
Instituciones	US\$ 32
Por vía aérea, recargo de	US\$ 6

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada 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.

Diseño la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

JULIO 1990

VOLUMEN XVI

Nº 2

SUMARIO

ARTICULOS

Luis Villoro: Sobre el conocimiento tecnológico	131
María Isabel Santa Cruz: División y dialéctica en el <i>Fedro</i>	149
Renato Janine Ribeiro: Hobbes, Jacobo I y el derecho inglés	165
Alejandro Herrera Ibáñez: La distinción entre esencia y existencia en Avicena	183

NOTAS

Andrés R. Raggio: El cincuentenario de los <i>Grundlagen der Mathematik</i> de Hilbert y Bernays	197
María Luisa Femenías: Algunas observaciones sobre la noción de <i>Pragma</i> en Aristóteles	213

ESTUDIO CRITICO

Lynn Cates: Sobre la individualidad	219
-------------------------------------	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Novedades fenomenológicas (M. A. Presas)	235
M. Baldini: <i>Epistemologia e pedagogia dell' errore</i> (L. Rossetti)	244
Richard Martin: <i>Metaphysical Foundations Mereology and Metalogic</i> (J.A. Roetti)	246

CRONICA

La enseñanza filosófica en la escuela secundaria en España (G. Obiols)	251
Seminario Internacional: Jornadas Leibniz y Ortega	253
Jornadas académicas Ludwig J.J. Wittgenstein (1889-1989) (S.M.C.)	254

LUIS VILLORO. Véase RLF, X, 2 (1984)

MARÍA ISABEL SANTA CRUZ. Profesora en Filosofía (UBA) y Doctora en Filosofía (Universidad de París). Profesora ordinaria de Filosofía Antigua en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de La Plata e investigadora independiente del CONICET. Ha realizado numerosas publicaciones sobre temas de filosofía antigua, particularmente sobre Platón y Plotino. Actualmente trabaja también sobre filosofía y teoría del género. Dirección: Córdoba 1831, 7° M, 1120 Buenos Aires.

RENATO JANINE RIBEIRO. Maître en Philosophie (Universidad de París I). Doctor en Filosofía (Universidad de San Pablo). Entre sus publicaciones se encuentran: *A marca do Leviatã* (1978); *A etiqueta no Antigo Regime* (1983); *Ao Leitor sem Medo - Hobbes escrevendo contra o seu tempo* (1984); "A religião de Thomas Hobbes", RLF XIII, 3 (1987). Dirección: Rua Leiria 152, San Pablo 04030, SP, Brasil.

ALEJANDRO HERRERA IBÁÑEZ. Ph. D. Indiana University. Es autor, entre otros, de "La ontología del Leibniz joven", *Dianoia* 27 (1981); "La lógica intensional de Leibniz", *Dianoia* 28 (1982); "La necesidad de los enunciados existenciales y la teoría del concepto completo según Leibniz", RLF XIII, 3 (1987). Dirección: 5 de mayo, 32-A, (14400) México, D.F. México.

ANDRES RAGGIO. Estudió en Münster y Zürich, donde se doctoró en filosofía con una tesis sobre la fundamentación ontológica y trascendental de la lógica. Ha enseñado en universidades de la Argentina, Alemania, Brasil, Venezuela, Francia, Italia, Suiza y Dinamarca. Especializado en teoría de la demostración, también ha cultivado la historia de la filosofía. Dirección: Estancia "El Olvido". (5847) Moldes, Prov. de Córdoba, Argentina.

MARÍA LUISA FEMENÍAS. Egresada de la Universidad de Buenos Aires (1978). Docente de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y becaria del CONICET. Beneficiaria del plan sabático de la Universidad Complutense de Madrid (1990). Publicaciones: "Algunas consideraciones acerca del argumento del tercer hombre" (1986), "El Cratilo de Platón: nota acerca de la noción de *eponimia*" (1986); "Mujer y jerarquía natural en Aristóteles" (1988). Dirección: Vera 24, 6° 34 (1414) Buenos Aires, Argentina.

SOBRE EL CONOCIMIENTO TECNOLÓGICO

Luis Villoro

Quizás el rasgo que distingue nuestra época de todas las anteriores de Occidente es un cambio radical en la morada del hombre. En nuestro siglo del progreso la técnica ha alcanzado a modificar la vida del hombre común. En las ciudades modernas, la naturaleza, definitivamente domada, ha dejado de constituir el ámbito humano. La técnica ha creado una "segunda naturaleza", tersa, mecánica, racional, espejo de nuestro espíritu geométrico, límpida a la vista, dócil al manejo. Las sociedades desarrolladas funcionan, cada vez más, al modo de sistemas autorregulados, controlables racionalmente mediante decisiones técnicas. Esa transformación se acompaña del desarrollo sin precedente de un pensamiento que expresa el poder de la tecnología tanto en el mundo natural como en el social. En el campo de la reflexión filosófica ha dado lugar a dos posiciones opuestas. Por una parte, tanto en el positivismo como en el marxismo clásico, la visión de un porvenir en que el hombre, al fin liberado de sus servidumbres materiales, accedería al dominio de las fuerzas naturales y a la administración racional de la sociedad. Sería el reino de la libertad. Por otra parte, la invasión del pensamiento tecnológico ha suscitado reacciones de alarma y una crítica contra la degradación que ejercería sobre la naturaleza y sobre el hombre mismo. Las encontramos en formas de pensamiento muy distintas, desde la reflexión ontológica y moral de Heidegger, de Mounier o de Hannah Arendt, hasta la de cariz sociológico y político de Horkheimer o de Marcuse. Por diferentes que sean, estas críticas comparten dos supuestos:

1. El pensamiento tecnológico respondería al mismo interés y tendría características semejantes al científico-explicativo. Tanto Heidegger como Marcuse hablan de un "pensamiento científico-técnico".
2. El pensamiento tecnológico podría ejercerse con independencia de otras formas de pensamiento. Habría una "racionalidad-científico-técnica", separable de otras formas de racionalidad, si las hubiere, y comprensible sin ellas.

Estos dos supuestos se encuentran a la base de todas las críticas contemporáneas al pensamiento tecnológico. Para valorarlas se requiere un análisis previo de esa forma de pensamiento. Su resultado será, espero, poner en cuestión esos supuestos.

Reglas

La técnica emplea un tipo de enunciados generales diferentes de los que forman parte de teorías científicas: reglas instrumentales. No describen propiedades o relaciones de hechos sino prescriben acciones. Son enunciados prácticos. Suele llamarse justamente "técnica" a un conjunto de acciones concertadas, conforme a reglas, para la obtención de un fin.

El conocimiento técnico se transmite en esos enunciados. Desde las técnicas agrícolas rudimentarias hasta las más complejas de construcción y uso de autómatas, el saber técnico se codifica en un conjunto de reglas.

Pero no cualquier serie de acciones reguladas es una técnica. También los juegos, los ritos, las ceremonias, las más variadas actividades sociales (como la de impartir una conferencia) están sujetas a reglas. ¿Cuál sería pues la diferencia específica?

Las reglas de juego, las de cortesía, las que rigen la vida social marcan los límites de un ámbito de acciones posibles, consideradas correctas. Dentro de ese ámbito pueden darse un número grande de comportamientos singulares. Las jugadas permitidas en el ajedrez son infinitas, las variantes legales de comportamiento político, incontables. En estos casos, las reglas prohíben un número limitado de movimientos pero no ordenan una secuencia de actos singulares, dentro del marco de las acciones correctas. El fin que buscan puede lograrse mediante múltiples combinaciones prácticas.

Las reglas rituales o ceremoniales suelen prescribir ya acciones más definidas. Ordenan gestos precisos, incambiables, fijan los materiales que han de utilizarse, distribuyen los papeles y las posiciones de los participantes. Libros rituales como el *Levítico* o los *Brahmanas* son ejemplos de precisión y minucia en la formulación de reglas incambiables. ¿Por qué? Porque en el rito y en muchas ceremonias se trata de la transformación simbólica de algún objeto: paso del adolescente al estado adulto, transmutación de la víctima sacrificial en ente sagrado, obtención de un estado de gracia, o bien simplemente: otorgamiento de un grado o admisión en una institución. Las acciones reguladas, en esta

oportunidad, *hacen* algo, pretenden alterar un estado de cosas. Para ello ya no bastan prescripciones difusas. Sin embargo, la acción que ejecutan es aún simbólica.

Supongamos ahora que los actos efectuados en un rito produjeran un resultado material. Imaginemos, por ejemplo, que ciertas fórmulas mágicas acompañadas de gestos repetidos lograran regularmente la curación de un enfermo que la ejecución rítmica de ciertos movimientos corporales produjeran un estado mental nuevo. ¿No estaríamos tentados a hablar, en estos casos, de técnicas? De hecho, solemos referirnos a las técnicas de los chamanes o a las del Vudu.

El mito es una interpretación simbólica del mundo. Si se comprobaba su no falseabilidad en la experiencia, se convertiría en teoría explicativa. De parecida manera, el rito es una práctica simbólica transformadora del mundo; si se comprobaba que produce una transformación efectiva, sería una técnica. La técnica es al rito lo que la ciencia al mito.

Tanto las reglas técnicas como las de juego o de comportamientos sociales hablan de ciertas acciones como medios para alcanzar un fin supuesto. Pero las acciones técnicas sólo logran su fin mediante una transformación de un estado u objeto. Se refieren pues a la producción y utilización de artefactos y situaciones artificiales. No sucede lo mismo con el juego, sus reglas no ordenan cambiar la realidad. Por eso el juego deja el mundo como está.

Saber hacer

Las reglas no sólo prescriben acciones, también transmiten un conocimiento¹. Al enunciar los pasos a seguir en la disposición de un sistema instrumental o en su utilización, expresan conocimientos resultantes de un *saber hacer*.

Recordemos la distinción de Gilbert Ryle entre un saber proposicional (*knowing that*) y un saber hacer (*knowing how*). El "saber hacer" no se refiere propiamente a un conocimiento sino a una habilidad o destreza para efectuar un conjunto ordenado de acciones. Sin embargo, un saber hacer puede ser fuente de varios saberes proposicionales. Saber construir, diseñar y utilizar un artefacto me da a conocer sus características

1. Empleo "conocimiento" en su sentido más general, que abarca tanto lo que he llamado "saber objetivo" como "conocimiento personal". Cuando me refiera específicamente a esa última forma de conocimiento, tendré que añadir el adjetivo "personal" al concepto genérico de "conocimiento".

y funciones. Si sé armar un televisor empiezo a conocer su estructura y funcionamiento. Si sé andar en bicicleta no sólo llego a conocer los movimientos que tengo que ejecutar para mantener el equilibrio, también obtengo un conocimiento personal de las características, limitaciones y posibilidades de mi aparato. Así, la destreza en el manejo de un objeto permite descubrir verdades sobre él, que le están vedadas a quienes no saben tratarlo. La habilidad práctica, la acción repetida sobre un objeto puede ser el origen del conocimiento de sus propiedades en las ciencias aplicadas, pero es especialmente importante en la técnica. La manipulación frecuente del mecanismo, la familiaridad con sus componentes y modelos, el manejo personal de los instrumentos permite descubrir fallas, imaginar innovaciones y proponer nuevos diseños. Los ensayos y errores repetidos en la construcción de útiles, estructuras, trebejos artificiales dan un conocimiento directo de ellos que no puede lograrse sin su uso. El "saber hacer" es una fuente continua de saberes proposicionales.

El saber hacer técnico puede conducir al establecimiento de reglas para la construcción, disposición y empleo de los artefactos, las cuales prescriben, a su vez, maneras de saber hacer algo con ellos. Así, entre la práctica personal del técnico y las reglas generales se establece una estrecha relación de retroalimentación. En ambos -saber hacer y reglas técnicas- se funda un saber proposicional sobre el mundo de los artefactos.

También en la ciencia aplicada encontramos saberes proposicionales fundados en un "saber hacer". Pensemos en la manipulación del cuerpo enfermo, que permite llegar al diagnóstico clínico, o en la manipulación genética, fuente de descubrimiento de nuevas especies de granos, o en otros casos semejantes. Muchos saberes de la ciencia aplicada se convierten en técnicas, justo cuando pueden codificarse en un conjunto de reglas prácticas para transformar el objeto manipulado. Por ejemplo, la práctica quirúrgica, puede desembocar en el establecimiento de técnicas quirúrgicas, al codificarse en reglas; el descubrimiento de nuevos granos mediante la manipulación de plantas, da lugar a técnicas de selección e hibridación de razas y especies, en cuanto se formulan reglas generales para lograrlas, etc.

Existe así una estrecha relación entre el saber técnico y la ciencia aplicada, por su mutua vinculación con la práctica. Por ello en muchos casos es difícil y aún impertinente establecer límites tajantes entre ellos. Sin embargo, en principio, se trata de formas de conocimiento que no se identifican. Una y otra acuden a un "saber hacer" práctico como fuente

de conocimiento; la aplicación científica guía su manipulación o exploración del objeto por el saber teórico, objetivo, de su ciencia. Sólo al codificarse en reglas se convierte en técnica; entonces su fin ya no es tanto conocer el objeto sino poder transformarlo.

Acción transformadora

Desde la talla de un fragmento de obsidiana para convertirlo en punta de flecha hasta el ensamblaje de circuitos metálicos para fabricar una computadora, la técnica introduce la acción humana en los objetos o situaciones objetivas externas. Pero la introducción de la acción manipuladora también se da a menudo en la investigación científica, no basta pues para caracterizar a la técnica. La observación dirigida, en el experimento, exige continuas intervenciones del sujeto para cambiar las variables objetivas, introducir nuevas condiciones iniciales, efectuar mediciones o provocar efectos esperados. La técnica empezaría cuando la acción del sujeto no se ejerce sólo las condiciones de observación sino que transforma el objeto mismo.

Tanto la ciencia como la técnica parten del conocimiento cotidiano, anterior al establecimiento de teorías y reglas. También el conocimiento precientífico responde al interés de asegurar éxito a nuestras acciones. Para lograrlo, procede, a la vez, por sucesivas formulaciones de hipótesis que contrasta con observaciones y por ensayos y errores en la construcción y manipulación de objetos. El primer procedimiento conducirá a la ciencia, el segundo, a la técnica. Los procedimientos son distintos, las actitudes ante el objeto, diferentes, pero hay una continuidad entre ellos. Entre la observación detenida de la obsidiana y su transformación en punta de flecha no hay hiatos: la manipulación y observación de la piedra da lugar a saberes proposicionales sobre ella, éstos incitan a nuevas manipulaciones que permiten confirmarlos; el sujeto adquiere una habilidad cada vez mayor en tratar la piedra, un "saber hacer" con ella; ensaya entonces transformarla; a través de varios intentos y errores, adquiere un saber técnico que pronto podrá transmitir en prescripciones precisas para trabajar las piedras. El resultado de todo este proceso es doble: proposiciones que describen y explican los objetos tal como creemos que son (la ciencia), por el otro, enunciados que prescriben cómo transformar los objetos (la técnica). En su origen precientífico están íntimamente mezclados; en su resultado, es posible en cambio distinguirlos como dos formas de conocimiento.

En un sentido lato, podemos hablar ya de "técnica" en los casos en

que la intervención humana altera el comportamiento natural de los objetos existentes y los dota de una nueva disposición para cumplir una función asignada por el sujeto. Para ello, tiene que haber un conocimiento previo, pretécnico, del comportamiento natural de los objetos. Al introducir en ellos la acción humana dirigida por una intención, el objeto natural se convierte en útil, esto es, en medio para la realización de un fin. Sólo entonces empieza el conocimiento técnico. Por ejemplo: las técnicas de lucha o las de rajayoga, parten de un previo saber del funcionamiento del cuerpo humano, pero, al usarlo como instrumento, adquieren un nuevo conocimiento de sus capacidades; las técnicas agrícolas añaden al conocimiento de la reproducción vegetal en la naturaleza, el de nuevas propiedades que se actualizan al manipular esos procesos. En todos los casos, el objeto natural sufre una transformación, sea en sus propiedades o en su relación con el medio. Deja entonces de seguir sólo sus propensiones naturales, para cumplir fines impuestos. Sólo entonces se convierte en objeto técnico.

Objetos que transforma la acción técnica pueden ser los hombres mismos en sociedad. Hay técnicas militares, del golpe de Estado, de la administración pública. También aquí se debe partir de un conocimiento previo del comportamiento de los individuos y de los principios que lo rigen, a él se añade la consideración de esos individuos como útiles. En esa medida la vida de los individuos es alterada, al dirigirla exclusivamente a la obtención de un fin.

De cualquier manera, la técnica supone un cambio de actitud ante los objetos. El objeto natural o social se considera como si fuera artificio; porque debe plegarse a la voluntad del artífice. Conocerlo es saber del fin al que sirve y del proceso que lo transforma en útil.

Puesto que la técnica considera el objeto como medio, su tendencia espontánea será construir un objeto nuevo, hasta entonces inexistente, que sea el útil más apropiado. El ideal sería que el objeto sea *solamente* medio para... Tal es el artefacto.

En la construcción del artefacto también podemos distinguir entre un conocimiento pretécnico, que puede ser científico, y uno técnico. El artesano, por ejemplo, somete distintos tipos de arcilla a variadas formas de cocción. Su acción sobre la materia le permite registrar las reacciones de la tierra al calor, en diferentes circunstancias. Hasta aquí, el conocimiento adquirido sobre las propiedades de la arcilla pertenece a la ciencia empírica. Pero, en segundo caso, el mismo artesano utiliza el conocimiento adquirido para construir una vasija resistente e impermeable. El pensamiento técnico empieza al intentar la construcción de

ese nuevo objeto.

Otro ejemplo: el biólogo investiga en el laboratorio el efecto de diferentes sustancias químicas sobre un virus. Para eso debe variar las condiciones en que el virus entra en contacto con esas sustancias, utilizar animales inoculados de diferentes maneras para registrar sus reacciones, etc. Todo ello introduce en los objetos estudiados una acción humana dirigida, pero no transforma aún el objeto de estudio ni produce uno nuevo. Pero, una vez registrados e interpretados los resultados obtenidos por la observación provocada, la industria farmacéutica fabrica un nuevo objeto: una tableta con la sustancia deseada que atacará el virus. Sólo aquí empieza la técnica.

En la ciencia empírica, el resultado del manejo de los objetos es la observación de su comportamiento, en la técnica es su transformación o la producción de nuevos objetos. En el conocimiento científico la intervención activa del sujeto ocupa el lugar de un prerequisite de la observación o de una elaboración racional posterior a ella. Antes de la observación, el sujeto actúa estableciendo el marco conceptual del experimento y disponiendo las condiciones iniciales para provocar un comportamiento de los objetos. Estas condiciones incluirán a menudo instrumentos de medición que condicionará el modo de darse de los fenómenos. Posteriormente la observación será interpretada por el sujeto. El resultado estará así marcado por la intervención del experimentador en esos dos sentidos. Pero dentro de esas condiciones, se espera que los objetos se muestren como son. El sujeto no puede dictar al objeto su respuesta, se limita a registrar la que él manifieste. En el conocimiento técnico, en cambio, la acción del sujeto conduce a una transformación del objeto mismo, mediante la transferencia a la materia de nuevas propiedades que sólo pueden provenir de esa acción. Conocer no consiste aquí en registrar e interpretar los objetos dentro del marco conceptual que les impone el sujeto, sino en comprender las características que el productor transfirió en ellos. Y esas características son inseparables de la acción del sujeto. Conocer un objeto técnico implica conocer ciertas propiedades que están en relación con el sujeto.

Medios

¿Cómo conocer esa relación del artefacto con el sujeto? Esta pregunta nos remite a la relación medio a fin.

La relación con los fines es distinta en el conocimiento científico y en el técnico. Aunque la investigación científica pueda estar dirigida por

finest individuales diversos, el conocimiento científico adquirido pretende asegurar las condiciones generales para que *cualquier* acción, dirigida por *cualquier* fin, pueda tener éxito. El conocimiento científico obedece a un interés general: garantizar el éxito en la acción, cualquiera que sea el fin particular que una persona se proponga. La actividad técnica, en cambio, conduce al conocimiento del funcionamiento de artefactos que garantizan el éxito de acciones específicas dirigidas a fines particulares. Obedece así a un interés concreto en lograr objetivos determinados. En la ciencia aplicada, la investigación puede estar guiada, por ejemplo, por el deseo de combatir un virus mediante sustancias químicas. Una vez descubiertos los efectos de determinadas sustancias sobre el virus, ese conocimiento permanece independiente de cualquier fin particular. Puede ponerse al servicio de objetivos diferentes a los que animaron al investigador, utilizarse, pongamos por caso, para lograr cultivos de virus más resistentes o para fomentar una infección viral en una población enemiga. En cambio, el producto farmacéutico basado en ese conocimiento adquirido, está diseñado exclusivamente para el fin para el cual fue concebido; en este caso, para ser ingerido y atacar el virus en la sangre del paciente. El conocimiento científico satisface el interés general en que nuestras acciones cumplan con condiciones que garanticen su adecuación a la realidad, el conocimiento técnico responde al interés particular en realizar fines determinados.

El fin determina pues las propiedades que constituyen el objeto técnico. Mientras en la ciencia la explicación por causas formales o finales ha quedado desde hace tiempo excluida, el conocimiento técnico sólo comprende el objeto en cuanto tiene una "forma" (disposición o estructura) que lo constituye como medio para... El conocimiento técnico implica: 1) conocer las acciones específicas que puede ejecutar el instrumento o sistema de instrumentos; 2) Conocer la configuración del plan o diseño del instrumento que le permite ejecutar esas acciones; 3) explicar (1) y (2) por el fin propuesto por un sujeto. El conocimiento técnico se funda así en una racionalidad instrumental, referida a la relación de medios a fines.

Por supuesto que la relación medios a fines no siempre constituye una cadena lineal. Se trata de relaciones complejas. El objetivo de un conjunto de antenas parabólicas, por ejemplo, puede ser captar las radiaciones provenientes de otros artefactos, los satélites de comunicación; éstos, a su vez, tienen por función reflejar ondas que provienen de un emisor distante. Este conjunto de instrumentos forman un sistema.

Constituyen una estructura de comunicación que configura un sector del mundo sobrepuesto al mundo natural. Pero ese sistema en su conjunto no es comprensible sin referencia a un elemento que le es externo. Forma un todo al servicio de un objetivo proyectado desde afuera del sistema instrumental: una alteración de la relación hombre-hombre u hombre-naturaleza; en nuestro ejemplo: una nueva forma de comunicación entre los hombres y de dominio de la distancia. Mientras el sistema técnico está regido por una racionalidad instrumental, la adopción del fin es pre-técnica, responde a un conocimiento diferente: el que hace preferir ciertos valores a otros y decidir en consecuencia. El conocimiento técnico remite necesariamente a otro tipo de conocimiento: el de los proyectos humanos en relación a valores.

De allí que la relación con estados futuros sea distinta también en la ciencia y en la técnica. La ciencia puede, en ciertos casos, predecir acontecimientos futuros a partir del modelo de explicación de que parte y del conocimiento de las condiciones iniciales pertinentes. Pero no puede anticipar en el presente un futuro deseado. Porque la técnica depende de la proyección de fines y ésta responde al deseo, el estado final queda prefigurado en el diseño del sistema técnico. Antes de la construcción del artefacto, está ya anticipado en el modelo que dirige su producción. La técnica es la única manera que tiene el hombre de traer al presente una situación o estado futuro elegido. La técnica vuelve realizable *ahora* el futuro proyectado.

Sin embargo, en algunas técnicas muy avanzadas parecería producirse una inversión del razonamiento de fin a medio. Generalmente los artefactos son diseñados y contruidos con vistas a un fin deseado. Entonces podemos decir que la proyección del fin *precede* a la consideración del artefacto como medio. Pero esta precedencia temporal no es necesaria. Podemos ahora producir objetos nuevos sin que tengamos claro cuáles son los proyectos específicos que nos permitirían realizar. Un par de ejemplos: la producción de cuerpos pesados, que ocupan su lugar en la tabla de Mendeleiev pero que no se han encontrado aún en estado natural, o bien, la generación de formas elementales de vida en un caldo de cultivo que simula las condiciones pasadas del Océano. Las técnicas de producción de estos nuevos objetos no son precedidas por la proyección de un fin específico al que debieran servir. En otros casos, el objeto técnico no está tampoco ligado a una meta específica proyectada previamente, pero, una vez producido, abre una amplia gama de fines posibles para los que podría ser medio instrumental. Hay artefactos automatizados complejos que pueden ser usados para varios fines.

A partir de la existencia del autómatas cabe entonces determinar su uso. En un primer momento, dado un objetivo deseado, se establece un diseño conforme al cual producir el instrumento requerido, pero, una vez producido, se abren posibilidades nuevas de acciones por ejecutar con el mismo instrumento. En muchas técnicas de punta, como la de los superconductores, la de los lasers o la robótica, la técnica abre un abanico de posibilidades para la proyección de nuevas metas, que antes no podían racionalmente plantearse.

Estos ejemplos nos muestran cómo la relación de medio a fin no puede interpretarse como una relación lineal, en que necesariamente el medio se construya para la realización de un fin *previamente* determinado. La elección de un fin específico para el que sirva el objeto puede, en algunos casos, ser posterior a su construcción. Mientras no se fije ese fin específico, el conocimiento del objeto técnico no parece implicar el conocimiento del fin. Por eso, en los casos de las técnicas modernas que evocamos, la demarcación entre ciencia y técnica tiende a diluirse. Sin embargo, creo que aún aquí subsiste una diferencia. En efecto, para que consideremos el nuevo objeto como instrumento *técnico*, y no como un espécimen nuevo que ocupa su lugar en las clasificaciones de objetos naturales suministradas por la ciencia, es condición que lo veamos como medio posible para la realización de metas elegidas. Esta conciencia, así sea vaga, de su posible utilización, precede la producción del objeto técnico. Si creamos nuevos elementos es porque sabemos que nos permitirían fabricar materiales con propiedades más útiles, que respondan a nuevas necesidades; si intentamos engendrar vida en el laboratorio es porque guardamos en mente la posibilidad de utilizar nuevos seres vivos, a nuestro servicio (por ejemplo, bacterias que produzcan ciertas sustancias). Aún en estos casos, la producción técnica acrecienta nuestro dominio sobre el mundo y garantiza el éxito de las acciones que proyectamos, no sólo por el conocimiento de las leyes a que obedece la realidad, sino por la utilización de objetos como medios para lograr nuestros fines. A partir de la producción de cualquier artefacto se abre un conjunto nuevo de posibilidades de acción que rebasan las que presidieron su construcción; cada artefacto abre así alternativas nuevas para la proyección de metas, que antes no teníamos. El artefacto no es tal, más que si abre esas posibilidades; sólo es un objeto *técnico* si es considerado como un medio posible. Una vez elegido un fin entre los que el artefacto nos permite proyectar, ese fin reobraría sobre la investigación tecnológica para perfeccionar el instrumento requerido. El instrumento así perfeccionado podrá eventualmente permitir plantear-

se otros objetivos, y así sucesivamente.

¿Pero cómo determinar el fin preciso al que debe, en cada caso, servir, el objeto producido? La racionalidad instrumental no ofrece respuesta. Siguiéndola podemos determinar cuáles serían los útiles más adecuados para lograr una meta, pero no obtendremos indicaciones para elegir entre las variadas metas que la técnica vuelve realizables. Corresponde la decisión a otro campo cuya racionalidad, si la hubiere, tendría que ser diferente, porque se referiría a decisiones éticas y políticas que tienen en cuenta preferencias subjetivas, por lo tanto, valores. Y ese campo está más cercano a la sabiduría que a la ciencia.

Sentido

Puesto que el fin elegido es extra-técnico, puesto que no es propiedad del artefacto mismo sino que pertenece al mundo del sujeto ¿qué es lo que se conoce *en el objeto* cuando lo conocemos como medio para...? Conocer algo como medio es conocerlo como provisto de una propiedad relacional que se añade a sus notas: el sentido.

Comprendemos el sentido de un instrumento cuando nos percatamos de la función para la que fue construido. A menudo conocemos la función de un aparato al observar su uso, ver el trabajo que ejerce, comprender sus capacidades de operación. Estas operaciones pueden mostrarnos el sentido del artefacto *post hoc*, después de ejercida su función. Pero esta observación no es suficiente. Un artefacto puede usarse para fines distintos de los que presidieron su construcción (un televisor, para sostén de libros, un avión, para estrellarse en un acorazado, etc). El sentido del aparato no se muestra en cualquier uso sino en la ejecución de las funciones para las que fue diseñado. Y éstas sólo puedo conocerlas por el diseño. El diseño de un artefacto nos da a conocer su estructura y disposición de partes, la manera como puede ejercer sus funciones. Cada parte del artefacto o sistema de artefactos cobra sentido en la medida en que cumple una función y ocupa un lugar en un todo, éste, a su vez, adquiere sentido al estar capacitado para cumplir ciertas acciones. Ambas características se muestran en el diseño. De parecida manera, en un conjunto de actividades sociales su sentido se puede mostrar en el plan al que obedecen. Así son el plan o el diseño los que prestan sentido a un sistema instrumental y a cada uno de sus componentes. Su comprensión forma parte imprescindible del conocimiento de un objeto artificial. Pero ni el plan ni el diseño pueden comprenderse sin un fin externo al mundo técnico.

El sentido del pistón se muestra en la función que ejerce en el motor, el del motor, en el trabajo que ejecuta en el vehículo, el del vehículo, en el abanico de sus capacidades para hacer algo según su diseño. En cada sistema de artefactos, el sentido de la parte remite a un todo y éste se muestra en el plan o diseño globales. ¿Pero en qué ámbito ejerce sus capacidades ese todo? En un contexto más amplio cuyos componentes ya no son artefactos. Las funciones que ejerce el vehículo no tienen, a su vez, sentido, más que si forman parte de un contexto determinado por fines humanos extratécnicos, que responden a sus necesidades. Así, la cadena del sentido, en el mundo artificial, remite en último término a designios humanos que determinaron el plan de un proceso técnico y el diseño de sistemas de artefactos. De parecida manera, en las técnicas sociales. Para ellas, el individuo adquiere un sentido en la medida en que cumple un "rol" en el seno de un grupo o institución determinados, éstos a su vez tienen una función que cumplir en el sistema social, cuyo comportamiento puede ser trazado en un plan global. Al igual que en el mundo de los artefactos, el pensamiento tecnológico reduce los componentes sociales a relaciones instrumentales. Y el sentido de los instrumentos les es otorgado desde afuera de ellos. Es un sentido, por así decir, *extrínseco*. El artefacto existe para otro: para un todo del que forma parte. La totalidad más amplia rebasa al artefacto: está constituida por el ámbito social donde los hombres utilizan los objetos como medios para sus fines. El sujeto de la sociedad planificada existe para el sistema social en que cumple su papel. El sistema sólo puede tener el sentido que le otorguen los planificadores. El ideal del pensamiento tecnológico sería un mundo constituido por cadenas de instrumentos, en el que todos los objetos, inclusive las personas, estuvieran perfectamente diseñados para cumplir su función. En este mundo todo tendría sentido. ¿Lo tendría también el artífice del diseño?

Las ciencias naturales no preguntan por el sentido. Porque los hechos y procesos de que se trata son o no son, están en tales o cuales relaciones con otros hechos, pero no están configurados para remitir a un fin. Después de conocer los movimientos de las galaxias o la evolución de las especies, preguntar por su sentido no es ya una pregunta científica. En cambio, sí es una pregunta tecnológica inquirir por el sentido de un sistema de instrumentos.

Si tener sentido significa aquí estar configurado para ejercer distintas funciones en las que se cumple un fin, cabría preguntar por el sentido del fin mismo o la cadena de fines que presta sentido a los medios instrumentales. Entonces accedemos a otro pensamiento que ya no es

técnico. Un pensamiento sobre fines remitiría a las preferencias, valores y decisiones de los sujetos. No correspondería al campo de las ciencias naturales sino al de las ciencias humanas.

Tampoco correspondería al campo de ciencia ni de tecnología alguna la pregunta por el sentido *intrínseco* de algo. ¿Tiene algún sentido el curso del astro en el espacio, la eclosión de la flor en el árbol, la vida de un hombre? Al hacerme estas preguntas indagaría por el sentido y valor que pudieran tener esos procesos en sí mismos, en relación al todo del ente. Pero esas preguntas rebasan el pensamiento científico y el tecnológico. Sólo pueden comunicar el asombro ante la existencia, que se expresa en el arte y en la religión. No conciernen a un saber objetivo sino a un conocimiento personal basado en experiencias propias. Su resultado no es una ciencia sino, tal vez, alguna forma de sabiduría compartible sólo por unos cuantos.

Entre el pensamiento científico natural, indiferente al sentido, y la interrogación por el sentido intrínseco, se mueve el pensamiento tecnológico.

Individuos

La reflexión anterior puede aclararnos, me parece, las características que tiene el objeto individual en el conocimiento instrumental o técnico.

Lo específico de la técnica no sería la producción de objetos *nuevos*. En efecto, como vimos, podemos hablar de técnicas aplicadas a objetos naturales o sociales preexistentes. Lo esencial del objeto técnico no sería ser producido, sino el ser conforme a un diseño o a un plan dirigido por un fin. Así, el objeto técnico en cuanto tal es el objeto reducido a las características señaladas por un modelo, del cual son prescindibles todas las demás notas individuales. Es claro que el instrumento artificial cumple mejor que cualquier otro objeto, con esas características. Es por ello, tal vez, que a algunos escritores les ha parecido esencial al objeto técnico el hecho de ser producido.

El pensamiento tecnológico debe pensar el objeto individual con las características determinadas por el plan o diseño y hacer abstracción de todas las demás. El individuo queda reducido a ejemplar de un modelo, intercambiable por otro que cumpla la misma función. De ahí justamente la limpieza, tersura, simplicidad del artefacto, que acierta a prescindir de todas las propiedades accesorias o superfluas; de allí también la claridad y precisión del pensamiento técnico, que deben pagarse, sin embargo, con el empobrecimiento de las notas del objeto individual.

Ante el pensamiento técnico la naturaleza entera puede verse como un conjunto de instrumentos para ser usados. También el hombre en sociedad puede ser visto de manera semejante. El pensamiento técnico sólo considera en las personas las características que caen dentro de un modelo racional. Cada individuo puede ser reemplazado por otro con las mismas características. La sociedad entera puede verse como un artefacto regulable según nuestros fines.

Pero esa reducción del objeto individual no es gratuita. Gracias a ella la naturaleza y la sociedad pueden quedar sujetas a la acción racional y cobrar un sentido otorgado por el hombre mismo. Porque cada individuo -natural o social- se convierte en útil dentro de un todo conforme a fines.

El pensamiento científico natural se ocupa del individuo en la medida en que es una instancia de los enunciados generales incluidos en una teoría o derivados de ella. El pensamiento técnico considera el individuo reducido a las notas que le otorgan un lugar y una función precisos en un sistema racional. Ni la ciencia natural ni la técnica pueden considerar al individuo en su complejidad irremplazable.

Dominio

Determinar el sentido extrínseco de un objeto es dominarlo. Dominar algo no quiere decir consumirlo, ni destruirlo, sino mantener su existencia de tal suerte que sólo subsista como medio para un fin que el dominador establece, significa, por lo tanto, reducirlo a ser portador de un sentido extrínseco. No diremos que la abeja domina la flor al libar su miel o que el hombre domina el sol al calentarse. Pero sí diremos que el tigre domina a su presa cuando la sostiene, inmóvil, entre sus garras, antes de consumirla, o que el hombre domina la energía solar cuando la aprisiona en un artefacto para transformarla en corriente eléctrica. Dominar algo es convertirlo en medio para nuestros fines, es decir, considerarlo como mero portador de un sentido que le es extrínseco. Un pensamiento exento de dominio, en cambio, se movería entre dos cuernos de una alternativa: o bien consideraría a los objetos con abstracción del sentido; es el caso de la ciencia natural; o bien respetaría en ellos un sentido y valor intrínseco, sería el caso de un conocimiento moral, artístico o religioso.

Donación de sentido implica dominio sobre el objeto y, a la vez, liberación del sujeto. El pensamiento tecnológico es a la vez pensamiento de dominio y de liberación. Al dotar de sentido a los objetos en

relación a fines elegidos, los sometemos a nuestro dominio.

El mundo natural aparece entonces como algo que debe ser utilizado, expoliado, remodelado para servirnos. Ya no es término de contemplación, de admiración o de respeto, menos aún de unión con lo otro. Es sólo un ámbito donde puede ejercerse la voluntad de poder del hombre. La sociedad misma puede verse como instrumento manejable racionalmente, de modo semejante a la naturaleza. El pensamiento tecnocrático tendería a tratar los individuos y grupos humanos, que componen la sociedad, como elementos sujetables a programas racionales, previamente diseñados. La sociedad puede convertirse entonces en campo de poder de un grupo.

Pero hay una dialéctica en el pensamiento tecnológico. Al reducir los objetos -naturales o sociales- a simples medios para fines diseñados, abrimos también la posibilidad de realizar esos fines. El fin elegido se convierte, gracias a la técnica, en una posibilidad concreta. Poblar el mundo de objetos artificiales es crear una segunda naturaleza obediente a nuestros propósitos, es multiplicar nuestras posibilidades realizables, romper con nuestras limitaciones naturales. Introducir la racionalidad técnica en la acción social es lograr eficacia para realizar los proyectos colectivos y liberarnos de la sujeción al atraso y a la indigencia. Al adquirir los objetos un sentido extrínseco que remite a los hombres, éstos se liberan de muchas trabas que impiden realizar sus proyectos: el mundo de su imaginación puede materializarse. En la técnica más avanzada este proceso se completa. El sistema de instrumentos abre ahora a las sociedades humanas posibilidades que antes eran incapaces de proyectar por sí mismas, les propone nuevas elecciones sólo ahora realizables. La técnica degrada lo que toca a objetos sometidos a un poder ajeno, a la vez, abre un abanico de posibilidades a la libertad humana.

Verificación

Mientras el saber objetivo de la ciencia se justifica en el experimento controlado, el conocimiento técnico apela principalmente a la práctica.

La práctica es un criterio de verdad que puede intervenir en toda ciencia; cobra un papel más importante conforme más aplicada sea ésta y se convierte en la forma de verificación exigida en la técnica.

Si el conocimiento técnico comprende los objetos por su capacidad de realizar funciones que cumplen un fin, no es extraño que la realiza-

ción de ese fin sea la mejor forma de comprobar su verdad. La utilización con éxito de un objeto, su manejo eficaz es razón suficiente para justificar los saberes técnicos que presidieron su producción. La resistencia de puentes y presas comprueba la justeza de los cálculos empleados en su construcción, el éxito de los viajes a otros astros sirven de justificación objetivas a los conocimientos técnicos implícitos en el diseño de cohetes y aeronaves espaciales, también, por cierto, sirven de comprobación de las teorías científicas supuestas en esos conocimientos. La técnica ha funcionado como criterio de verificación de muchos enunciados científicos.

Una forma privilegiada de la práctica es el "saber hacer". Si, como vimos, el saber hacer es fuente de descubrimientos de verdades técnicas, también es un criterio que permite comprobarlas. En la medida en que una persona sabe manejar un instrumento, comprueba: 1) su conocimiento personal de ese objeto, 2) el buen o mal funcionamiento del objeto, su adecuación a su fin, 3) la corrección de las reglas técnicas sobre su manejo. Así se completa el círculo que liga el saber objetivo de la técnica a la práctica personal. Saber manejar un artefacto supone destrezas particulares; permite también descubrir propiedades objetivas en el artefacto. Sirve de fuente para establecer un saber objetivo, que forma parte del conocimiento tecnológico y se expresa a menudo en reglas prácticas válidas para cualquier sujeto. Ese saber objetivo se comprueba, a su vez, en un saber hacer personal.

Este círculo se ve claro en el procedimiento de innovación y comprobación propio de la tecnología: el ensayo y error. Sólo mediante renovados y variados ensayos que ponen a prueba, en la práctica, variantes de un aparato o sistema de aparatos, se pueden proponer nuevos diseños. Estos, a su vez, serán aceptados o descartados según su acierto en realizar, en la práctica, la función proyectada. Desde la licuadora eléctrica hasta el satélite artificial, cualquier aparato técnico ha requerido de mil y una pruebas prácticas, que enriquecen nuestro conocimiento tecnológico. El proceso ensayo-error en la práctica desempeña en el saber técnico un papel análogo al de hipótesis-experimento, en la ciencia natural.

En el proceso ensayo-error cobran una importancia especial cualidades personales del técnico: destreza manual, familiaridad con los materiales, experiencias acumuladas. Así, tanto en el contexto de descubrimiento como en el de justificación, el conocimiento personal desempeña un papel más importante en la técnica que en la ciencia natural.

Formas de conocimiento

Ya podemos llegar a algunas conclusiones:

1. Entre técnica y ciencia natural existen relaciones estrechas. Ambas parten de un mismo conocimiento precientífico, en el que es difícil diferenciarlas. Una vez desarrolladas, ciencias y técnicas se siguen requiriendo. Por un lado, el conocimiento técnico, en la transformación de la naturaleza y de la sociedad y en la construcción de artefactos, tiene que partir de un conocimiento científico. Por el otro, la observación científica depende cada vez más del uso de instrumentos técnicos de complejidad creciente. Los saberes científicos se alteran gracias al uso de instrumentos nuevos. Pensemos en los campos nuevos en ciencias antiguas abiertos por el uso de radiotelescopios, aceleradores de partículas o espectrógrafos. Además, la investigación científica está a menudo orientada para satisfacer necesidades técnicas. Así como el propósito de la técnica es, con frecuencia, servir a la ciencia, el propósito de la investigación científica está a veces subordinado al servicio de la técnica.

Pero su dependencia mutua no borra las diferencias notables entre una y otra forma de conocimiento. La apelación de "pensamiento científico-técnico" podría estar justificada si se refiere a la creciente dependencia entre ciencia y tecnología, pero no lo está si significa que ambas son parte de un mismo tipo de pensamiento. Por lo tanto, independientemente de la opinión que nos merezca la condenación del pensamiento tecnológico moderno, ese rechazo no tendría por qué implicar necesariamente la revisión del pensamiento científico de Occidente, como sostienen, por distintas razones, tanto Heidegger como Marcuse.

2. El pensamiento técnico remite necesariamente a otro tipo de pensamiento: el que sopesa fines y valores. No puede comprenderse el sentido de los objetos y sistemas técnicos sin referencia a fines extratécnicos. No hay racionalidad instrumental sin un conocimiento de fines. El valor del pensamiento tecnológico dependerá en cada caso, por lo tanto, de ese otro tipo de pensamiento. No podría condenarse por sí mismo -como hacen muchos críticos modernos de la tecnología- sin referencia a una racionalidad que rebasa la técnica.

3. El pensamiento técnico sirve a la dominación del hombre sobre su entorno. Responde a un interés básico de la especie: controlar el medio, transformándolo de manera que sirva para sus fines. Los objetos utilizados quedan degradados a la categoría de instrumentos cuyo

sentido les es extrínseco. Pero el pensamiento técnico permite también la liberación de quien lo usa, de su sujeción al entorno. Amplía el campo de los proyectos que el hombre puede proponerse. Es, a la vez, instrumento de dominación y de liberación.

4. En otro trabajo² distinguí entre dos extremos del conocimiento: el "saber objetivo", basado en razones incontrovertibles, válidas para cualquier sujeto de una comunidad de conocimientos, y el "conocimiento personal", que se funda en un trato personal, directo y repetido, del sujeto con el objeto. Ambos se dan tanto en el conocimiento precientífico, como en la ciencia y la técnica. Pero su relación es distinta en una y otra. La ciencia natural persigue el ideal de un saber objetivo; aunque el conocimiento personal interviene en el contexto de descubrimiento y en la aplicación de la ciencia a la solución de problemas concretos. Hay otras formas de conocimiento empero en que desempeña un papel más importante el "conocimiento personal". Una de ellas es, por ejemplo, la historia, otras, la psicología, o la clínica médica. Entre este tipo de conocimientos y la ciencia, podríamos colocar a la técnica. Por basarse en un saber científico previo, por formularse en reglas generales comprobables por cualquier sujeto de una comunidad de conocimiento determinada, el conocimiento técnico es un saber objetivo. Sin embargo, por su relación estrecha con un "saber hacer" personal, por su indagación del sentido y por su dependencia de un conocimiento de fines y valores, se acerca a un conocimiento personal.

Pues las formas de conocimiento son múltiples y variadas las vías de la razón.

Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM

2. *Creer, saber, conocer*, ed. Siglo XXI, México, 1982, cap. 9 y 10.

DIVISION Y DIALECTICA EN EL FEDRO*

María Isabel Santa Cruz

"La dialéctica del *Fedro* —dice con razón Stenzel¹— es uno de los más complicados enigmas de este diálogo lleno de enigmas". Por cierto, el pasaje 265c-266d, en el que Platón presenta un doble procedimiento de reunión y división, del cual Sócrates se manifiesta enamorado y al que considera propio del dialéctico, ofrece innegables dificultades de interpretación. Según buena parte de los críticos, es ésta la primera formulación precisa² del método de división dicotómica ampliamente ilustrado en el *Sofista* y en el *Político*. Puede afirmarse que la división, en la etapa en que se vuelve un método consciente y responde a una concepción ontológica determinada, pertenece al último período de la obra platónica³. El empleo y la descripción de un método que es central en los diálogos tardíos unido a la presencia de elementos propios y característicos de los diálogos medios, en particular en lo que toca a la concepción de las Formas y de su aprehensión intuitiva, da pie para considerar al *Fedro* como un diálogo de transición entre la obra platónica-

* Una primera versión de este artículo fue presentada en el II Symposium Platonicum (Perugia, septiembre de 1989), en el que pude participar gracias al apoyo brindado por la Fundación Antorchas y por la coordinación del Symposium, a cargo de Livio Rossetti. Las agudas observaciones críticas hechas por el árbitro de la RLF encargado de examinar este trabajo me permitieron reformular algunos puntos del mismo.

1. Stenzel, J., *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, 3. Aufl., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, p. 106.

2. Según L. Robin, en el *Fedro* "se trouve la description la plus élaborée et la plus précise que Platon aie jamais donnée de sa méthode, celle qui selon toute vraisemblance correspond au dernier stade de l'évolution de sa pensée" (Platon, *Oeuvres Complètes*, t. IV, 3e partie, Paris, Les Belles Lettres, 1944, p. CLIII).

3. Cf., Moravcsik, J., "Plato's method of division", en Moravcsik, J. (ed.), *Patterns in Plato's Thought*, Dordrecht, Reidel, 1973, p. 159.

ca de madurez y la de vejez⁴.

Para interpretar el pasaje "metódico" del *Fedro* se hace necesario, según nuestro punto de vista, remitirse a otros diálogos —por cierto se ha trazado su relación con el *Sofista* y el *Político* y con algunos puntos del *Filebo*— así como apelar a otros pasajes del mismo *Fedro*. En este trabajo intentaremos mostrar que la descripción del procedimiento de reunión y división que aparece en el *Fedro* no parece ser directamente asimilable a la técnica de división dicotómica ampliamente exhibida y practicada en el *Sofista* y el *Político*. Creemos que en el *Fedro* Platón apunta a precisar el meollo o rasgo esencial de la dialéctica y, en tal sentido anticipa las más complejas caracterizaciones que de la dialéctica hace en el *Sofista* y en el *Filebo*. La dialéctica no se reduce a la división dicotómica, procedimiento técnico de análisis conceptual cuyo fin es la definición, sino que es una capacidad de discriminación de las relaciones que constituyen la trama estructural de la realidad.

Para examinar división y dialéctica, a más de pasajes del *Fedro* y de otros diálogos platónicos, nos serviremos, aunque de modo marginal, de algunos textos de Aristóteles que nos parecen útiles para aclarar algunos puntos.

I.

Después de los discursos de Lisias y de Sócrates y de una consideración sobre el modo correcto de hacer discursos, se inserta, ya bien avanzado el diálogo, el pasaje 265c-266d como una explicitación técnica de dos formas de proceder (*duoîn eidoîn*) puestas en práctica, casi accidentalmente, en los dos discursos de Sócrates. La primera consiste en "remitir, con una visión de conjunto (*synorônta*), a una única característica (*eis mían idéan*) lo que está múltiplemente disperso (*tà pollachêi diesparména*) con el fin de que, al delimitar (*horizómenos*) cada cosa, se pueda poner en claro aquello sobre lo que en cada caso se quiere ofrecer una exposición" (265d3-5). La otra forma de proceder consiste en "poder, inversamente, ir cortando según formas (*kat' eide*) de acuerdo con las articulaciones naturales (*kat' árthra hêi péphyken*), y no intentar quebrar parte alguna como lo haría un carnicero inexperto" (265e1-3).

4. Cf., por ejemplo, Novak, J., "Plato and the Irrationals". *Apeiron* 16 (1982) 2, 71-85. No entraremos aquí en una discusión acerca de la cronología del *Fedro*. Para una presentación de diferentes posiciones al respecto puede consultarse con utilidad De Vries, C., *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, Hakkert, 1969, pp. 7-11.

Sócrates muestra cómo en sus dos anteriores discursos se ha aplicado este doble proceder y señala luego que él mismo es un "enamorado de estas divisiones y reuniones (*tôn diairéseon kai synagôôn*) gracias a las cuales puedo hablar y pensar (*légein te kai phroneîn*)" (266b3-5)⁵. "Y si considero —sigue Sócrates— que algún otro posee la capacidad de ver en unidad y en multiplicidad naturales (*eis hén kai epi pollà pephukóth' horân*), voy tras sus huellas como si fueran las de un dios. Por cierto, a quienes tienen la capacidad de hacer esto, dios sabrá si estoy o no en lo cierto al darles este nombre, pero hasta este punto los llamo dialécticos" (266b5-c1). Fedro, por su parte, coincide en que ese nombre es justamente el que les corresponde (266c7-8).

El procedimiento aquí delineado no está aplicado formalmente en los discursos de Sócrates, pero es posible acomodarlo a su contenido⁶. El punto de partida es "lo múltiplemente disperso", cuya naturaleza no se precisa; no sabemos si se trata de particulares, conjunto de particulares o formas. Aunque la cuestión queda abierta, en razón de la construcción ambigua seguramente buscada por Platón⁷, lo más acertado parece pensar que Platón está aquí haciendo referencia a una operación puramente conceptual que excluye toda intervención de la percepción como punto de partida⁸. La necesidad de hallar una característica unificante en una pluralidad cuyos miembros están entre sí desvinculados, "aparte" aparece con ese mismo sentido en la descrip-

5. Cabe advertir aquí el juego que está haciendo Platón: se dijo antes que el amor es locura y no *phrónesis*, y Sócrates se dice ahora enamorado precisamente porque el estarlo le permite *phroneîn*. Las citas y referencias del *Fedro*, así como de las otras obras platónicas se hacen según la edición de J. Burnet, *Platonis opera*, Oxford Classical Texts, 1900-1907.

6. Cf. Hackforth, R., *Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, 1972, p. 133, n. 1, y Sinaiko, H., *Love, Knowledge and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*, The University of Chicago Press, 1965, p. 43.

7. Cf. Moravcsik, J., *op. cit.*, p. 167, Hackforth, R., *op. cit.*, p. 132, n. 4, y *Plato's Examination of Pleasure*, Indianapolis, Bobbs Merrill, 1945, pp. 142-3, Bluck, R., *Plato's Phaedrus*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1955, p. 147, n. 4, De Vries, G., *op. cit.*, p. 216, Wedin, M., "Collection and Division in the *Phaedrus* and *Statesman*", *Revue de Philosophie Ancienne* V (1987) 2, 210-11.

8. Cf. Wedin, M., *op. cit.*, p. 211: no debe asimilarse la reunión al principio de lo uno sobre lo múltiple, en tanto éste se asocia con la participación de particulares en una Forma. W. Waletzki está en lo cierto al acercar la expresión *tà pollachêi diesparména* a *dià pollôn, hênds hekástou keiménou chorís*, de *Sofista* 253d 5-6, pero erróneamente considera a ambas como referencia a objetos sensibles ("Platons Ideenlehre und Dialektik im *Sophistes* 253d", *Phronesis* 24 (1979) p. 243).

ción de la dialéctica en el *Sofista* 253d 5-9. En el pasaje del *Fedro* lo importante no está en el tipo de entidades objeto de la reunión sinóptica⁹, sino en la operación misma, que consiste en la fijación de una característica única demarcatoria del objeto, del *hékaston*, sobre el que haya de discurrirse en cada caso. Mediante un acto de unificación conceptual se fija, podríamos decir, el "género" en el cual se incluye cada cosa, el *hékaston*, es decir, el miembro de la pluralidad dispersa; más exactamente, se fija una forma que lo caracteriza por así decirlo "esencialmente" en el sentido de que es definicionalmente relevante¹⁰. Repárese en el uso del *horizómenos* (265d 4) y, sobre todo, de la expresión *ho éstin horisthén* (265d 5-6), que muestran que lo que se busca es acotar qué es el objeto sobre el que hay que elaborar un discurso, es decir, lo que lo constituye como tal¹¹. Precisamente esta demarcación, este acotamiento, es lo que le permite a un discurso lograr claridad y consistencia¹². En los discursos de Sócrates, la característica única fijada, la *mía idéa*, fue la *manía*, dentro de la cual el *hékaston* que se cercó fue el amor, señalando así una nota de éste esencial o definicionalmente relevante. Platón no precisa el criterio que permite fijar esa característica¹³. Su hallazgo no constituye una definición propiamente tal, completa, sino sólo parcial.

El segundo modo de proceder es el reverso (*pálin*)¹⁴ del otro y

9. Sobre la naturaleza de aquello que constituye el dominio propio de la reunión y la división, cf. Moravcsik, J., *op. cit.*, quien defiende una explicación intensional, Cohen, S., "Plato's method of division", en Moravcsik, J. (ed.), *Patterns...*, pp. 182-91, quien propone una interpretación extensional, y Wedin, M., *op. cit.*, quien defiende una interpretación extensional, pero libre de las usuales dificultades.

10. Como hace notar con acierto Wedin, *op. cit.*, p. 213, aquí se trata de reunir un número de cosas dispersas bajo la forma única de manía divina, a fin de definir *cada cosa dispersa*, no a fin de definir la manía.

11. El verbo *horízzesthai* significa, más precisamente que "definir", acotar, delimitar un área en la que algo se halla, un "marking out by boundaries". Cf. Guthrie, W., *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge University Press, 1978, p. 428, n. 1, y De Rijk, L., *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*, Amsterdam, North Holland Publ., 1986, p. 127 y n. 3.

12. Para la nota de *saphés* como propia de un *hóros*, cf. Aristóteles, *An. Post.* II 13, 97b33.

13. Platón parece partir del mutuo acuerdo, de lo que es evidente para todos, como lo indica al comienzo de su primer discurso, 237c-d.

14. *pálin* significa aquí "inversamente", "en sentido inverso". No creemos que esté usado aquí con el significado que tiene muchas veces (como, por ejemplo, en 266a 4) de "nuevamente", "a su vez", indicando sucesión en el tiempo. Un pasaje paralelo al que estamos considerando, en el que *pálin* tiene inequívocamente el sentido de "inversamente" es el del *Sofista* 253c 1-3.

consiste en seccionar según formas. Las formas o características son aquí el criterio según el cual se divide. Pero, ¿qué es lo que debe dividirse según formas? Platón, por cierto, no lo explicita; *diatémnein* carece, en el texto, de un objeto directo expreso. Creemos justificado pensar que Platón omite el objeto intencionadamente, precisamente para indicar que aquí, al igual que en el caso de la reunión, no importa la naturaleza del objeto sino el tipo de operación conceptual. No se secciona en partes la característica única, la *mía idéa* obtenida antes¹⁵, ni el objeto cuya nota "esencial" se fijó; de lo que se trata es de hallar las características diferenciales que el objeto tiene respecto de todos aquellos que comparten el carácter común. Y esta distinción ha de hacerse conforme a las "articulaciones naturales", evitando incisiones azarosas o forzadas¹⁶. Creemos que reunión y división, en tanto operaciones conceptuales, están encaradas como procedimientos coordinados, que se requieren mutuamente, como sugiere ya el uso que hace Platón del dual *duoîn eidoîn*. Así, la reunión no debe considerarse como un momento inicial previo a la división en su conjunto, pero tampoco como un paso previo a cada una de las secciones que constituyen los pasos subsiguientes de una división¹⁷. Ambas se dan simultáneamente, porque el fijar una característica esencial o definitoria supone diferenciar esa característica, deslindándola de otras que le están más o menos emparentadas, y distinguir entre dos o más características implica agrupar objetos que la posean. Reunión y división consisten en fijar caracteres idénticos al tiempo que distintivos. Por debajo del procedimiento parece estar latente el criterio no definido, intuitivamente introducido, de "naturalidad". Pero Platón no indica cómo decidir en cada caso qué es lo "natural" conforme a lo cual hay que proceder¹⁸.

El procedimiento se recapitula brevemente hacia el final del *Fedro*: "dividir las cosas según formas y ser capaz de abarcar con una característica única cada cosa, una por una" (273e 1-3). En este pasaje hay tres puntos en los que conviene reparar: 1) se menciona primero la división

15. Como parece entender W. Guthrie, *op. cit.*, p. 428. Véase sobre este punto la acertada advertencia de De Rijk, *op. cit.*, pp. 127-128, n. 4.

16. Hackforth traduce por "articulaciones objetivas". Cf. *Político* 259d, 261a, 287c.

17. Cf. Wedin, M., *op. cit.*, pp. 213-14: Hackforth advirtió acertadamente, quizás por primera vez, la mutualidad de las dos operaciones en el *Sofista*. Pero hay evidencia de ella ya en el *Fedro*.

18. Cf. Moravcsik, J., *op. cit.*, p. 163. Wedin, *op. cit.*, sostiene que en el *Político* Platón ofrece una caracterización de lo que son clases naturales.

y luego la reunión (al igual, por lo demás, que en 266b 4); 2) la reunión se caracteriza claramente como un cercar, un abarcar (*perilambánein*) el objeto con una única característica; 3) el "dividir según formas" tiene un objeto explícito: *tà ónta*. Más adelante hallamos una nueva recapitulación del procedimiento: "se sea capaz de delimitar toda cosa por sí misma y, delimitándola, se sepa inversamente¹⁹ seccionar según formas hasta llegar a lo insecable" (277b 6-8).

Sócrates es un enamorado de las divisiones y reuniones, en tanto son ellas condiciones de posibilidad del discurso y del pensamiento. Este es seguramente el rasgo principal del procedimiento y no el ser una técnica de definición²⁰. Dividir y reunir supone la capacidad de "ver en unidad y en multiplicidad naturales", propia del dialéctico, cuyas huellas deben seguirse como si fueran divinas. También en el *Filebo* Sócrates se declara enamorado (16b 6) de un método que nos permite "examinar, aprender y enseñarnos mutuamente" (16e 3-4), venido de los dioses y transmitido a los hombres por divinos antepasados (16c 5-9). El meollo, como en el *Fedro*, está en la capacidad de discriminación de la unidad en la multiplicidad y de la multiplicidad en la unidad (15e 3-4; 18a 7-b 3). También en las *Leyes* se hace referencia al "método más seguro" como la capacidad "de mirar hacia una característica única a partir de cosas múltiples y semejantes" (965c 2-3). El consumado profesional en cada rama no sólo ha de poder mirar hacia la multiplicidad, sino tender también a la unidad y, conociéndola, subordinar todo a ella mediante una visión de conjunto (964a-966c).

Para comprender este proceso puede ser útil un pasaje de Aristóteles: "Es preciso, prestando atención a cosas semejantes y (específicamente) indiferentes, buscar primero qué poseen todas de idéntico (*tautón*); luego debemos buscar en cosas que son distintas (*eph' hetérois*) pero que se hallan en el mismo género que aquéllas y que son idénticas específicamente (*tautà tòi eídei*) entre sí, pero distintas (*hétera*) de aquéllas. Cuando en este segundo grupo se haya captado qué tienen todos sus miembros de idéntico (*tautón*), y de modo semejante en los demás grupos, debemos examinar, a su vez, si hay algo idéntico (*tautón*) en todos los rasgos que hemos escogido, hasta llegar a una expresión única

19. Me inclino a tomar aquí *pálin* también con el significado de "inversamente", pero el punto es discutible y admito que aquí podría estar indicando sucesión en el tiempo.

20. Trevaskis, J., "Division and its Relation to Dialectic and Ontology in Plato", *Phronesis* XII (1967) 2, pp. 128-29, sostiene que de los tres usos que, según él, Platón hace de la dialéctica, éste es el más importante.

(*héna lógon*). Esta será en efecto, la definición del objeto (*tou prógmatos horismós*)²¹. Si no se llega a una expresión, sino a dos o más, es evidente que lo que se buscaba no era uno sino más de uno" (*Segundos Analíticos* II 13, 97b8-15).

Este pasaje de Aristóteles parece detallar de manera sistemática lo que está indicado elípticamente en Platón como modo de hallar una definición general. Se advierte con bastante claridad la mutualidad del establecimiento de identidades y diferencias.

II

Vayamos a otros pasajes del *Fedro*. En un diálogo en el que se entrecruzan armoniosamente el tema del alma, el del amor y el de la retórica, la preocupación central parece ser la de fundamentar una "buena" retórica, una retórica filosófica con base racional, que persuada con la verdad, y cuya posibilidad ya anticipaba el *Gorgias*. En el *Fedro* como en otros diálogos, a Platón le interesa mostrar que la dialéctica es la base de sustentación de toda disciplina que pretenda ser ciencia²².

A lo largo del diálogo se sientan criterios básicos que permiten decidir sobre la corrección o incorrección de un discurso. Como ya lo señala claramente Sócrates al iniciar su primer discurso, antes de comenzar cualquier argumentación en la que esté involucrado el amor (el primer discurso argumenta que debe concederse favor al no enamorado de preferencia al enamorado), debe hacerse una delimitación (*hóros*) del amor, de su naturaleza y de su poder, para recién poder luego, poniendo la vista en esa caracterización y remitiéndose a ella, hacer un examen del posible provecho o perjuicio que pueda acarrear (237c-d). Por eso falló, ante todo, el discurso de Lisias, porque habló del amor sin haber dicho qué es, sin haberlo acotado o delimitado. El segundo error de Lisias fue la falta de orden de su discurso, que resultó un revoltijo de partes, y no un todo articulado y orgánico, como un animal²³. El amor es un "discutible", como "justo" o "bueno": bajo un

21. Para el significado de *prágma* en Aristóteles, cf. Hadot, P., "Sur divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque", en Aubenque, P. (ed.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980, pp. 310-11.

22. Esto resulta claro, por ejemplo, en el *Político*, donde se edifica la política como *téchne*.

23. Repárese en la correspondencia trazada entre el discurso como un organismo y la imagen del carnicero inexperto que no sabe seccionar adecuadamente su pieza.

nombre común encubre diversos significados. Al oír o pronunciar estos nombres disentimos acerca de aquello a lo que refieren, a diferencia de lo que nos ocurre con nombres tales como "hierro" o "plata"; éstos no son discutibles, en la medida en que, cuando ellos se dicen, todos pensamos lo mismo (263a-d)²⁴. Es preciso despejar los significados múltiples encubiertos por un solo término común. Un mismo nombre encierra en sí muchos nombres, porque lo nombrado por el nombre común encierra en sí una multitud de objetos. Esto resulta claro en 237d-238a: la característica propia del amor es la de ser un deseo, y la intemperancia es un tipo de deseo diferente de la sensatez. La intemperancia tiene muchos nombres (*polyónymon*) porque tiene muchos miembros y muchas formas (*polymelés kai polyeidés*)^{24a}, una de las cuales es el amor.

La delimitación del objeto es la primera exigencia de un discurso correcto. Sólo diciendo primero el *qué* podrá decirse *cómo* es algo²⁵. En el primer discurso de Sócrates se partió de una delimitación—no de una definición completa—del amor como deseo, basada sobre el común acuerdo acerca de su naturaleza. Por haber partido de una delimitación de su objeto el discurso pudo ofrecer claridad y consistencia, pero incurrió en un error, diríamos, de contenido al no explicitar la verdad acerca del amor. El discurso, en efecto, no explicitó correctamente todos los elementos propios del amor que lo distinguen de otros deseos²⁶.

La primera exigencia de un discurso correcto queda mejor precisada ahora: quien vaya a discurrir debe delimitar el objeto en su verdadera naturaleza: se debe conocer realmente *qué* es aquello sobre lo que se va a hablar (259c-260a). Pero conocer la verdad consiste en discriminar con exactitud tanto la semejanza como la desemejanza de las cosas (*tên homoióteta tôn ónton kai anomoióteta akribôs dieidénai* 262a-6-7)²⁷. Al deli-

24. Sobre la necesidad de ponerse de acuerdo no sólo en el nombre sino en lo significado por él, y ello a través de un *lógos*, cf. *Sofista* 218c. En *Político* 261e se señala que no hay que preocuparse en exceso por los nombres, y en 262d-e se subraya que el hecho de disponer de un nombre no implica que haya un *génos* que le corresponda. Cf., también *Leyes* XII 964a-b.

24a. Me aparto de Burnet, quien imprime *polymerés*.

25. La precedencia de la pregunta por el *qué* respecto de la pregunta por el *cómo* es un punto en el que Platón insiste desde los primeros diálogos y que se mantiene en toda su obra. Cf., por ejemplo, al inicio del *Menón*, la exigencia de contestar a la pregunta sobre *qué* es la virtud antes de responder si ella es enseñable o no lo es.

26. Para la estructura de los dos discursos de Sócrates puede verse con utilidad los esquemas hechos por Sinaiko, *op. cit.*, pp. 29-30 y 40-41.

27. Cf. Hackforth, *op. cit.*, p. 129, quien señala bien cómo en este pasaje se está presentando la verdad.

mitar el amor encuadrándolo como *manía* se estuvo, por un lado, en lo cierto, pero, por otro, se cometió un error: se tomó a la locura en bloque como algo simple (*haploûn*) y como mal. Si así fuera, si la locura fuese algo simple y además malo, el discurso habría sido enteramente correcto, desde el momento en que satisfacía requisitos formales. Pero ocurre que, lejos de ser en su conjunto un mal, hay muchos bienes, y los mayores, que proceden de ella. La locura no es una unidad simple, indiferenciada, sino que encierra en sí, sin perder su unidad, una multiplicidad. No discerniendo esa multiplicidad, se la ha tomado sólo como unidad y, por añadidura, se le ha aplicado una segunda denominación, llamándola "mala". El error es semejante al que comete Protarco al principio del *Filebo*²⁸. Todo placer, sin duda, en tanto placer es semejante a todo placer, es decir, es semejante a sí mismo. Todos los placeres tienen un elemento idéntico (*tautón*): ser placeres. Pero ello no autoriza a tomarlos simplemente como un bloque, sin advertir que sólo en un respecto son idénticos y que, *por ello*, son también desemejantes entre sí. Si es así, si sólo en un respecto son lo mismo y no son lo mismo en otro respecto, nada autoriza a darles a todos un único y segundo nombre y decir que, a pesar de sus desemejanzas, son todos ellos buenos. La falsa generalización en la que se incurre se ve con mayor claridad en el ejemplo de los colores o de las figuras que Sócrates refiere a continuación. Todos los colores comparten el ser colores y a todos les doy el mismo nombre. Pero ello no da derecho a aplicarles a todos otra denominación, puesto que en ellos se da no sólo la desemejanza sino aun la contrariedad, como ocurre con el negro y el blanco (12c-13b). Afirmar que todos los placeres son semejantes y que ningún placer es diferente de otro "es propio de gente débil y novata en el arte de razonar (*perí lógous*)" (13c6-d1).

Otro ejemplo claro de este error aparece en el libro V de la *República* en la sección en la que Sócrates argumenta a favor de la inclusión de mujeres en la clase guardiana de la ciudad saliendo al encuentro de posibles objeciones que podrían hacérsele²⁹. La primera objeción que debe enfrentar es la siguiente: si a naturalezas iguales hay que asignar iguales tareas, y si mujeres y hombres tienen diferentes naturalezas, no

28. Cf. Crombie, I., *Análisis de las doctrinas de Platón*, trad. cast., Madrid, Alianza, 1963, vol. II, pp. 354-62, quien hace una excelente explicación de lo que él llama "la falacia de Protarco".

29. Sobre este argumento nos hemos ocupado en un trabajo anterior, "Justicia y género en Platón, *República* V", *Hiparquia* I(1988) 35-42.

es admisible que se les asignen iguales tareas. Es éste un argumento erístico, porque no basta con decir que mujeres y hombres tienen naturalezas diferentes, sino que debe aclararse en qué respecto (*prós ti*) son diferentes. Decir que hombres y mujeres deben cumplir tareas diferentes en la ciudad por tener naturalezas diferentes es tan falacioso como decir que calvos y peludos, por tener naturalezas diferentes, deben cumplir tareas diferentes. El error del argumento reside en aferrarse a los meros nombres sin atender a su significado. Al decir "mismas tareas" y "naturalezas diferentes" se están tomando "mismo" y "diferente" de modo absoluto (*pántos*) e indiscriminado, en lugar de tomarlos teniendo en cuenta el tipo de identidad o de diversidad de que se trata y con respecto a qué (*prós ti*) ellas se dan (454c-d). Las diferencias en la constitución biológica no tienen que ver con las ocupaciones ni artes relativos a la organización de la ciudad. El ordenamiento que Sócrates propone y que es *katà phýsin* está sustentado en un argumento dialéctico, cuyo criterio es el discernimiento según formas naturales (453e-456c)³⁰.

La exacta discriminación de semejanza y desemejanza es el solo medio para no correr el riesgo de caer en el engaño. Tanto más difícil será advertir la diferencia entre dos cosas cuanto más vecinas éstas sean, así como será más difícil advertir la semejanza cuanto más alejadas las cosas estén. De donde el engaño se da con mayor facilidad en aquello que difiere (*diaphérousin* 261e7) poco.

Esto último puede acercarse con utilidad a un pasaje de los *Tópicos* de Aristóteles: "Las diferencias deben examinarse en sus relaciones mutuas tanto en los géneros mismos... y también de un género a otro cuando ellos no están demasiado separados... pues cuando los géneros están muy separados las diferencias son del todo obvias" (I 16, 108a1-6). "La semejanza debe examinarse en cosas que pertenecen a géneros distintos... En particular debemos ejercitarnos con géneros muy separados; porque en los otros casos podremos captar sinópticamente las semejanzas (*tà hómoia synorân*) más fácilmente. Debemos también examinar cosas que están en el mismo género, para ver si todas ellas tienen un atributo idéntico (*tautón*), por ejemplo, hombre, caballo y perro; pues son semejantes en la medida en que poseen un atributo idéntico" (I 17, 108a6-17).

La semejanza supone la compartición de algo idéntico pero, al

30. Disentimos con la interpretación que de este pasaje hace Stenzel, J., *op. cit.*, p. 49.

mismo tiempo, la distinción, la alteridad entre los semejantes³¹. Por lo demás, la semejanza nunca se da en un sentido absoluto, sino siempre con respecto a algo (*prós ti*). La semejanza cuanto la desemejanza se dan entre cosas que son en un respecto las mismas y en otro respecto distintas. Ser semejantes, así como ser desemejantes es ser simultáneamente mismas y otros. De ahí que podamos decir que semejanza y desemejanza resultan del entrecruzamiento de identidad y alteridad, de *tautón* y *tò héteron*. Y también del entrecruzamiento de unidad y multiplicidad, porque en lo que tienen de idénticos los semejantes constituyen una unidad y en tanto hay alteridad dentro de esa unidad son múltiples. El problema de la convivencia de unidad y multiplicidad que está en juego en el *Fedro* se analiza en el *Parménides* y se retoma en el *Filebo*.

Es importante advertir cómo en el *Fedro* se ha producido ya un desplazamiento cuando de señalar el qué de algo se trata. En efecto, en los diálogos tempranos y en los medios, la pregunta ¿qué es X? espera como respuesta la indicación de una característica única común a una cantidad de instancias, característica en virtud de la cual todas esas instancias constituyen una clase y reciben un mismo nombre, trátase de virtudes, abejas o figuras. Lo que interesa es hallar lo idéntico, es decir, aquello cuya compartición hace que múltiples cosas sean semejantes entre sí³². En el *Fedro* ya está claro que esto, si no incorrecto, es insuficiente, punto en el que insisten los diálogos tardíos. "Definir" supone determinar la característica relevante que un objeto posee en común con otros pero, simultánea y fundamentalmente, todas las características diferenciales que separan a lo que se quiere definir y lo acotan, distinguiéndolo de todos sus semejantes. Así, la delimitación de un objeto implica tanto una unificación —determinación de lo relevante "esencialmente"— como una distinción o discriminación —determinación de lo diferente—, único modo de evitar las falsas generalizaciones. Para poder llevar a cabo correctamente esta operación es preciso tener la capacidad de discernir *kat' eíde* la verdadera naturaleza de la realidad. En el *Sofista* lo propio de la dialéctica es "el dividir según géneros y no tomar a la misma forma por una diferente ni a la que es diferente por la misma" (253d 1-2). Y el saber discernir por géneros consiste en saber "en qué modo cada una y todas las cosas pueden comunicarse y en qué

31. Para una definición de "semejante", cf. *Parménides* 148a-e y *Arist.*, *Top.* I 17, 108a17.

32. Cf. por ejemplo, *Eutifrón* 6d-e, *Menón* 72bss.

modo no" (253e 1)³³.

Queremos llamar la atención ahora sobre un último pasaje del *Fedro* en que Platón indica cómo debe procederse cuando se quiere mostrar la naturaleza de algo: "¿No es así como debe reflexionarse sobre la naturaleza de cualquier cosa? En primer lugar, examinar si es simple o multiforme (*haploûn è polyeidés*) aquello sobre lo que queremos tener un conocimiento científico y tener la capacidad de hacer que los demás lo tengan. Luego, si es simple, examinar sus capacidades: cuál es la que tiene por naturaleza para obrar y respecto de qué y cuál la que tiene para recibir una acción y por obra de qué. Y si tiene varias formas, tras haberlas enumerado (*taûta arithmesámenon*), examinar en cada una de ellas tal como se hizo en la unidad, qué puede ella hacer por naturaleza, y con cuál de ellas, y qué acción puede recibir, en qué y por obra de qué" (270c10-d7). Estos pasos son fundamentales, y sin ellos el método sería como un andar a ciegas. Se debe mostrar con exactitud (*akribôs* : 270e3) la naturaleza de aquello a lo que vaya a aplicarse un discurso. En el caso del alma, que es lo que aquí está en cuestión, es preciso que se haga ver con toda exactitud (*pásei akribeiai* : 271a5) si ella es una y homogénea, o si, como el cuerpo, es multiforme. Luego habrá que examinar sus capacidades de actuar y de recibir una acción y ello sobre qué y por obra de qué. Y, por fin, discernidas las almas y discernidos los distintos tipos de discursos, habrá que acomodar almas y discursos, ensamblando naturalezas compatibles. Esta necesidad de discernir tipos de almas y tipos de discursos se reitera una línea más abajo: quien vaya a ser orador debe conocer cuántas formas (*hósa eíde*) de alma hay. Debe hallar cuántas y cuáles ellas son (*tósa kai tósa, kai poía kai poía*). Luego de discernidas estas formas, habrá que hacer lo propio con los discursos: discernir cuántas formas hay de ellos y cuál es cada una (*tósa kai tósa éstin eíde, toiónde hékaston*) (271d1-5).

Hay en este pasaje un elemento importante: la insistencia en la necesidad de hacer una enumeración de todas las formas de un objeto dado (en este caso, almas y discursos) y, unida a ella, la insistencia en hacerlo con exactitud. Lo que está en juego aquí es, creemos, la exigencia de hallar la cantidad determinada, que es precisamente lo que se persigue en el *Filebo* cuando se declara que es preciso hallar todos los

33. Para la estrecha relación entre el dividir por formas y el deslinde de semejanzas y de diferencias, Cf. *Político* 282a-c, donde se establece, además, una relación entre este proceder y el modo de acceso a la medida.

intermediarios entre el límite y lo ilimitado, entre la unidad y la multiplicidad. En el *Fedro*, de modo quizá larvario, parece estar afirmada la necesidad de hallar el número preciso o exacto para poder delimitar con precisión la naturaleza de un objeto, cualquiera sea. En el *Filebo* el hallazgo del número exacto de intermediarios, es decir, el hallazgo de la cantidad determinada, parece ser la clave del éxito de un método que aspire a llevar a un saber riguroso³⁴.

III

En el *Sofista* y en el *Político* Platón pone en práctica y hace una amplia exhibición de un procedimiento de división dicotómica, cuyo fin primario es la definición. Mucho se ha discutido sobre este método, desde que Stenzel y sus partidarios identificaron la división con la dialéctica "última" o "descendente", cuya descripción aparece en el *Sofista* 253d1-e2. Recientemente se han levantado sólidas objeciones contra esta identificación, que no halla un apoyo textual claro³⁵. En lo que interesa a este trabajo, no deja de llamar la atención que tanto quienes afirman esa identificación como quienes la niegan, en su casi totalidad acercan el pasaje 265-266 del *Fedro* a la división dicotómica como método de definición. Sin embargo, creemos que ese acercamiento o esa correspondencia no es tan claro ni tan obvio como pretende Stenzel³⁶. En primer lugar, en el *Fedro* hay una aplicación informal y vaga del método. No aparecen dicotomías, no al menos dicotomías a la manera del *Sofista*: el método puesto en juego en el *Fedro* no involucra el rechazo sucesivo de un lado de la dicotomía, sino que se siguen las dos ramas. Además, el procedimiento del *Fedro* no se ajusta a las "reglas" sentadas en el *Político*³⁷. En segundo lugar, el propósito del método en el *Fedro* no es definir, no al menos en el sentido del *Sofista* y del *Político*, sino posibilitar

34. Cf. los numerosos pasajes del *Filebo*, además de la famosa definición del método en 16d-17a, en los que se insiste en la necesidad de determinar la cantidad, por ejemplo, 17b7-8, 17c11-12, 17e3-5, 18a-b, 19b3, 23d2-3.

35. Cf. Trevaskis, *op. cit.*, Gómez Lobo, A., "Plato's Description of Dialectic in the *Sophist* 253d1-e2". *Phronesis* 22 (1977) 29-47, y "Dialectic in the *Sophist*: A Reply to Waletzki", *Phronesis* 26 (1981) 80-83, Wedin, M., *op. cit.*

36. *op. cit.*, p. 106.

37. Para un esquema de estas "reglas", cf. nota introductoria a la edición y traducción del *Político* hecha por A. Dies, *Platon, Le Politique*, París, Les Belles Lettres, 1960, pp. xviii-xx y De Pater, W., *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Fribourg, Ed. St. Paul, 1965, pp. 45-46.

la corrección del discurso y del pensamiento. En tercer lugar, en el *Fedro* no se insiste especialmente, como en los diálogos posteriores, en la división, sino que ambos momentos, reunión y división, parecen tener igual peso³⁸.

Creemos que en el *Fedro* Platón no está comprometido tanto en la exhibición y caracterización de un procedimiento lógico de análisis conceptual cuyo fin es la definición, es decir, la explicitación del significado de un término a través de la articulación y clasificación de todas las nociones en él involucradas, sino que lo que le interesa es acentuar una destreza o capacidad de discernimiento según formas que respete la articulación natural u objetiva de la realidad. Es éste el carácter propio y esencial de la dialéctica según la descripción, más compleja sin duda, que de ella hace Platón en el *Sofista* 253d 1-e 2. En el *Fedro* la capacidad dialéctica es la base necesaria e imprescindible para garantizar la viabilidad de una retórica filosófica.

IV

Para concluir, deseamos hacer una observación a propósito de la relación que, a nuestro juicio, existe entre división dicotómica y dialéctica. La cuestión, por su importancia, exigiría un desarrollo que excede los límites del presente trabajo; nos conformaremos aquí con dar sólo algunas indicaciones generales, pasibles de una ulterior elaboración³⁹.

División y dialéctica comparten, por cierto, una serie de rasgos, que son los que han llevado a identificarlas: en una y otra es preciso ver en unidad y en multiplicidad, distinguir lo mismo de lo otro; en una y otra es preciso dividir o discriminar por formas. Y es innegable que estos dos

38. Trevaskis, op. cit., p. 119 que debe entenderse que la dialéctica tiene un sentido independiente y por encima de la división, especialmente por las dudas expresadas por Sócrates acerca de la conveniencia de llamar dialécticos a quienes practican el método de reunión y división. Hackforth, op. cit., p. 134, n. 4, por su parte, sostiene que la desconfianza expresada por Sócrates no concierne a la conveniencia del nombre "dialéctico" aplicado al filósofo verdadero, sino que refleja la advertencia por parte de Platón de que el carácter fructífero de su *novum organon* aún debe ser probado por la práctica. Que el método de la dialéctica lleve a veces a inconducencia o error —agrega Hackforth— se reconoce en *Filebo* 16b.

39. Hemos ofrecido un desarrollo preliminar de esta cuestión en un trabajo anterior, presentado al Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía (Córdoba, Argentina, 1987), con el título "División y dialéctica en Platón".

ragos constituyen la médula de la dialéctica. Pero mientras que la división es un procedimiento lógico de análisis conceptual que permite despejar ambigüedades y arribar a una definición a través de la articulación de nociones, la dialéctica es la capacidad de discernimiento de la estructura inteligible, constituida por un plexo de intrincadas relaciones, mucho más complejas que las que se dan entre géneros y especies subordinadas. Tal como está caracterizada en el *Sofista* y en el *Político*, la división dicotómica parece estar encarada por Platón como un método propedéutico, como una ejercitación imprescindible para llegar a la facultad dialéctica. En la medida en que el método de división distingue, clasifica y ordena nociones, se vuelve un instrumento inapreciable para entrenar a la mente y la abre para que pueda acceder a la aprehensión de la estructura inteligible. Lo inteligible es un plexo relacional, que la dialéctica debe aprehender; el método que entrena en el discernimiento de relaciones será, pues, el que se ajusta para preparar a la dialéctica. La concepción del ser presente en los diálogos medios exigía como disciplinas propedéuticas a las matemáticas, que, en la *República*, aparecen como preludio de la dialéctica. En los diálogos tardíos, respondiendo a una nueva concepción del ser como relación, la dialéctica aparece como coronación de un método lógico de análisis y establecimiento de relaciones. La dialéctica es la coronación de un largo ejercicio, de una práctica sostenida que, para decirlo con palabras de la *Carta VII*, permite al alma ver por sí misma⁴⁰. Si la destreza dialéctica es el resultado que obtiene una naturaleza bien conformada después de un largo entrenamiento lógico, la correcta aplicación del método lógico, a su vez, depende de la posesión de la destreza dialéctica. La aprehensión intuitiva de la naturaleza de lo inteligible y del plexo relacional que la constituye es resultado de un ejercicio metódico y es también condición de posibilidad de la aplicación de un método correcto que garantice la validez de toda disciplina. La retórica, en el caso del *Fedro*.

CONICET y Universidad de Buenos Aires

40. *Carta VII* 341c-d, 344b-c. Platón insiste en diversos pasajes sobre la necesidad del ejercicio y del largo rodeo para acceder a la verdad. En el *Fedro*, cf. especialmente 273e-274a.

ABSTRACT

This paper considers the Platonic characterization of dialectic in the *Phaedrus*, in connection with the definition found at the *Sophist* 253b-254a and in the *Philebus*, and anticipated briefly in the Republic V. It is the intellectual skill which enables to discern *kat' eide*, i.e. precisely grasping similarities at the same time as differences. Collection and division are simultaneous and complementary operations. They allow to detect similarities and differences, which are the result of the interweaving of sameness and otherness, one and many, limited and unlimited.

HOBBES, JACOBO I Y EL DERECHO INGLES*

Renato Janine Ribeiro

En Inglaterra a comienzos del siglo XVII la oposición política entre el rey y el Parlamento se traduce en el plano jurídico por el conflicto entre la jurisdicción de la Equidad y la de la Common Law, o sea, entre un derecho de inspiración romana y el derecho consuetudinario. Esta oposición desempeña un importante papel en el pensamiento de Thomas Hobbes.

En verdad, Inglaterra redhibió¹ tempranamente el derecho romano ya a fines del siglo XII, es decir, apenas un siglo después de iniciados en la Universidad de Bolonia los estudios que redescubrieron en Occidente las leyes de Roma. Esta precocidad está asociada a la centralización del Estado efectuada por Enrique II después de las guerras civiles. En el siglo XVI, por lo tanto, el derecho romano está plenamente integrado en la *law* inglesa y ya sufrió evoluciones que lo desfiguran a tal punto que no se reconoce la deuda inicial. Esto se debió a que su aplicación dependía de la *legal profession* - abogados y jueces que componían una especie de hermandad, orden o corporación que hablaba una lengua particular en las cortes de justicia (el *law French*). Como se sabe, en la *common law* las leyes no están codificadas y lo más importante no es la *lex scripta* sino la costumbre o tradición. Mejor dicho, la ley puede transcribirse (tal es el caso de las sentencias judiciales anotadas en los *Year-Books*: resúmenes anuales de los procedimientos judiciales durante la Edad Media) pero, si es ley, no se debe a que esté escrita pues lo escrito es sólo un registro, tanto en el tribunal como en la *High Court of Parliament* en la que se ejerce la suprema autoridad del reino: la del

Ponencia leída en el *Simposio Thomas Hobbes (1588 - 1988)*, organizado por la Fundación Ortega y Gasset Argentina y el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), Buenos Aires, octubre de 1988. En algunos puntos retomo ideas desarrolladas por mí en *Ao Leitor sem Medo - Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, San Pablo, editora Brasiliense, 1984.

1. Para usar el término que se hizo célebre a partir de la *receptión* del derecho romano en los tribunales del Santo Imperio a fines del siglo XV.

King-in-Parliament.² Recordemos también que no existe una escuela de derecho - invención del siglo XVIII - y los aprendices de abogados deben hospedarse en Londres en alojamientos especiales (*Inns of Court*); asistiendo diariamente a las sesiones de los tribunales y discutiéndolas después con sus *seniors* durante las comidas aprenderán a manejar la *law of the land*. Este término sintetiza muy bien un sistema legal que es tanto del país (Inglaterra) como de la propiedad agraria: abogados son los *gentlemen* y, por lo tanto, son parte de la *gentry*, de esa pequeña nobleza agraria que será el gran sostén de la política inglesa suministrando tanto los cuadros de la administración local (los "jueces de paz") como los diputados para la Cámara de los Comunes. En suma, es imposible estudiar el derecho inglés sin relacionarlo inmediatamente a la política.

Pero en torno al 1600 un conflicto de importancia divide los rumbos del derecho inglés (aunque la investigación actual pruebe que fue una exageración considerar que se corrió el riesgo de una segunda recepción del derecho romano en Inglaterra, los contemporáneos lo temieron mucho y también recelaron de lo que estaría asociado a dicha recepción: el absolutismo regio que se expresa en el principio *quod principi placuit habet vigorem legem*). Francis Bacon, canciller del reino, argumenta en favor del rey Jacobo I: es preciso sistematizar la ley (reducirla a código), simplificarla, hacerla coherente y accesible a todos (lo que significa escribirla en inglés y no en *Law French*); en resumen, esas medidas implican someter la ley a la interpretación del rey y desligarla de la profesión jurídica, es decir, de la cofradía de abogados y jueces. En nombre de ellos y de los Comunes en el Parlamento, Sir Edward Coke - juez despedido por el rey - toma la defensa de la *common law* identificándola con la libertad que es atributo por nacimiento (*birthright*) del súbdito inglés. Releyendo la historia antigua nacional al modo de los *antiquarians*, Coke ve ya en la Magna Carta el derecho a la libre competencia económica, la prohibición de monopolios comerciales, el derecho de los contratos. Su espíritu no-histórico - que todavía hoy indigna a muchos historiadores serios - permite que la tradición abarque las necesidades económicas del presente y que la *common law* sirva al liberalismo y al capitalismo.

La brillante solución de Coke elimina de la *common law* el arcaísmo

2. El rey en el Parlamento hace las leyes con el concurso de las dos casas y da remedio a las quejas y agravios que le traen los representantes del reino. Su autoridad es superior a la del simple rex o rey fuera del Parlamento.

de espíritu. Un ejemplo crucial de esto es el hecho de que la *common law* no reconocía la figura del contrato, disolviéndolo en dos compromisos sin enlace intrínseco ni reciprocidad (la obligación de A a entregar determinado bien no condicionaba la obligación de B a pagar por aquél, de modo que en caso de infracción contractual cabían dos acciones separadas de resultado incierto). De esa forma la jurisdicción que en el siglo XV dió fuerza a los contratos fue la del Canciller, que presidía el tribunal de la *equidad*. "Guardián de la conciencia del rey", el canciller - generalmente un obispo - se inspiraba en la filosofía escolástica y en la religión para dar remedio a agravios para los cuales la *common law* no tenía una solución justa. Esto a veces implicaba ordenar que la parte victoriosa en una acción según el derecho consuetudinario no se beneficiase con la sentencia proferida, si el Canciller la consideraba manifiestamente injusta. Por lo tanto, contra el formalismo y los tecnicismos del derecho más o menos nativo, el Canciller hacía valer la intención de las partes - la *intención*, figura cristiana por excelencia - que en el contrato se expresaba en la *bona fides*. Aun cuando no hubiera existido un "contrato" la intención de firmarlo le daba validez. Esto quiere decir que si la *common law* no hubiese absorbido el derecho de los contratos (con Coke), toda esa parte del derecho, esencial para el desarrollo del capitalismo, habría dependido del arbitrio del rey; y como el rey distribuía y vendía monopolios comerciales, la libre competencia económica habría quedado seriamente comprometida y, con ella, el despegue de Inglaterra. Tiene razón Holdsworth, el historiador del derecho, al afirmar que la *common law* no corrió el riesgo de ser suprimida, pero si ella no hubiera tenido un triunfo tan grande sobre el derecho romano (y el consecuente despotismo) la hegemonía burguesa no se habría consolidado en Inglaterra y esta hubiera ingresado en el siglo XVIII tan atrasada como lo estaba a comienzos del XVII. Esto fue, precisamente, lo que estuvo en juego entre Bacon y Coke.

Thomas Hobbes se sitúa, en lo que se refiere a política, del lado de Bacon de quien fue secretario y traductor. Su lectura de la *lex* se aproxima a la que Bacon hace del derecho romano; su teoría de la soberanía es un desarrollo del principio de *quod principi placuit*, o mejor aun, de lo que ese principio significaba para sus contemporáneos³;

3. Conviene recordar que en Roma ese principio significaba inicialmente que también la voluntad del príncipe sirve para dar fuerza a la ley, queriendo decir que se la equipara a los demás medios para legislar (como ser, el voto popular o el voto senatorial). En la lectura moderna el principio significará que únicamente la voluntad del príncipe tendrá fuerza de ley.

contra la doctrina tomista de la ley, que la fundamenta en la *iustitia* de lo que en ella está enunciado, Hobbes entiende - con Guillermo de Occam - que se basa en la voluntad del príncipe o soberano. De esta oposición - y de la defensa que hace de los poderes soberanos - podríamos concluir que Hobbes se ubica del lado del rey. Esto es cierto en lo que se refiere a sus simpatías personales; pero después de la ejecución de Carlos I se somete a Cromwell - y, según parece, no lo hace por oportunismo puesto que lleva una vida retirada mientras dura la República. ¿No será, entonces, que Hobbes siguió su propio camino filosófico y político que no coincide exactamente con el de ningún grupo social o político de la sociedad en que vivía?

Examinemos la cuestión de los impuestos. Se trata de un problema fundamental y junto al problema de la religión constituyen los dos ejes de la revolución inglesa. Dicho sea de paso, la revolución inglesa difiere de la francesa de 1789 porque, en esta última, todo es cuestionado desde el comienzo en los cahiers de doléances; por el contrario, en 1640 en Inglaterra existen instituciones políticas y sociales mejor definidas que en Francia en vísperas de la revolución. A comienzos del siglo XVII se precipita en Inglaterra una fuerte crisis de las finanzas estatales. El rey necesita dinero y se lo solicita a un Parlamento recalcitrante que se niega a dárselo. Esto lo lleva a crear impuestos no parlamentarios que son, debido a ello, de legalidad dudosa e impopulares. Retomando la tradición medieval, Coke insiste en que el rey debe vivir de recursos propios (*of his own*), o sea, de las tierras que son su dominio (*royal demesne*) y que también debe ahorrar y administrar bien su hacienda. Todo impuesto - recuerda la tradición constitucional inglesa - es excepcional, extraordinario y debe ser votado cada vez. El impuesto es una transferencia de la propiedad de un súbdito al rey; sin un voto previo, equivaldría a una confiscación.

Ahora bien, nos encontramos ante una paradoja: el rey ideal de Coke debe vivir de recursos propios; por lo tanto, no precisaría un Parlamento, cuya incumbencia exclusiva y única es la de autorizar impuestos. Pero Coke quiere que haya un Parlamento; por lo tanto elabora un mito⁴ que en la práctica tornaba al Parlamento no sólo necesario sino también regular en las negociaciones con el rey en asuntos de dinero y de leyes.

4. Recordando a Christopher Hill, quien en su *Intellectual Origins of the English Revolution* [1965] brillantemente definió a Sir Edward Coke como "myth-maker". Coke no estaba simplemente equivocado ni era un mal historiador (como piensa Pocock) - Coke *creó* mitos.

Coke sintetiza así su concepción:

*"In the time of want and dearth, (as it now is) costly apparell diet, and lady vanity is to be abandoned".*⁵

La economía se articula con la moral y, en su crítica al ministro Buckingham, el diputado pide que Carlos I abandone a Doña Vanidad tal como un hombre casado renuncia a su amante - ciertamente, para preservar a la esposa legítima que, en el caso del rey, es la *respublica*.

¿Cómo se sitúa Hobbes con respecto a la cuestión impositiva? Si el rey es soberano, no existe propiedad que no sea de él: todo es *his own*. Por lo tanto, Hobbes va más lejos aún que los propios reyes que cuando pedían dinero lo justificaban con argumentos excepcionales - la urgencia, la *necessitas*, causas externas de las cuales la más evidente era una guerra exterior. No aprecia - y así lo afirma - los gastos exagerados, ni la existencia de favoritos, ni frivolidades, pero tampoco acepta la idea de dieta. *"The Public is not to be dieted"*⁶, pues un régimen alimenticio infligido al Estado sólo puede matarlo de inanición. El Estado debe estar siempre en expansión; por lo tanto, no puede ser frugal. En síntesis, nada puede restringir los gastos regios por parte de los súbditos.

Un punto merece nuestra atención: la *majestad* del poder que para Fortescue residía en el lujo, en los caballos y en las joyas,⁷ según Hobbes no está en esas apariencias sino en el poder del soberano como *representante* de sus súbditos. La majestad abandona los oropeles para tornarse constitutiva de la propia relación de poder. Debemos evitar la lectura que insiste en un Hobbes monárquico, para ver en él al teórico de la soberanía más que al del mero absolutismo. Así, Hobbes explica por qué el rey no ha de empobrecer a los súbditos: haciéndolo se empobrecería a sí mismo porque todo lo de ellos es de él, o mejor dicho, ellos y todo lo de ellos *son él*. Vemos bien aquí cómo la soberanía proviene de

5. ["En tiempo de necesidad y escasez (como ahora) dieta de atavío costoso, y dona vanidad debe ser abandonada"]. Discurso pronunciado en los Comunes el 5 de agosto de 1625, citado por Stephen D. White, *Sir Edward Coke and "The Grievances of the Commonwealth"*, 1625-1628, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1979, p. 210.

6. ["Lo público no puede ser sometido a dieta"]. *Leviathan*, cap. 24, p. 125 de la edición de 1651.

7. Sir John Fortescue, *The Governance of England* (1471-1476), cap. VI, cit. en Dunham y Pargellis, *Complaint and Reform in England, 1436-1714*, Nueva York, Octagon Books, 1968, p. 60.

la representación. Así se excluye toda noción de que la relación súbditos-soberano sea de *alteridad*, como era en la doctrina medieval y cockeana del impuesto, tornándose en relación de *autorización* (*Leviathan*, cap. 16) y de representación. El modelo de relación de alteridad era la idea medieval de que un casamiento unía al papa con la Iglesia, al obispo con la diócesis, al rey con su corona o con la *respublica*⁸. Pueden cambiar los "novios" en esas nupcias políticas, pero la idea seguirá siendo la misma: hay un protector y una protegida (de género femenino); existe un oficio que es ocupado temporariamente por alguien cuyo poder *de facto* es tan grande que necesita ser limitado *de jure*. Y la limitación se hace mediante el recurso al derecho romano según el cual los incapaces, como el menor o la mujer (*minor perpetua*), necesitan la protección ejercida por un tutor. El poder no es propiedad de su ocupante; es un servicio u oficio o deber de protección que se modela según la paternidad o el casamiento. El tutor ejerce el poder para bien del protegido, cuyos bienes tiene que respetar preservándolos de cualquier abuso, asegurándoles también su uso y los frutos de su uso, y recibiendo para sí únicamente una compensación adecuada a sus encargos y penas. Debido a esto el mal tutor o el mal rey (i.e. el tirano) pierde su derecho y puede legítimamente ser depuesto - lo que no quiere decir que pueda suprimirse el oficio de *rex*: se castiga al ocupante pero se preserva el cargo (así en 1642 el Parlamento hará la guerra al rey - con minúscula - en nombre del Rey - con mayúscula - problema que llevó a Kantorowicz a escribir su notable *The King's Two Bodies*). Adquiere sentido así la frase de Coke: abandonar a Lady Vanity significa separarse de los favoritos y retornar al casamiento legítimo de Jacobo con el reino, y no con Buckingham.

La concepción de la realeza como un estado distinto del estado de los súbditos es común tanto a los *common lawyers* como a los reyes Estuardo. Ya vimos que Hobbes no está de acuerdo con ella. Queriendo disuadir a Carlos I de la tentación por el despotismo el futuro jefe revolucionario John Pym afirmaba en 1628:

"if those liberties [las que tradicionalmente son del súbdito] were taken away there should remain no more industry, no more justice, no more courage; for who will contend, who will endanger himself for that which is not his own? [...] if those liberties were

8. Este punto lo desarrolla Kantorowicz con respecto a Lucas de Penna (1320-ca.1390) en *The King Two Bodies*, Princeton, P.U.P., 1957, pp. 214-218.

*taken away there would remain no means for the subjects, by any act of bounty or benevolence, to ingratiate themselves to their sovereign... The hearts of the people, and their bounty in Parliament, is the only constant treasure and revenue of the Crown, which cannot be exhausted, alienated, anticipated, or otherwise charged and encumbered."*⁹

En el otro extremo, dice el rey Jacobo I en 1610 hablando al Parlamento:

*"Duetie I may iustly claime of you as my Subiects; and one of the branches of duetie which Subiects owe to their Soueraigne, is Supply: but in what quantitie, and at what time, that must come of your loves."*¹⁰

Los reyes Estuardo siempre presumen la alteridad - Jacobo I en tratados y largos discursos, empeñado en explicar a los súbditos cómo entiende él su relación con ellos (este monarca se figuraba como un maestro de escuela)¹¹; su hijo Carlos I lo hacía en discursos irritados, breves, detestando profundamente la elocuencia en la cual ve cosa de asambleas, demagogos y rebeldes. En 1628 dice al Parlamento:

9. ["si se suprimieran esas libertades no quedaría industria, ni justicia ni coraje; pues quién competiría, quién se arriesgaría por lo que no es suyo? ... si se suprimieran esas libertades los súbditos se quedarían sin medios para congraciarse con sus soberanos por medio de un acto de generosidad o benevolencia... Los corazones de la gente, y su benevolencia en el Parlamento, es el único ingreso y tesoro constante del que dispone la Corona, que no puede ser agotado, alienado, anticipado ni cobrado de otra manera o gravado"]. En J.P. Kenyon, *The Stuart Constitution - Documents and Commentary*, Cambridge, C.U.P., 1966, p. 18. El subrayado es mío.

10. ["Yo puedo con justicia reclamarles a vosotros, que sois mis súbditos, vuestros deberes; y una de las ramas del deber que los súbditos deben a su Soberano, es el suministro: pero de vuestro amor depende la cantidad y el momento"]. *The Political Works of James I, reprinted from the edition of 1616*, New York, Russell and Russell, 1965 (a su vez, reprint de 1918), p. 317. Se trata del "Speech of 1609", pronunciado el 21 de marzo de 1610 pero que en la Inglaterra de la época, por comenzar el año en el día de Nuestra Señora (25 de marzo), todavía se fechaba como 1609.

11. En los discursos del rey la disposición a enseñar está siempre presente; se valoriza la figura del maestro más de lo que socialmente lo era en la época y el embajador de España llega incluso a lisonjear a Jacobo I comparando el latín del rey al de un maestro en artes y el suyo al de un hidalgo. Comparación brillante - comenta Akrigg - porque ni un embajador en mil hubiera tenido la finura del español al percibir que esa observación, insultante para cualquier otro monarca, secretamente agradaría a Jacobo. Véase *Jacobean Pageantry*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, p. 324.

"These times are for action; I will use but few persuasions, for if to maintain (...) the true religion, the laws, liberties of this State, and the just defence of our true friends and allies, be not sufficient, no eloquence of men or angels will prevail."

Debido a eso ocurre que:

"wherefore if you (which God forbid) should not do your duties in contributing what this State at this time needs I must in discharge of my conscience use other means which God hath put into my hand to save that that the follies of particular men may otherwise hazard to lose."¹²

En la conciencia del rey, por lo tanto, está el árbitro de la constitución. Fleming, uno de los jueces del erario, decía en 1606 citando al jurisconsulto medieval Bracton:

"The King's power is double, *ordinary* and *absolute*, and they have several [i.e. distintos] laws and ends. That of the ordinary is for the profit of particular subjects, for the execution of civil justice, the determining of *meum*; and this is exercised by equity and justice in ordinary courts, and by the Civilians is nominated *jus privatum*, and with us Common Law: and these laws cannot be changed without [i.e. fuera del] Parliament, and although that their form and course may be changed and interrupted, yet they can never be changed in substance. The absolute power of the King is not that which is converted or executed to private use, to the benefit of any particular person, but it is only that which is applied to the general benefit of the people and is *salus populi*; as the people is the body and the king the head; and this power is not guided by the rules which direct

12. ["Estos son tiempos de actuar; utilizaré pocas persuasiones, pues si para mantener ... la verdadera religión, las leyes, las libertades de este Estado y la justa defensa de nuestros verdaderos amigos y aliados, no resultaran suficientes, no hay elocuencia de hombres o ángeles que logre prevalecer... por lo que si vosotros no cumpliereis (Dios nos libre) con vuestros deberes de contribuir con lo que el Estado necesita en este momento, deberé en descargo de mi conciencia utilizar otros medios que Dios puso en mis manos para salvar aquello que las locuras de hombres particulares podrían poner en peligro de perder"]. El rey Carlos al Parlamento el 17 de marzo de 1628; en Kenyon, *op.cit.* pp. 80-81.

only at Common Law, and is most properly named policy and government; and as the constitution of this body varieth with the time, so varieth this absolute law according to the wisdom of the King for the common good; and these being general rules and true as they are, all things done within these rules are lawful."¹³

A ese segundo poder Fleming también lo denomina '*extraordinario*'. Notemos que, a pesar de que el resultado parece ser prácticamente el mismo que para Hobbes (la atribución al rey de un poder absoluto), el trayecto no es igual: el poder absoluto está connotado de excepción oponiéndose así a la vía *ordinaria*; no define la institución sino que la suspende; por el contrario, la soberanía hobbesiana definirá el propio Estado y no se limita a las urgencias.

Thomas Wentworth, quien poco tiempo después será hecho conde de Strafford y no mucho más tarde será decapitado por orden del Parlamento, afirma en 1640 que el rey puede hacer *milagros*. Se refiere al poder extraordinario del monarca y lo considera según las dos vías de Dios: la que se manifiesta en la naturaleza y la de excepción, cuando el Creador interviene directamente en el mundo de manera milagrosa. Esta distinción es esclarecedora. Según Hobbes no hay lugar para la vía milagrosa (*Leviathan*, cap. 37) debido a que Dios, cuando creó el mundo, hizo ya todas las causas que "pre-determinan" todo lo que habrá de suceder. Extrañísima sería la omnisciencia del creador si tuviese que remediar y reparar a cada momento los efectos imprevistos de lo que él

13. ["El poder del Rey es doble, ordinario y absoluto, y cada uno tiene distintos fines y leyes. El poder ordinario es para el beneficio de súbditos particulares, para la ejecución de la justicia civil, la determinación de lo *mío*, y esto se lleva a cabo por equidad y justicia en las cortes ordinarias, y por los Civiles se llama derecho privado, y entre nosotros Common Law; estas leyes no pueden modificarse fuera del Parlamento, y aun cuando su forma y vigencia puede modificarse e interrumpirse, sin embargo nunca pueden cambiarse en substancia. El poder absoluto del rey no es lo que puede convertirse o ejecutarse para uso privado, para beneficio de alguna persona en particular, sino que es aquello que se aplica al beneficio general del pueblo y es *salus populi*; así como el pueblo es el cuerpo y el rey es la cabeza; y este poder no está guiado por las reglas que rigen únicamente el Common Law, y se llama con propiedad política y gobierno; y como la constitución de este cuerpo varía con el tiempo, varía también esta ley absoluta según la sabiduría del Rey para el bien común; y siendo estas reglas generales y verdaderas tal como son, cualquier cosa que se haga conforme a estas reglas será legal"]. Kenyon, *op.cit.* p. 62.; las dos primeras palabras fueron subrayadas por mí.

mismo hizo anteriormente¹⁴... En síntesis, Hobbes fundamenta en la regla ese mismo poder absoluto que el partido regio reivindicaba justificándolo en la excepción. Cambia el sentido de lo que es absoluto. El poder absoluto no es un residuo que se manifiesta, superando las vías regulares, únicamente en los momentos de evidente necessitas, esto es, con ocasión de la defensa del rey o del reino que suspende el curso de las leyes. El poder absoluto es el fundamento mismo y base de la ley. Lo que significará que la ley ya no remitirá a alguna justificación por la necesidad, o por su pariente la iustitia, sino que tan sólo expresará la voluntad del legislador (se trate de Dios o del soberano); y eso será suficiente.

En esa época la sociedad se basaba en la protección de derechos que eran privilegios y, por eso mismo, debían guardarse secretos. Es sabido que de la confusión medieval en latín entre *mysterium* (iniciación) y *ministerium* (oficio) se originó la palabra *misterium* (menester, en castellano) que designa la corporación en tanto ésta presta un servicio y guarda el secreto acerca de sus prácticas. En el propio Parlamento de Carlos I el diputado Sir John Eliot, que luego morirá en la Torre de Londres, explica que no se somete al rey porque si lo hiciera admitiría que "all the secretts of the Senate... must be subject to the Judges; the most intimate counsellis of that conclave obnoxious to their censure".¹⁵ Pero el principal sigilo es el que cerca al rey: "My Lords, there be *arcana Dei, et arcana imperii*..." dice el attorney-general Heath a los jueces, el 26 de noviembre de 1627.¹⁶ Pero el rey quiere más. Desea desocultar los misterios de las demás corporaciones del reino y que la realeza se constituya como la corporación más mística, el *sanctus sanctorum*. En esa condición el rey podrá y deberá tener acceso a los misterios de las otras corporaciones. Así es que se pide la supresión del *law French*, "old, mixt and corrupt language, onely vnderstood by Lawyers" ["lengua

14. Sobre este tema se hace una rápida mención en *Leviathan* cap. 21, pero el tratamiento explícito y pormenorizado se encuentra en las polémicas con el obispo Bramhall: *Of Liberty and Necessity - The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance* - y también en *An Answer to a book published by Dr. Bramhall, late bishop of Derry, called the "Catching of Leviathan"*. Estas obras están en Hobbes, *English Works*, ed. Molesworth, 1839-45, vols. IV y V.

15. ["todos los secretos del Senado... están sujetos a los Jueces; los más íntimos consejos de este cónclave sujetos a su censura"]. Sir William Holdsworth, *A History of English Law*, Londres, Methuen, 1971-72, lo cita en la p. 98 n del vol. VI.

16. ["Mis Senores, puede haber secretos de Dios y secretos del imperio..."]. En Kenyon, *op.cit.*, p.108.

vieja, confusa y corrupta, que sólo los abogados entienden"] en la que están escritas, no tanto las leyes, sino todas las decisiones judiciales e incluso los procedimientos de un juicio:

"For since it is our plea against the Papists, that the language in GODS Service ought not to be in an unknowne tongue (...) so mee thinks ought our Law to be made as plaine as can be to the people, that the excuse of ignorance may be taken from them, for conforming themselues thereunto".¹⁷

Jacobo I formula el derecho divino de la monarquía de la siguiente manera:

"The State of MONARCHIE is the supremest thing upon earth: For Kings are not onely GODS Lieutenants vpon earth, and sit vpon GODS throne, buy euen by GOD himselfe they are called Gods. [...] Kings are iustly called Gods, for that they exercise a manner or resemblance of Diuine power vpon earth".¹⁸

El propio Dios llama 'dioses' a los reyes. Se trata de una cita del salmo 82 en el cual el creador amonesta a "los dioses" reclamándoles que hagan justicia; de lo contrario El los castigará. Estos versículos son interpretados, por lo general, en sentido metafórico pues si no habría que suponer cierto politeísmo por parte de Salomón. Según la interpretación metafórica, los dioses son magistrados, jueces o príncipes. En apoyo del derecho divino de los reyes Jacobo I cita también el libro de Samuel, especialmente los versículos en los cuales el último juez vaticina a los hebreos - que quieren tener un rey - lo que ese monarca les hará: tomará a sus mujeres, a sus hijos y bienes. De todas maneras los hebreos

17. ["Pues dado que nuestra posición contra los papistas es que el idioma en los servicios de Dios no debe ser una lengua desconocida... pienso yo que nuestra Ley debería ser tan comprensible como se pueda para el pueblo, a fin de que la ignorancia no sea más una excusa para someterse a ella"]. En las obras del rey Jacobo I, p.311.

18. ["El Estado de Monarquía es la cosa más suprema sobre la tierra: pues los Reyes no sólo son los lugartenientes de Dios en la tierra y se sientan en el trono de Dios, sino incluso por Dios mismo son llamados Dioses... Con justicia se llama Dioses a los Reyes, pues ejercen a manera o semejanza del poder divino sobre la tierra"]. *Ibid.*, p.307.

aceptan y quieren la pérdida de la libertad.¹⁹

El poder del rey, según lo entiende Jacobo I, es irrestricto. Pero que sea irrestricto no se debe a la bondad de tal o cual príncipe - lo que implicaría propiciar una infinidad de querellas sobre la cualidad del gobernante - sino se debe a que incluso el mal rey - el del Salmo 82 y Samuel 8 - no deja de ser rey. El derecho divino del príncipe - a quien Dios llama 'dios' - y la aceptación popular del poder regio por parte de los antiguos judíos pone fin a la condena medieval del tirano o mal príncipe y, por lo tanto, excluye la destitución, deposición o ejecución de quien gobierne mal.

Hobbes, aun cuando está de acuerdo con que es inherente a la soberanía el que no pueda ser juzgada o cuestionada por los súbditos, suprime la alteridad entre súbditos y príncipe en la cual se basan las doctrinas tanto del derecho divino cuanto de la bondad del rey. Ninguna *lex* precede la relación soberano-súbditos, de modo que no hay noción de *iustitia*, de *necessitas* o aun de *buon governo* que pueda condicionarla o determinarla. Lo que lleva a los hombres a contratar y aceptar que serán dominados es simplemente la consideración de sus intereses, que consisten - evidentemente - en escapar de la muerte violenta y prematura (i.e. sobrevivir) y también en vivir bien, más aun, en vivir cada vez mejor.²⁰ O sea, en vez de fundamentarse la relación de poder en el amor entre gobernantes y gobernados - amor que obviamente supone una exterioridad de una parte con respecto a la otra - lo que propone Hobbes es el reconocimiento de los intereses, que va a servir ahora de modelo a las relaciones padre-hijo y de señor-vasallo, y no a la inversa - tal como sucedía anteriormente.

¿Cómo se produce este reconocimiento de intereses? El conocimiento de la política, dice Hobbes, es más difícil que el de la matemática - y si la tabla de sumar hiriese intereses los hombres se matarían por 2+2 tal como se matan por la política. Por lo tanto, reconocer los intereses es más difícil que conocer en general. Sin embargo, si lo consideramos seriamente y con radicalidad, observamos que lo que define el conoci-

19. Samuel I, cap. 8. Este libro es a veces conocido como el Primero de Reyes, reservándose la numeración de Reyes III y IV a los libros que comúnmente se citan como Reyes I y II. Jacobo I lo cita y analiza en *Trew Law of Free Monarchies*, 1598 (publicado sin indicación del autor); p. 56 de sus obras.

20. *Leviathan*, cap. 13. Para la aspiración de vivir mejor, véase especialmente hacia el final: "Desire of such things as are necessary to commodious living". Desarrollé este punto en *Ao Leitor sem Medo*, cap. III: "O direito a viver, ou os homens femininos", pp. 88-95.

miento es lo mismo que define el (re)conocimiento de los intereses. La raíz del saber no está en el propio saber sino en una pasión:

"The passions of man's mind, except onely one, may bee observed all in other living creatures. They have desires of all sorts, love, hatred, feare, hope, anger, pitie, aemulation, and the like: onely of curiositie, which is the desire to know the causes of things, I never saw signe in any living creature but man [...]. Where [curiosity] is in man, I find alwaies a defalcation or abatement for it of another passion, which in beasts is commonly praedominant, namely, a ravenous quality, which in man is called avarice",

dice Hobbes en una carta de 1646 al marqués de Newcastle.²¹ Los hombres se dividen naturalmente en avaros - que anhelan la riqueza, el poder, el placer sensual²² - y curiosos.

"The desire of knowledge and desire of needlesse riches are incompatible and destructive one of another. And therefore as in the cognitive faculties of reason, so in the motive curiositie, are the markes that part the bounds of man's nature from that of beasts".

En suma, la vocación de conocer excluye la acumulación y la

21. ["Las pasiones de la mente humana, a excepción de una sólo, pueden observarse todas en otras criaturas vivientes. Tienen deseos de todo tipo, amor, odio, temor, esperanza, ira, piedad, emulación y otras: de lo único que no he visto senas en ninguna otra criatura viviente a no ser el hombre es de curiosidad, que es el deseo de conocer las causas de las cosas... Cuando la curiosidad está en un hombre siempre encuentro, debido a ella, un desfallo o disminución de otra pasión que predomina comúnmente en las bestias, a saber, una voracidad que en los hombres se llama avaricia... El deseo de conocimiento y el deseo de riquezas innecesarias son incompatibles y se destruyen uno al otro. Y por lo tanto, así como en las facultades cognitivas de la razón, también en la curiosidad motiva se encuentran las marcas que distinguen la naturaleza humana de la de las bestias"]. *English Works*, vol. II, p. 467.

22. Cf. también *Leviathan*, cap. 14, pp. 70-71, en el que Hobbes distingue "a Feare of the consequence of breaking their word; or a Glory, or Pride in appearing not to need to breake it" ["Temor de la consecuencia de romper su palabra; o Gloria u Orgullo de aparentar que no necesita romperla"], pero esta última es tan rara que no se puede contar con ella pues la mayor parte de la humanidad está compuesta de "pursuers of Wealth, Command, or sensuall Pleasure" ["buscadores de Riqueza, Mando o Placer sensual"].

concupiscencia. Ante un nuevo e ingenioso conocimiento o invención, el hombre curioso no pregunta: ¿ para qué sirve? ("meaning what monie it will bring in" ["queriendo decir cuánto dinero traerá]). El hombre curioso se aleja de la "brutality", que es el carácter que lleva a la guerra. Así, una pasión - la curiosidad - forma el carácter del verdadero intelectual - "verdadero" en el mismo sentido que tiene el adjetivo en *vera nobilitas* y tal vez con la misma resonancia humanística - y es más importante que la propia, y mera, razón.

Hobbes valoriza así la curiosidad, que había sido censurada con gran vigor por el rey Jacobo. La realeza tenía misterios que no debían ser develados. Bacon, por ejemplo, se refirió al "velo" que cubre los arcanos *imperii* y los separa de la vista de los Parlamentarios; y en 1610 al castigar al civilista John Cowell el rey advierte que en los últimos tiempos los hombres estaban demasiado inclinados hacia las "curiosities". Esta pasión que para Hobbes define la mejor humanidad designa, según Jacobo, la posible, la inevitable subversión. Más aun: el gobierno de los Stuart se consideraba fundado en misterios; si se trataba de un oficio, lo era porque presumía una iniciación. Un buen ejemplo de ello lo da, todavía en el siglo XVII, la cura del "King's evil" (i.e. las escrófulas) mediante la imposición de las manos del rey sobre el enfermo. Esta cura suponía ciertos ritos y conocimientos, en parte inherentes a la condición regia, en parte transmisibles por un monarca a su sucesor. El poder suponía iniciación. Ahora bien, Hobbes jamás negará que los negocios del Estado deben ser conducidos y resueltos en secreto; sin embargo, su convicción fundamental es que la base del Estado - esto es, el proceso de su institución contractual - reposa en el conocimiento. Hobbes se pregunta por qué todavía hoy los hombres se matan en guerras civiles y los Estados están mal fundados. La respuesta es que aún no existe una ciencia de la política, la que nace con "my book, *De cive*". El papel que cada uno tiene dentro del orden político es establecido por una ciencia, por el ejercicio de la razón, resultado de la curiosidad, negándose pues los misterios.

No tiene sentido decir que Hobbes sostiene la causa realista con nuevos medios, - ¡ pues lo que hacen esos medios es justamente destruir la propia causa! Transformando el poder absoluto *extraordinario* de los reyes Stuart en poder absoluto regular; desconociendo la realeza y la religión milagrosas, esto es, tanto la cura de las escrófulas como los actos políticos de excepción; censurando los pequeños expedientes a los que recurre Carlos I con el fin de sortear los impedimentos constitucionales que bloqueaban una tributación impositiva sistemática extraparlamen-

taria; finalmente, valorando la pasión de conocer y considerando que el hombre que ama la ciencia tiende, *por eso mismo*, a ser un ciudadano bueno y obediente - con todo esto Hobbes se propuso discutir la lógica misma con la que los reyes definían su poder. Aquel "por eso mismo" que articula la ciencia y la obediencia era exactamente lo contrario de lo que pensaban Jacobo y Carlos.

No es casual, por lo tanto, que los realistas exilados en París se irritasen con Hobbes y no es absurdo que Hobbes temiese sufrir la misma suerte que los embajadores republicanos asesinados en España y Holanda. A los realistas no les agradaba su política - excepto, parece, a los wits de la Restauración quienes, sin embargo, tenían el cuidado de no publicar en demasía sus opiniones ingeniosas, hobbesianas en política y ateas en religión, para no subvertir las masas. El propio Carlos I, que apreciaba mucho a Hobbes, le prohibió publicar sobre política y a esta prohibición se debe la paradoja de que el *Behemoth*, libro dedicado a defender la causa real en las guerras civiles, aparece como si hubiese sido editado en Holanda... En el partido regio la interpretación dominante de lo político continuó siendo la que se fundaba en Dios, en los misterios y, sobre todo, en la exclusión de un conocimiento racional de la política. El resultado final de esto fue que cuatro años después de la muerte de Hobbes el verdugo quema en Oxford el *Leviathan* por considerárselo subversivo, pues incluye proposiciones que habían sido condenadas en el Decreto de la Convocatoria de la Universidad, del 21 de julio de 1683, "against certain pernicious books and damnable doctrines, destructive to the sacred persons of Princes, their State and government, and of all human society": entre otras que "possession and strength give a right to govern, and success in a cause or endeavour proclaims it to be lawful and just" (§10), que "in the state of nature there is no difference between good and evil, right and wrong" (§11); que "the foundation of civil authority is this natural right, which is not given [por Dios] but left to the Supreme Magistrate upon men's entering into societies" y que "a domestic rebel puts himself again in a state of nature (...) and consequently acquires by his rebellion the same right over the life of his prince as the prince for the most heinous crimes has over the life of his own subjects" (§12)²³. Obsérvese que la subversión no

23. ["contra ciertos libros perniciosos y doctrinas condenables, destructivas de las personas sagradas de Príncipes, su Estado y gobierno, y de toda la sociedad humana... que la posesión y la fuerza dan derecho a gobernar, y que el éxito en una causa o emprendimiento lo torna legal y justo (§10) ... que en el estado de naturaleza no hay diferencia entre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto (§11)... que el fundamento

corresponde únicamente a las proposiciones más radicalizadas, sino que resulta ya de la voluntad de conocer las "personas sagradas". Entre la corporación mística que es el rey y la *persona ficta* que es el Leviatán tal como Hobbes lo describe en el capítulo 16 de su libro, la oposición no podía ser más nítida. Esto nos permite comprender su sumisión a Cromwell, que está justificada en la "Review and Conclusion" del *Leviathan* en la edición de 1651 (p. 390-391) pero que se omite en la versión latina posterior a la Restauración. Es un error pensar que se trata de una adhesión ya que Hobbes llevará durante esos años una vida retraída. La sumisión es consecuencia necesaria de la laicización de lo político y - ligada a ello - de su transformación en ciencia. Incluso cuando Hobbes exalta, en la primera página del *Behemoth* (1688), los seiscientos años en los que la dinastía reinante fundaba su derecho, implícitamente excluye el derecho divino. ¿Qué son seis siglos comparados con el tiempo que transcurrió desde la Creación? Si el poder fuese realmente sagrado quizás la única sucesión legítima sería la que, en esa misma época, concibió Sir Robert Filmer afirmando que los Stuart eran descendientes de Adán por primogenitura y por eso tenían derecho a imperar sobre el orbe entero. Comprendiendo racionalmente lo político Hobbes puede someterse a Cromwell - pues es Cromwell quien ahora preserva los bienes y la vida de los ingleses - sin amor (que Hobbes mantiene hacia los Stuart, sabiendo que el amor ya no funda la política) pero *cum dignitate*.

Los sabios son pocos. La mayor parte de los hombres se gobierna por la codicia y debido a ello sólo el miedo puede contenerlos. Sin embargo, hay una minoría de personas que desprecia que su poder se deba a la falta de cumplimiento de la palabra empeñada o incluso a la avaricia²⁴. Son, tal como decía Hobbes al marqués amigo, los curiosos - en la mejor acepción del término. "But wise", dice uno de los interlocutores en el *Behemoth*, censurando la astucia de los parlamentarios de 1640, "as I define it, is he that knows how to bring his business to pass (without the

de la autoridad civil es este derecho natural, que no está dada [por Dios] sino otorgada al Magistrado Supremo cuando los hombres ingresan en sociedades... y que un rebelde doméstico se coloca nuevamente en estado de naturaleza... y por consiguiente con su rebeldía adquiere el mismo derecho sobre la vida de su príncipe que tiene el príncipe sobre la vida de sus súbditos cuando cometen los crímenes más horrendos (§12)". En Kenyon, *op.cit.*, pp. 472-473.

24. Cf. nota 22, supra, y nuestro artículo "A religião de Hobbes", en la *Revista Latinoamericana de Filosofia*, vol. XIII, noviembre de 1987, pp.357-364.

assistance of knavery and ignoble shifts) by the sole strength of his good contrivance". A lo que su compañero responde que entonces "there be few wise men now-a-days. Such wisdom is a kind of gallantry, that few are brought to know, and most think folly"²⁵ (p.38). Conocer, o ser sabio - lo que los franceses distinguen como *savant* y *sage* - se unen en esas diversas "gallantries" que de la acción transbordan al conocimiento de lo político, y el reconocimiento de que el soberano me representa y de que soy yo el autor de sus acciones. En la *vera nobilitas* del sabio discreto Hobbes funda la nobleza de la ciencia política.

Universidade de São Paulo, Brasil

25. ["Sabio, tal como yo lo defino, es aquel que conoce cómo realizar su negocio (sin la ayuda de bellaquerías o ardides innobles) por la sola fuerza de su buen ingenio"]. ["Hay pocos hombres sabios hoy en día. Una sabiduría semejante es una galantería, que a pocos se les enseña, y la mayor parte considera locura"].

LA DISTINCION ENTRE ESENCIA Y EXISTENCIA EN AVICENA

Alejandro Herrera Ibáñez

En el presente trabajo voy a concentrarme en tres tópicos fundamentales contenidos en el título: (I) La supuesta tesis aviceniana de la accidentalidad de la existencia, (II) El *status* del problema de la distinción real entre esencia y existencia, y (III) La naturaleza del supuesto esencialismo aviceniano.

I

Se ha afirmado con frecuencia -con Santo Tomás de Aquino al lado- que Avicena sostuvo que la existencia es un accidente de la esencia, y cuando se ha defendido lo contrario no se lo ha hecho con suficiente claridad. Ello se debe a que, en efecto, hay razones textuales para creer que Avicena sostuvo tal tesis, y a que los textos avicenianos que pueden apoyar la tesis contraria no llegan a ser suficientemente explícitos y coherentes, debido posiblemente a que su defensa no podía hacerse con suficiente claridad manteniéndose dentro del marco de la ontología aristotélica, a la cual en general se apegó Avicena. Examinemos la situación.

La teoría de Avicena de los predicables es netamente aristotélica: "Todo término universal es o género, como animal, o especie, como hombre, o diferencia, como la capacidad de hablar, o propio (especial), como la capacidad de reír, o accidental común, como el movimiento, la negrura, y la blancura" (TLZ 18). De éstos, los tres primeros proporcionan las propiedades esenciales o definitorias o -como Avicena los llama- los "atributos constitutivos" (AMC 72), que son parte de la esencia (AMC 68). A estas "cualidades esenciales" (*ibid.*) los restantes dos predicables añaden las "cualidades accidentales", que "nunca surgen de la esencia de una cosa, ni por imaginación" (TLZ 16).

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 issue was devoted to *Artificial Intelligence*

Articles by: P. Suppes and C. Crangle, *Robots that learn: a test of intelligence* — P. Gärdenfors, *The Dynamics of Belief Systems: Foundations vs. Coherence Theories* — M. Borillo, *Une Machine spéculative (informatique, intelligence artificielle et recherche cognitive)* — D. Andler, *Quelle est la place de l'intelligence artificielle dans l'étude de la cognition?* — Th. Goschke and D. Koppelberg, *Connectionism and the Semantic Content of Internal Representation* — B. Marchal, *Des fondements théoriques pour l'intelligence artificielle et la philosophie de l'esprit* — F. Vandamme, *AI, as an Action Science, as an Utopia or as a Scapegoat* — H. de Garis, *Moral dilemmas concerning the ultra intelligent machine* — Analysis and review.

Coming numbers: Foucault — Le Questionnement — Critique du jugement

Miguel Cruz Hernández clasifica así los predicables de Avicena:

PREDICABLES

Caracteres constitutivos.	Género. Especie. Diferencia.	
Caracteres derivados.	Propio.	Siempre concomitantes. (lawazin) No siempre concomitantes.
	Accidente común.	Accidentes concomitantes. (al-arid al-lawazin) Accidentes propiamente dichos.

(Cruz 224; cf. AMC 209 n.64 y Goichon/1/:120).

Con los tres primeros predicables obtenemos "la verdadera esencia de una cosa" a través de una *definición*, mientras que con los dos últimos "denotamos la cosa" mediante una *descripción* (TLZ 18).

El cuadro de Cruz Hernández puede enriquecerse como sigue, puesto que Avicena distingue tres clases de propio y cuatro clases de accidente común (AMC 86-7):

Propio.	Concomitante para todos y siempre. (hombre: capacidad de risa) Concomitantes para algunos y siempre. (animal: capacidad de risa). No concomitante, pero pertenece a la cosa sola. (hombre: risa en acto).
Accidente común.	Concomitante de la cosa completa y de otras. Concomitante de algunas cosas, y a veces de otras. (seres humanos: feminidad) Accidental para toda cosa y a veces para otras. (nieve, cisne: blancura) Accidental para algunos y a veces para otros. (ciertos animales: movimiento).

Lo que no es concomitante es "separable" (*ibid.*), y es propio "todo lo que existe en una cosa sin constituir la y sólo pertenece a ella... bien que sea concomitante o separable" (*ibid.*). Ahora bien, el hecho de que los concomitantes no sean separables no significa para Avicena que sean esenciales, pues dice que "muchas cosas no esenciales no se separan" (AMC 38), por lo cual no puede decirse que la inseparabilidad sea suficiente para caracterizar a lo esencial (*ibid.*). Así pues, los predicables pueden ser *constitutivos*, *concomitantes* o *accidentales*. "Constitutivo es aquella cosa que es intrínseca a su esencia... Concomitante es lo que cualifica necesariamente a la cosa después de la verificación de su esencia... El carácter accidental es aquel por el cual la cosa es a veces descrita, aunque no sea necesario que la cosa sea siempre así descrita... Lo constitutivo y lo concomitante tienen de común el que ni el uno ni el otro pueden separarse de la cosa; el concomitante y lo accidental tienen de común que cada uno es extrínseco a la verdad de la cosa y se desprende de ella" (AMC 84-5). Tenemos, pues, que los constitutivos son intrínsecos, y los concomitantes y los accidentales son extrínsecos, a la esencia. ¿Hay cabida aquí para la existencia?

En primer lugar, Avicena es muy claro en cuanto a que la existencia no es un constitutivo de la esencia, y, en segundo lugar, afirma que la existencia es extrínseca a la esencia. Esta doble afirmación hace pensar que la existencia es o un concomitante o un accidente. Avicena dice, en efecto, que "la humanidad... es una esencia, pero no es el mismo ser, y la existencia no es una de sus partes. Antes al contrario, la existencia es extrínseca a su definición, está agregada a su esencia y es accidental" (AMC 63). Es más, "si la existencia constituyera a la esencia sería imposible representar en el alma la idea de *humanidad* desprovista de lo que sería su parte constitutiva" (AMC 64), y para Avicena "todo lo que no sea el *Ser Necesario*, en él el ser no es un constitutivo de su esencia" (AMC 64-5). "La existencia es un atributo que pertenece a las cosas que poseen diversas esencias y les es dada como un predicado extrínseco" (AMC 65). Se trata de un "don accidental"; "es sólo una idea inteligible que se agrega al inteligible *blancura* y al inteligible *don*" (AMC 66). Parece, pues, que estamos ante la siguiente alternativa: o es un accidente concomitante o es un accidente no concomitante. Si se toma la segunda, se trata de un accidente propiamente dicho. Específicamente, se trata de un accidente no concomitante para toda la especie y a veces para otras (hombre, caballo: existencia). Y es tentador concluir que para Avicena la existencia es ciertamente, en este sentido, un accidente de la esencia.

Pero esta posible conclusión no debió haber agradado del todo a Avicena. El cuadro aristotélico de los predicables lo empujaba a llegar a ella, pero ese mismo cuadro presuponía la existencia del sujeto de los accidentes. En ese contexto habría resultado absurdo preguntarse qué clase de accidente de los existentes es la existencia. Hay razones para dudar que Avicena hubiese aceptado con prontitud que la existencia es un accidente propiamente dicho. Una de ellas es que tuvo problemas similares con el concepto de unidad, e inmediatamente los ligó a los problemas que tenía con el concepto de existencia. Dice, en efecto, que "la naturaleza de un hecho participa de los accidentes que acompañan a las cosas, pero el *uno* no constituye la esencia de ninguna cosa. Antes al contrario, la esencia empieza por ser una cosa, sea "hombre", "caballo", "inteligencia" o "alma", y después es calificada de *una* y de *existente*" (AMC 55). Concluye Avicena que la unidad "es uno de los caracteres concomitantes", pues "acompaña" a la esencia de las cosas, pero no las constituye (*ibid.*); pero como podemos concebir las esencias como anteriores a la unidad o la multiplicidad, una de las cuales sobreviene ("accidit"; MCC 29) después, resulta que "la naturaleza de la unidad es una naturaleza accidental" (AMC 56). "Por tanto -dice Avicena-, de estos tres respectos, el primero de los cuales es que la unidad no es esencial a las sustancias, sino inseparablemente inherente a ellas; el segundo/ de los cuales es/ que la unidad sucede a la multitud en la materia; el tercero/ de los cuales es/ que es predicable de los accidentes: resulta evidente que la naturaleza de la unidad es una naturaleza accidental" (MCC 29) (a propósito de 'inherente', Goichon - al explicar que '*lazima*' está asociada a la idea de concomitancia- crítica a Caramé, MCC 9, por traducir con la frase '*quae ei inhaerent*'. Véase Goichon /2/: 364-5, "*Lazima*"). Avicena vio también un problema semejante respecto al concepto de *haecceitas* (que es como se traduce la palabra '*anniya*', que denota la esencia realizada particularmente, la esencia individual. Véase AMC 205 n.37, 216 n. 135, y Goichon/1/:48): "El ser Necesario no tiene otra esencia que el Ser Necesario, y ésta es la *haecceitas*... La *haecceitas* y la existencia no pueden ser consideradas como constitutivas en relación con la *quidditas*, que es extrínseca a la *haecceitas*, sino que son concomitantes... las cosas que no son el Ser Necesario tienen una *quidditas*... y la existencia les es dada accidentalmente desde el exterior" (AMC 135).

Al insistir en la concomitancia y en la accidentalidad de la existencia, Avicena rechaza definitivamente que ésta sea un accidente propiamente dicho, o sea, un accidente no concomitante. ¿La respuesta es entonces

que se encuentra entre los accidentes concomitantes (*al-arid al lawazin*) específicamente, entre los accidentes concomitantes de la cosa completa y de otras? Avicena no está seguro de ello. Entre sus reflexiones sobre la naturaleza de la unidad está este interesantísimo pasaje: "*Nos es difícil ahora mostrar la quiddidad de lo uno... Digo, por consiguiente, que la unidad o se dice de los accidentes o se dice de la sustancia. Pero cuando se dice de los accidentes no es sustancia, y aquí no hay duda. Pero cuando se dice de las sustancias no se dice de ellas a manera de género ni de ningún modo a manera de diferencia... sino que es algo concomitante a la sustancia... Por tanto, no se dice de ellas a manera de género o a manera de diferencia, sino a manera de accidente. De donde lo uno es sustancia, pero la unidad es una intención que es accidente, pero un accidente que es uno acerca de los cinco/ universales/ aunque según esta intención sea accidente... Consideremos, por tanto, ahora si la unidad que está en toda sustancia y que no es parte constitutiva de ella, puede estar separada de la sustancia, y digo que esto es imposible... Es entonces obvio que la verdad de la unidad es la intención del accidente y que se encuentra entre los que son concomitantes a las cosas... Ya mostramos, pues, que la unidad no entra en la definición de la sustancia ni del accidente, sino que quizás es concomitante de ella*" (AMG, tr.III, cap. 3, f. 9 v b) ('universales' aparece en la edición de 1508. Cf. Gilson 115 n.5) (subrayados míos). Hay varias cosas que notar en este pasaje: (1) Avicena es consciente de estar frente a un caso de difícil resolución; (2) 'a manera de' ('*sicut*') introduce un matiz interesante: Avicena está diciendo que a lo que más se acerca la unidad (y la existencia tal vez también) es a la noción aristotélica de accidente; (3) aun cuando fuese un accidente, se trata de un caso muy especial, pues se aplica a todos los predicables. De alguna manera parece estar por encima de ellos; (4) el hecho de no ser separable lo asemeja -conforme a lo que quedó dicho arriba- a un concomitante (es decir, el universal puede ser concebido haciendo abstracción de si es uno o múltiple, pero una vez que es *uno*, la unidad le es inseparable, pero no esencial); (5) sin embargo, el 'quizás' ('*fortasse*') introduce un elemento de duda y vacilación en todo el pasaje, lo que hace pensar que Avicena no está del todo satisfecho con la solución del problema, quizás porque carece de una terminología que el aparato aristotélico no le puede proporcionar.

Era natural que una tesis tan tentativa fuese atacada con saña por Averroes, cuya crítica es expuesta así por Gilson: "Supongamos, como quiere Avicena, que la existencia se añada a la esencia a modo de accidente, ¿cómo la concebiríamos? No nos la podemos representar

sino como un ser real o como un ser de razón. Admitiendo que sea un ser real, ¿en cuál de las diez categorías la deberíamos clasificar? Puesto que es algo añadido a la sustancia, la existencia debería confundirse con una de las otras nueve categorías. Pero sabemos que no es así. O acaso también se la podría concebir como un distinto género de accidente, común a las diez categorías, de modo que el objeto de cada una de ellas existiría o no según la presencia o ausencia de este accidente. Mas ¿quién no ve que son éstas hipótesis desesperadas?... *hoc totum est falsum et vituperabile*, esto es falso y vituperable. Renunciemos, pues, a hacer de la existencia un accidente real de la esencia. Podría también ser un simple ser de razón, en el sentido de que sólo existe en el intelecto. Y esto es, en efecto" (p.63). El comentario de Gilson al respecto es iluminador: "Toda la crítica de Averroes consiste en negar que se pueda hacer de la existencia ya una de las categorías accidentales de la sustancia, ya una categoría accidental suplementaria. En buena doctrina aristotélica, la crítica es ciertamente válida; pero no va contra Avicena, que busca resolver aquí un problema que el mismo Aristóteles no planteó jamás. Avicena no pensó seguramente hacer de la existencia un accidente del mismo tipo que la cantidad o la cualidad por ejemplo; al contrario, él mismo especificó que entendía aquí accidente en el sentido amplio en que el término figura en la lista de los 'predicables'... Por eso seguramente, en lugar de decir que la existencia es un *accidente* de la esencia, de ordinario designa la más bien como *id quod accidit quidditati*, aquello que sobreviene a la quiddidad." (p. 117). Se trata, pues, de "un accidente muy especial" que se presenta como un "concomitante extrínseco" (p. 117-8). Pero esto último no aclara mucho, puesto que para Avicena todo concomitante tiene en común con el accidente el ser extrínseco. Se trata -en palabras del mismo Avicena- de un "concomitante común" (AMC 72, Goichon/1/: 65,121), siendo quizás ésta la caracterización más feliz a que pudo llegar al escribir su *Lógica de los Orientales* (*Mantiq al Masriqiyyin*), que pertenece a una etapa de su pensamiento ligeramente menos aristotélica, posterior a la etapa definitivamente aristotélica en que escribió *La Curación* (*Al-Sifa*), y *La Salvación* (*Al-Nachat*) (Afnan 115).

De manera similar, Cruz Hernández advierte que para Avicena la existencia es accidental a la esencia "en un sentido muy amplio" y que "el término accidente tiene en Avicena una amplitud y una vaguedad muy diferentes a su significación tradicional" (p. 204 n.30). Sin embargo -como señala Goichon/1/: 136- Avicena nunca pone a la existencia en un nivel diferente de los otros accidentes. Al menos no lo hace con la claridad que uno desearía, y ya dijimos que ello pudo deberse al mismo

bagaje aristotélico de que se sirvió. Los escotistas -profundamente influenciados por Avicena- trataron de formular la diferencia diciendo que, en el caso de la existencia, 'accidente' o 'accidit' no deben entenderse como algo que subsiste en otro como en un sujeto -que es el sentido tradicional-, sino que debe entenderse como algo "extraño" ("*ly accidit accipitur pro extraneo*"), no perteneciente a la quiddidad de la esencia (Gilson, 125). Pero esta extraña apelación a la extraneidad es muy poco aclaradora.

El hecho de que para Avicena la existencia sea un accidente concomitante *común* puede significar que es de tal generalidad que rebasa el ámbito normal de aplicación de un accidente típico, como el color. A semejanza de la unidad, que para Avicena se predica de los cinco universales o predicables, la existencia es de tal generalidad que se aplica al género, a la diferencia, a la especie, al propio, y al accidente mismo. es, pues, un predicable de predicables. Y no sólo eso. Se aplica igualmente a la sustancia y a los otros nueve predicamentos o categorías clasificados como accidentes. Es, por tanto, también un predicable de todos los predicamentos. Se trata, por consiguiente, de un predicable de predicamentos y de predicables, de un accidente de accidentes, de un accidente de universales esenciales y de universales accidentales (como también llama a los predicables, por ejemplo, en TLZ 18). Indudablemente, pensar en la existencia en estos términos rebasa los marcos conceptuales de Avicena, pero el germen de dicha concepción estaba ya ahí, en su noción de la existencia como accidente concomitante común. Tendrían que pasar varios siglos para que Frege y Russell hablaran de la existencia como una propiedad de propiedades, o como una propiedad de segundo orden, sin que la furia de Averroes cayese sobre ellos.

II

En AMC 54 Cruz Hernández escribió: "Avicena empieza por una distinción conceptual; después aplica la teoría de la intencionalidad y acaba realizando la distinción real. La existencia, dice, es extrínseca a la esencia y se agrega a ésta. A continuación estudia el problema de las relaciones existentes entre ambas, sin llegar nunca a sostener -como le acusaron Santo Tomás y otros escolásticos- que la existencia fuera un accidente de la esencia". Si la existencia no es un constitutivo (ni esencial ni propio) de la esencia, o sea, si la esencia no necesita existir para ser esencia, entonces tanto esencia como existencia son realmente distintas, puesto que *pueden separarse*. Si esto es lo que significa que la existencia

es extrínseca a la esencia, entonces en este pasaje Cruz Hernández sostiene que hay distinción real entre esencia y existencia.

Pero unos años después Cruz Hernández escribió, hablando de la influencia de Corbin y de Goichon sobre él: "A mí mismo, lo he confesado por escrito desde hace años, me llevó al error... al aceptar en 1946-1949 la distinción real de esencia y existencia en Ibn Sina 'al modo de los *latinos*'... Como la investigación enseña la humildad... rectifiqué rápida y públicamente" (p.209). He aquí el nuevo argumento de Cruz Hernández: "Sólo encontramos una auténtica distinción *real* [en Avicena]: la de *ser posible* y *ser necesario*; y una sola afirmación: que la existencia es extrínseca a la esencia..., predicándose de ésta, pero sin pertenecerle necesaria y constitutivamente, aunque en el ser real la existencia como la unidad acompañen siempre a la esencia. Por esto la existencia de un concomitante no constitutivo ni necesario, y se le puede comparar a un accidente; *comparársele*, pero no *identificarla*... Santo Tomás, de la distinción entre lo posible y lo necesario y del carácter extrínseco de la existencia respecto de la esencia, dedujo la distinción 'real' de la esencia y existencia; pero Duns Escoto concluyó precisamente lo contrario" (pp.219-20). Lo anterior podría interpretarse como haciendo dos afirmaciones: (1) Si se trata de dos *cosas*, como el Ente Necesario y el ente posible, obviamente hay distinción real, y en cualquier otro caso no puede hablarse de dicha distinción; (2) Del mero hecho de que la existencia sea extrínseca a la esencia no puede deducirse que haya distinción real, pues de que sea extrínseca no se sigue que sea accidental y, por tanto, que se separe a veces de ella. *De hecho*, aunque no con necesidad *per se* (sino con necesidad *per alio*, i.e., por causa de Dios) la existencia *siempre* acompaña a la esencia *en el ser real*. Por tanto, no se pueden distinguir, i.e., separar, en la realidad. Luego, no hay distinción real. Si Cruz Hernández está afirmando (1), entonces ninguna posición filosófica puede sostener la distinción real, porque la existencia no es una "cosa". Si está afirmando (2), entonces está identificando la no distinción real con la no separación real, lo cual es absurdo (piénsese, a manera de comparación, que se sostuviese que no hay distinción real entre hidrógeno y oxígeno en el agua porque no puede concebirse el agua con el hidrógeno y el oxígeno separados). Según (2), Santo Tomás estuvo, naturalmente, equivocado al haber pensado que Avicena sostuvo la tesis de la distinción real, pero además habría estado equivocado al haber pensado que él mismo también la sostenía, pues para él esencia y existencia son inseparables, pero no por ello no realmente distintas. Según Gilson, si bien Santo Tomás "no habla

habitualmente de una 'distinción real' entre la esencia y la existencia, dice, en cambio, con mucha frecuencia que el acto de existir es *aliud*, y que 'lo que es' o la esencia es *aliud*" (p.97-8). Para varios autores la distinción es real tanto para Avicena como para Santo Tomás (véase MSA 71). Además, Cruz Hernández confina su argumentación al caso de la distinción *en el ser real*, siendo fundamental que para Avicena las esencias están separadas de la existencia real cuando no están concretizadas. Sobre esto hablaremos en la siguiente sección.

¿En qué consiste entonces la distinción real entre esencia y existencia? En el contexto de este trabajo puede consistir en que:

- (1) la esencia *puede* estar separada de la existencia, aunque *de hecho* no lo esté; es decir, hay distinción real si hay o puede haber objetos no existentes (aquí hay una dificultad que abordaré en la siguiente sección). Para Aristóteles, por ejemplo, en este sentido no hay distinción real, pues la esencia o entidad (*ousía*) siempre es existente. O quizás sea más cercano a la verdad decir que en el aristotelismo clásico el problema no se plantea, y no hay ni puede haber respuesta a la pregunta.
- (2) la existencia no es ni una parte esencial ni una parte accidental de la esencia; pues si fuese parte de la esencia sería una esencia más, y todo se reducirá a esencia, no habiendo, por consiguiente, distinción real.
- (3) la esencia y la existencia son algún tipo de entidades extramentales relacionadas con algún modo. La distinción no es meramente *conceptual con fundamento en la realidad*.

Veamos cómo se comportan dichos sentidos de la distinción real en relación a lo que llamaré "esencialismo ontológico" y "existencialismo ontológico".

III

A grandes rasgos, podemos decir que el esencialismo ontológico y el existencialismo ontológico (esencialismo y existencialismo, de aquí en adelante) se caracterizan por el tipo de énfasis que dan ya sea a la esencia, ya sea a la existencia, sin necesariamente negar o ignorar a una de las dos. En el caso de los tres sentidos de la distinción real mencionados al final de la sección anterior, respecto de (1) el aristotelismo clásico -puesto que presupone la existencia de cualquier sustancia, no dándose, por consiguiente, esencia sin existencia- es existencialista. La filosofía de Avicena, en cambio es esencialista, puesto que en ella se puede hablar de esencias sin existencia. En cuanto a (2), Avicena no sostiene que la existencia sea una parte tal de la esencia que la diferencia

real se borre. La existencia le viene a la esencia de fuera, de manera que Avicena no cae en este esencialismo extremo que admite a la existencia anulándola al mismo tiempo en cuanto tal. Pero tampoco es existencialista. Aunque la idea de concomitancia hace que la esencia y la existencia estén casi a la par, la esencia es el sujeto de la propiedad externa de la existencia. En (2) Avicena es también esencialista y acepta la distinción real. En cuanto a (3), se trata de la distinción real que hace Santo Tomás de forma tal que al acto de existir corresponde la primacía sobre la esencia. No siendo las esencias necesariamente extramentales, la posición de Avicena es incompatible con (3).

El esencialismo aviceniano es, desde luego, más complejo y rico de lo que sus relaciones con la tesis de la distinción real permiten ver. Mientras en Santo Tomás la noción de la existencia como acto de la esencia es la importante, en Avicena las esencias son una posibilidad de existir. Se trata de una "filosofía de los posibles" (MSA 73), a los que no necesita ir aparejada siempre la noción de existencia. "Bien sabéis-dice-que podéis comprender la idea de triángulo preguntándoos si puede o no ser calificado de existente entre las esencias concretas; esto es sólo posible después de habérselo representado como existente en las esencias concretas" (AMC 63-4). Todo en la filosofía de Avicena es visto en términos de esencia. Lo existente mismo es visto como una esencia individualizada. Los accidentes de lo que existe son esencias, la sustancia es esencia: "así toda esencia que no esté en un sujeto, es sustancia, y toda esencia cuya subsistencia está en un sujeto, es accidente". (MCC 6). Los universales -que para Avicena son ideas o intenciones- son esencias también: "el género es...el universal que indica la esencia común a las esencias de distintas naturalezas...La especie...es el universal...que indica la esencia de las cosas que sólo difieren numéricamente. Y la diferencia es el universal por el cual se distingue esencialmente un universal de lo que no lo es" (AMC 72-3). Sin embargo, las esencias no atienden, en primera instancia, ni a la universalidad ni a la singularidad: "la definición de la 'equinidad' no es la de la universalidad y la universalidad no entra en ella. La equinidad tiene, por tanto, una definición que no tiene necesidad de la universalidad, sino que ésta le sobreviene accidentalmente, pues en sí no es en absoluto otra cosa que la 'equinidad'" (AMC 74). "*Equinitas ergo in se est equinitas tantum*" ("Por tanto, en sí, la equinidad es sólo equinidad") (AMG, t. V, cap. 1, f. 17 v a). Es en este sentido que se dice que para Avicena la esencia es neutra o indiferente (Gilson, 114). Pero no es así en lo que se refiere a la

existencia, pues en este caso, en lugar de pugnar por la existencia -como en la filosofía esencialista de Leibniz- las esencias "merecen" no existir y, en este sentido, son "falsas": "La esencia de todas las demás cosas no se merecen el ser; antes al contrario, por sí mismas y prescindiendo de su relación con el *Ser Necesario*, merecen el no ser; es por esto por lo que son falsas, y su verdad procede de El... pues por *verdad* se entiende el ser en las esencias concretas, en sentido absoluto, y también el *Ser Eterno*... El *Ser Necesario* es la *verdad* por sí misma y siempre, y el ser posible es verdadero por otro y falso por sí mismo. En efecto, todo lo que no es el *Ser Necesario* y *Unico* es falso por sí mismo" (AMC 66). A diferencia de lo que podríamos denominar como el "esencialismo positivo" de Leibniz, tenemos aquí un "esencialismo negativo". Sin embargo, esta falsedad y merecimiento del no ser sólo significan que -en relación a Dios- las esencias no son en sí mismas (Goichon/3:/XIII). Pero, en su relación con el *Ser Necesario per se*, unas serán -en el proceso de la creación- más "dignas" del ser que otras (AMC 67).

El universo de Avicena rebosa esencias. Son esencias los predicables (género, diferencia, especie, propio, accidente común), los predicamentos (sustancias, y los nueve accidentes predicamentales), las clases y los individuos, las sustancias separadas y las no separadas, lo no actualizado y lo actualizado, el ser intencional y el ser real, cualquier propiedad y las propiedades definitorias, y cualquier conjunto organizado de propiedades. No es, pues, de sorprender que los sentidos de 'esencia' se multipliquen, ni que haya en la filosofía de Avicena diez palabras árabes distintas para designar diversos tipos de esencia. Parece, pues, indudable -contra la opinión de Cruz Hernández (p.216)- que se debe hablar de esencialismo - o quizás aún más, de panesencialismo- de Avicena, no sin antes mencionar un importante problema.

Hemos caracterizado el esencialismo aviceniano como una filosofía de posibles no necesariamente actualizados, es decir, de objetos no existentes, pensando así en un antecedente remoto medieval del esencialismo meinongiano recientemente resucitado por algunos filósofos. Hay un sentido en que para Avicena todo existe y en que no se puede hablar de no-existentes: "Se llama *cosa* a lo que puede recibir un predicado. Ahora bien: que una cosa sea no-existente en sentido absoluto es una cuestión que hay que considerar con mucha atención. Si se entiende por *no-existente* lo que no existe en los individuos, se puede conceder esto; ya que una cosa puede existir legítimamente de un modo intencional en el espíritu y faltar en los individuos exteriores. Pero si se entiende de otro modo es falso y no se le puede atribuir predicado

alguno...lo *no-existente* absoluto no puede recibir predicado alguno afirmativo. Incluso cuando se le da como uno negativo se le confiere de algún modo una existencia intencional en el espíritu" (AMC 58-9). La argumentación continúa, pero el fragmento citado es muy claro. En otro sitio afirma: "La cosa o es una esencia concreta y existente o es una forma que existe en la imaginación o en la inteligencia y que se ha extraído de la cosa concreta" (AMC 56). Además: "Toda cosa tiene una esencia. En efecto, no se la reconoce como realmente existente entre las esencias concretas o como intencionalmente concebida en los espíritus, sin que sus partes estén allí presentes con ella" (AMC 64), y se refiere a estos dos modos como a "estas dos existencias" (*ibid.*). La interpretación esencialista de Avicena parece venirse abajo, a no ser que estos dos tipos de existencia se lean "esencialistamente": todo es o una esencia intencional o una esencia concreta, y es posible concebir esencias intencionales no concretizadas. Lo existente sería lo esencial intencional convertido en esencial concretizado. De lo contrario, el panesencialismo aviceniano se convierte súbitamente en un panexistencialismo.

Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM (México)

BIBLIOGRAFIA

- AMC= *Avicena. Sobre metafísica (antología)*, trad. del árabe, introd. y notas de Miguel Cruz Hernández (Madrid: Revista de Occidente, 1950)
- AMG= *Avicena. Metaphysica sive prima philosophia (Venise, 1495)*, réimpr. en facsimilé agrandi (Louvian: Bibliothèque S.J., 1961). La trad. es de Dominicus Gundisalvi (ver MCC VI n.).
- MCC= *Avicennae Metaphysices Compendium*, ex arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit Nematallah Carame (Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1926).
- MSA= *Avicenne. La métaphysique du Shifa'. Livres I à V*, introd., trad. et notes par Georges C. Anawati (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1978) (Col. Etudes Musulmanes, 21).
- TLZ= *Avicenna's Treatise on Logic. Part one of DANESH-NAME ALAI (A Concise Philosophical Encyclopedia, and Autobiography)*, Ed. and Transl. from the original Persian by Farhan, Zabeeh (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971).
- Afnan, Soheil F., *El pensamiento de Avicena*, trad. de Vera Yamuni (México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1965) (Col. Brevarios, 184)
- Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII*, vol. 1 (Madrid: Alianza Editorial, 1981) (Col. Textos, 28).
- Gilson, Etienne, *El ser y la esencia*, trad. del P. Leandro de Sesma, O.F.M. Cap. (Buenos Aires: Desclée de Brouwer, s.f.).
- Goichon, Amélie-Marie, *La distinción de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* (Paris: Desclée de Brouwer, 1937).
- *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* (Paris: Desclée de Brouwer, 1938).
- *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina* (Paris: Desclée de Brouwer, 1939).

NOTAS

EL CINCUENTENARIO DE LOS
GRUNDLAGEN DER MATHEMATIK
DE HILBERT Y BERNAYS

Andrés R. Raggio

Quisieron reducir la matemática a la sintaxis, pero luego resultó que ésta es aritmética. Intentaron luego basar la matemática en la semántica, pero ésta resultó ser teoría de conjuntos. (de una clase de Paul Bernays a comienzos de los años 50)

Hace un año se cumplió medio siglo de la fecha en que Hilbert y Bernays publicaban el segundo y último tomo de sus *Grundlagen der Mathematik*, cuyo primer tomo había aparecido en 1934. Eran épocas trágicas para Europa Central. Que ellos tuvieran el coraje y la pasión para completar una obra tal, es ya de por sí un hecho excepcional. Que sus autores David Hilbert, de una vieja familia alemana de Sajonia radicada en Königsberg en el siglo XVIII¹⁾, y Paul Bernays, de una estirpe judía de rabinos, eruditos bíblicos y profesores universitarios - entre ellos Jakob Bernays, uno de los fundadores de la filología clásica a mediados del siglo XIX- hayan creado en un largo trabajo de colaboración una obra fundamental como los *Grundlagen* era ya la mejor refutación del execrable racismo, que por ese entonces comenzaba ya su cabalgata de muerte y destrucción.

Aunque sin duda un clásico, los *Grundlagen* no tuvieron el éxito y la resonancia -sobre todo en culturas periféricas como la nuestra- que merecían. Es que precisamente entre 1934 y 1939 el alemán dejó de ser un idioma científico internacional y Bernays, muerto Hilbert en 1943,

PHILOSOPHICAL PAPERS

Philosophical Papers is issued three times a year and publishes papers in the broad analytical tradition. Although *Philosophical Papers* is based in South Africa, it is not associated with the South African Government, and the members of the Editorial Board regard the policy of Apartheid as an infringement of human, civil, and academic rights, and an affront to human dignity. A statement to this effect appears prominently in each issue of the journal.

EDITOR: Michael Pendlebury (University of the Witwatersrand).

EDITORIAL CONSULTANTS: David Armstrong, Tyler Burge, Romane Clark, Max Cresswell, Brian Ellis, Frank Jackson, Jaegwon Kim, David Lewis, John Perry, Philip Pettit, Mark Sainsbury, John Searle, Ernest Sosa, Charles Taylor, Richard Wasserstrom, Eddy Zemach.

SOME RECENT AND FORTHCOMING ARTICLES:

John Heil • TALK AND THOUGHT

Flint Schier • THE CLAIMS OF TRAGEDY

M.J. Cresswell • ANAPHORIC ATTITUDES

Allen E. Buchanan • INDIVIDUAL RIGHTS AND SOCIAL CHANGE

Paul K. Moser • SOME RECENT WORK IN EPISTEMOLOGY

SUBSCRIPTIONS: (1990 rates: Institutions-US\$45, Individuals-US\$15)

Send to: *Philosophical Papers*, Rhodes University, P.O. Box 94, Grahamstown, 6140 South Africa.

1. cf. en [3] p. 388 y ss. la noticia biográfica de Hilbert redactada por Otto Blumenthal.

nunca se decidió, por un prurito perfeccionista, a hacer una traducción inglesa. Además, en 1952 Kleene publicó su *Introduction to mathematics*, que es una suerte de adaptación al nuevo ambiente científico norteamericano y de puesta al día -utilizando sobre todo las técnicas descubiertas por un brillante alumno de Hilbert: Gerhard Gentzen- de los *Grundlagen*.

El motivo mediato de la publicación de los *Grundlagen* fue exponer sistemáticamente ideas y resultados que Hilbert y su escuela de Göttingen había logrado, pero que o no habían sido publicados o si lo fueron eran sólo fragmentos de un carácter excesivamente programático. El motivo inmediato fue tratar de superar las dificultades derivadas del segundo teorema de Gödel sobre la indemostrabilidad interna de la no-contradicción.

Frege

El joven Hilbert hizo sus primeras armas en la discusión sobre fundamentos con una célebre polémica con Frege²⁾ sobre la justificación de las definiciones implícitas mediante sistemas axiomáticos. Mientras este último exigía que cada noción de un sistema axiomático fuese previamente definida mediante conceptos lógicos o del área científica tematizada - lo que garantizaba la verdad y, por ende, la no-contradicción del sistema axiomático- Hilbert se conformaba con una mera demostración de no-contradicción. La "verdad" de los axiomas resultaba de la imposibilidad de deducir de ellos una contradicción, según el viejo criterio leibniziano de que en matemática no-contradicción implica existencia. Teniendo en cuenta la situación filosófica-científica de la época, Frege tenía razón. Sobre todo porque los sistemas axiomáticos de ese entonces -el de los *Grundlagen der Geometrie* del propio Hilbert, el de la aritmética de Dedekind-Peano y algo más tarde el de la teoría de conjuntos de Zermelo- no tematizaban las nociones lógicas implícitas de modo que la única manera de demostrar su no-contradicción era precisamente como exigía Frege: mediante la definición rigurosa de sus nociones básicas, en una palabra, mediante la construcción de un modelo.

Hilbert, sin embargo, no se dió por vencido. Su "olfato" de matemático genial le aseguraba la verdad del principio leibniziano. Pero había

2. cf. en [12] el trabajo de Frege, *Ueber die Grundlagen der Geometrie*.

que encontrar una nueva forma, inmune a la crítica de Frege, de demostrar la no-contradicción.

Este ya había utilizado en lógica la formalización rigurosa mediante la utilización de un lenguaje canónico. Pero con esto sólo pretendió mayor exactitud y evitar errores. Por otra parte, las nociones conjuntistas en la axiomática de Zermelo estaban directamente emparentadas con nociones lógicas. Finalmente, una vez que la axiomatización había cosechado tantos éxitos era imposible transformar la lógica en un reducto exclusivo del pensamiento ingenuo, preaxiomático.

Hilbert dió el paso decisivo: decidió axiomatizar la lógica subyacente e implícita en los sistemas axiomáticos no-formalizados. Pero esto exigía, para evitar círculos viciosos, tomar ciertos recaudos. En efecto, en un sistema axiomático no-formalizado un teorema es simplemente una consecuencia lógica de sus axiomas. Pero entonces en un sistema axiomático no-formalizado de la lógica sus teoremas son también consecuencias lógicas de sus axiomas. Por la cocina, a través de la definición de teorema, se reintroduce una lógica implícita en este intento de analizar exhaustivamente las nociones lógicas.

Hilbert cortó por lo sano. Primero decidió que los axiomas no deberían de ahora en adelante pretender describir estructuras lógico-matemáticas abstractas por la simple y sencilla razón que se los castraba de toda función semántica específica transformándolos en puras secuencias finitas de signos-cosas. Segundo, las reglas tampoco podían pretender describir relaciones lógicas válidas entre premisas y consecuencias, ya que se las degradaba a ser puras directivas operatorias para manipular dichas secuencias finitas de signos-cosas. Tercero, y como consecuencia de las dos decisiones anteriores, los teoremas no podían ser más las consecuencias lógicas de los axiomas sino simplemente las secuencias finitas de signos-cosas construibles a partir de los axiomas mediante las reglas.

A un sistema axiomático construido de esta manera Hilbert lo llamó un "sistema axiomático formalizado" o, más brevemente, un "sistema formal". Al nivel del objeto, la simplificación lograda es brutal: de las estructuras platónicas, como modelos de los viejos axiomas de Frege con su capacidad semántica plena, pasamos a los conjuntos de signos-cosas generables mediante reglas operativas y efectivas. De la metafísica platónica se nos desfenestra a la técnica moderna de producción automática.

La simplificación, sin embargo, permite ahora demostrar la no-contradicción de un sistema axiomático formalizado de una manera

inmune a la crítica de Frege: en efecto, aplicando inducción completa sobre el proceso de generación de los teoremas se puede demostrar que ninguno de ellos es la negación de otro. Hilbert llamó a este método el de "derivación progresiva".

Para que los resultados eventuales sobre no-contradicción mediante derivación progresiva estén libres de toda duda y suministren un fundamento sólido a la matemática clásica, Hilbert exigió suplementariamente que las inducciones completas a emplear fuesen simples. A ésto lo llamó el "punto de vista finito". La investigación de sistemas formales mediante el método de derivación progresiva y ateniéndose al punto de vista finito es lo que Hilbert llamó metamatemática o, por su objeto peculiar, teoría de la demostración.

Gödel

Hilbert tuvo la rara dicha de polemizar en su juventud con el viejo Frege y de enfrentar en su vejez las críticas del joven Gödel³). Este mostró en 1930 que con respecto a los sistemas formales de primer orden -con sólo cuantificaciones sobre individuos- Hilbert tenía razón y Frege erraba. En efecto, de la completud de la lógica de primer orden se sigue que todo conjunto no-contradictorio de fórmulas de primer orden posee un modelo. Pero el año siguiente Gödel zanjaba la cuestión con respecto a la lógica de orden superior en favor de Frege: acá hay conjuntos de fórmulas no-contradictorios, que no tienen modelo. Y ese mismo año obtenía los siguientes resultados que presentan serias dificultades a la realización del programa de Hilbert: I) hay conjuntos de fórmulas de primer orden no-contradictorios, que no poseen modelo natural en el sentido que el dominio de variabilidad de los cuantificadores no es el que se pretende formalizar: la llamada W-contradicción. II) todo sistema formal de la aritmética es incompleto. III) La no-contradicción de un sistema formal que abarque la aritmética no puede demostrarse en el mismo sistema: indemostrabilidad interna de la no-contradicción.

Con I) Gödel mostró que la no-contradicción no era una propiedad suficientemente fuerte como para garantizar el funcionamiento normal

3. Se trata de una verdadera gigantomachia entre Frege (1848-1925), Hilbert (1862-1943) y Gödel (1906-1978). Si agregamos hacia atrás las figuras señeras de Leibniz y Kant, la preponderancia de la vieja Europa Central en la formación de la filosofía de la lógica y de la matemática resulta innegable.

de un sistema axiomático formalizado. II), por su parte, obliga, para lograr compleción la aceptación de sistemas formales con un conjunto de teoremas no efectivamente generable. Por último según III) como no puede haber una demostración interna de la no-contradicción de la aritmética, *a fortiori* tampoco puede haber una que satisfaga al punto de vista finito, porque toda demostración que satisface a éste último es formalizable en la aritmética.

La reacción de Hilbert no se hizo esperar. En la breve introducción a [1] fechada en marzo de 1934 y que lleva sólo la firma de Hilbert -el prólogo extenso a [1] está rubricado sólo por Bernays, que fue el redactor del texto de los dos tomos- nos dice: "con respecto a este objetivo (Hilbert se refiere a la demostración de no-contradicción de la matemática clásica) quisiera señalar que la opinión a veces sustentada de que ciertos nuevos resultados de Gödel implican la irrealizabilidad de mi "teoría de la demostración" ha sido refutada. Dichos resultados sólo muestran de hecho que para obtener demostraciones de no-contradicción de mayor envergadura "el punto de vista finito", tal como se lo aplica al análisis de formalismos elementales, debe ser reformulado de una manera más fuerte".

Hay barcos que sólo muestran sus propiedades marineras cuando enfrentan grandes temporales. Hilbert fue uno de ellos.

Formalismo, finitismo e instrumentalismo.

Hemos visto cómo Hilbert para evitar las objeciones de Frege concibió su metamatemática o teoría de la demostración y cómo restringió los métodos a emplear al punto de vista finito. Aclaremos que la analogía con la metafísica es engañosa, porque ésta no es física, en cambio la metamatemática es matemática. Es más, Hilbert quiso analizar el problema de los fundamentos de la matemática con un mínimo de filosofía⁴) mostrando que era un problema interno de la matemática analizable mediante métodos puramente matemáticos. Tal vez fue en esto excesivamente optimista. En la literatura, pero no en Hilbert, se habla de su formalismo, de su finitismo y hasta de su instrumentalismo. Tomando las críticas de Gödel como marco de referencia, veamos si estos "ismos" corresponden a su verdadero pensamiento.

4. cf. en [6] p. 237.

El formalismo ortodoxo concibe los fundamentos de la matemática como no siendo otra cosa que la investigación de sistemas axiomáticos formalizados -cualquiera sea su origen y sus eventuales interpretaciones- mediante métodos matemáticos -cualquiera sea su justificación y cualquiera sea su relación de complejidad con los sistemas formales a investigar. Hilbert nunca se conformó con este programa minimal del formalismo ortodoxo. Los sistemas axiomáticos formalizados relevantes para su metamatemática sólo son aquellos que corresponden a disciplinas matemáticas históricamente dadas -álgebra, geometría, análisis- y que han revelado a lo largo de decenios y hasta siglos de fructífero desarrollo la peculiaridad de su base conceptual, la unidad de sus métodos de demostración, la clausura de su estructura teórica, la multiplicidad de sus aplicaciones intramatemáticas, su función de verdaderos "organizadores" de la experiencia matemática y, *last and not least*, su aplicabilidad prodigiosa a la física y a la técnica. Los *Grundlagen* sólo estudian sistemas formales de la aritmética y del análisis; no analizan los sistemas axiomáticos, tan caros a los logicistas, que pretenden formalizar de una sola vez la totalidad del pensamiento matemático. Esta última será quizá una idea reguladora, pero no es una componente actual del sistema de las disciplinas matemáticas. Tampoco estudian los *Grundlagen* sistemas formales, que no tienen relación alguna con disciplinas teóricas preexistentes. O para decirlo con un giro virulento de Paul Lorenzen: no analizan sistemas axiomáticos formalizados del ser angélico... Es que para Hilbert las disciplinas matemáticas especiales tienen formas de evidencia propia, que no serán perfectas - pensemos en las paradojas o en las oscuridades de sus conceptos fundamentales- pero que bastan, independientemente de un análisis metamatemático, para entender y justificar su condición de tales. Como la metamatemática es matemática no existe ruptura metodológica entre ellas, sino una radicalización de las exigencias de rigor cuando pasamos de la segunda a la primera. Bernays ha mostrado en [4] cómo el análisis clásico obtiene sus evidencias fundamentales y más discutidas por extrapolación de lo finito a lo infinito (para el axioma de partes) o por analogía con evidencias geométricas (en la teoría del continuo real). Esto explica la reticencia de nuestros autores a liquidar como un montón de aberraciones a la matemática clásica tal como proponían los intuicionistas tomando, en cambio, la vía de una reconstrucción de la matemática por la matemática misma (recuérdese la *boutade* de Bernays citada al comienzo)

Con respecto a la crítica de Gödel y su descubrimiento de la incom-

pleción señalo que Hilbert fue uno de los primeros, si no el primero, en indicar cómo admitiendo reglas formales más complejas (la llamada inducción con infinitas premisas) se obtienen sistemas axiomáticos completos. Y de nuevo no se trata de reforzar la noción de sistema formal de cualquier manera, sino de extenderla de la manera más económica compatible con las metas teóricas (compleción) que se quieren alcanzar.

¿Qué separa desde el punto de vista metódico el programa de Hilbert del formalismo ortodoxo? Este acepta en la investigación de sistemas formales cualquier método matemático reconocido como tal. Sobre todo no distingue la corrección formal de una demostración metamatemática de su valor fundacional, es decir, de su capacidad de justificar un razonamiento matemático. Claro que no caen en círculos viciosos, porque una cosa es la utilización de un principio matemático en la metamatemática y otra su formalización en un sistema formal. Pero el valor explicativo de muchas demostraciones inspiradas en esta suerte de "libertinaje metódico" del formalismo ortodoxo -las primeras surgieron en la escuela polaca en los años 30 para luego adquirir notoriedad con la teoría de modelos de Tarski- es prácticamente nulo.

Hilbert no fue nunca un formalista. Como quería fundamentar la matemática clásica a la cual, como hemos visto, le reconocía un valor teórico propio basado en formas de evidencia criticables, pero ni absurdas ni arbitrarias, restringió los métodos de su metamatemática al llamado "punto de vista finito". Según éste 1) los objetos de aquélla son "ordenamientos espacio-temporales de elementos, cuya naturaleza peculiar, salvo identidad y diversidad, es irrelevante"⁵; 2) los predicados básicos de dichos ordenamientos deben ser decidibles y 3) los razonamientos no deben jamás considerar totalidades infinitas como existiendo *in actu*.

Este punto de vista finito es sólo expresión de una exigencia metodológica: elegir como vehículo de la metamatemática formas de razonamiento, que suponen compromisos ontológicos mínimos (qué menos que la existencia de ordenamientos finitos espacio-temporales) y formas de inferencia lógica elementales (ningún *tertium non datur* se aplica a enunciados cuantificados) para que sus eventuales demostraciones de no-contradicción tuviesen un auténtico valor fundacional.

A veces se habla del finitismo⁶ de Hilbert; grave error porque se

5. cf. en [5] p. 280.

6. cf. en [7] sin duda el mejor análisis epistemológico del punto de vista finito, pero

confunde una postura filosófica sustantiva con un mero punto de vista. Aquella puede ser verdadera o falsa, éste sólo adecuado o inadecuado. Por eso el segundo teorema de Gödel sobre la indemostrabilidad interna de la consistencia no refutó el finitismo hilbertiano, porque tal cosa no existe. Sólo obligó, por cierto, a Hilbert a reformular su punto de vista finito. El segundo tomo de los *Grundlagen* analiza cuatro maneras posibles de hacerlo, que revelan la verdadera filosofía matemática de Hilbert.

La primera es la incorporación lisa y llana del intuicionismo. Como este impone restricciones similares a las del punto de vista finito y como Gödel había demostrado la no-contradicción relativa de la aritmética clásica con respecto a la intuicionista, esta extensión lograría un resultado fundamental: una demostración absoluta de la no-contradicción de la aritmética clásica.

Hilbert y Bernays aconsejan prudencia. Por cierto que el punto de vista finito y el intuicionismo coinciden en los puntos 2) y 3) de nuestra caracterización del primero. Pero divergen totalmente en el punto 1). Ambos parten de Kant. El primero, de la pasividad del sujeto cognoscente finito, de la necesidad que tiene de que le sean dados objetos en la percepción a través de la afección de su sensibilidad por el mundo objetivo: no hay pensamiento humano posible sin la presencia de este material previo. Las formas superiores del intelecto humano no pueden generar por sí mismas esos objetos, porque se trata de un intelecto ectípico y no arquetípico. Es imposible, como dice plásticamente Jäsche, editor de la *Lógica* de Kant, querer "extraer con las garras de un enunciado de la lógica, considerado en sí mismo, un objeto real"⁷.

El segundo, en cambio, parte de la actividad del sujeto cognoscente. No sólo de su capacidad trascendental de generar tiempo, sino también de su capacidad noética de generar y captar sentidos de enunciados y demostraciones.

Estas distinciones parecen sutiles, sin embargo, afectan ya la elección y justificación de conceptos lógicos básicos como la implicación. Según el punto de vista finito los enunciados básicos resultan de la aplicación de un predicado decidible al nombre de un elemento espaciotemporal. Como la universalidad sólo se puede expresar por variables libres, porque no se admiten cuantificadores y las únicas funciones admitidas son las definidas por recursión primitiva, toda implicación

equivocado en su identificación con una alternativa filosófica fija.
7. cf. en [13] p. 9.

que no contenga variables es evaluada combinatoriamente por tablas de verdad. No hay, pues, dificultad alguna en definir la implicación como función de verdad.

En el intuicionismo, en cambio, tenemos la definición de la implicación por la existencia de un método que, aplicado a cualquier⁸ demostración de su antecedente, produce una de su consecuente. Cuando el antecedente de una implicación no posee cuantificadores entendemos fácilmente lo que esta definición significa. Pero qué ocurre cuando el antecedente es un enunciado universal cuantificado. En este caso una demostración del antecedente es ya un objeto infinito: la totalidad de las demostraciones de cada una de sus instancias. Y la implicación es un método que aplicado a esta infinitud de infinitudes produce siempre una demostración del consecuente. Con este caso relativamente simple Hilbert y Bernays muestran que los intuicionistas no pueden operar con simples captaciones estigmáticas de sentidos de enunciados y de demostraciones, sino que deben suponer en el sujeto cognoscente la capacidad de entender el funcionamiento de interacciones y complicaciones de procesos, precisamente aquellas que motivaban su repudio de la teoría clásica de conjuntos. De esta manera los *Grundlagen* muestran que el intuicionismo no es una concepción simple y diáfana de cómo conoce el sujeto matemático sino que él mismo supone también tipos de idealización y formas de clausura de los procesos cognitivos. De temible y cruel crítico, el intuicionismo se ha transformado en un criticado. De una fundamentación absoluta e inmediata del conocimiento matemático, el intuicionismo pasa a ser una alternativa importante para extender el punto de vista finito - la evolución ulterior de la teoría de la demostración ha confirmado esta afirmación - pero ni la única, ni tampoco exenta de la necesidad de un análisis de sus propios fundamentos.

La segunda forma de superar el *impasse* desatado por Gödel consiste en utilizar las definiciones de verdad de Tarski. Desde 1936 y por un teorema de este gran lógico polaco, se sabía que la aritmética clásica no podía definir su propia noción de verdad, pero no se sabía el grado de complejidad que debería tener una teoría matemática para poder formular una definición tal.

El sistema axiomático de la lógica de Frege es muy simple en el

8. Es fundamental que el método pueda aplicarse a cualquier demostración del antecedente y no a una específica. Pero entonces, ¿cuántas hay? ¿cómo son? ¿bajo qué tipos podemos subsumirlas? En todo caso se trata de formas "peligrosas" de infinitud.

sentido de que la cuestión de saber cuáles son sus axiomas y cuáles sus reglas de derivación es trivialmente analítica. Obsesionado como estaba por la dicotomía analítico-sintético, no se preguntó por qué razón fundamental dichas nociones debían ser triviales -que debían ser analíticas es una consecuencia de su concepción de la lógica como una provincia de lo analítico- ni tampoco si se podía dar una caracterización matemática exacta de esta noción aparentemente psicológica de trivial. (De paso y como ha señalado repetidas veces Kreisel, la justificación usual del empleo de estas nociones triviales para evitar errores y garantizar el chequeo de la corrección deductiva, es obviamente falsa).

Hilbert, en cambio, atacó estos dos problemas. Ya hemos visto que la necesidad de emplear esas nociones triviales radica en la posibilidad de reemplazar la noción compleja de modelo por la noción simple de conjunto de objetos generable por medio de reglas efectivas. Sin la trivialidad de estas reglas la "derivación progresiva" de Hilbert podía ser a la postre tan compleja como la del modelo fregeano. Por otra parte se dió cuenta muy pronto que estas nociones de trivial, simple, efectivo, mecánico, rutinario, etc., etc., obtenidas por reflexión sobre el sujeto cognoscente matemático, si bien son indispensables para comprender su *modus operandi*, no poseen la sistematicidad necesaria para integrarlas en una fundamentación rigurosa de la matemática. Sobre todo no nos permiten inferir de complejidades -o simplicidades- del sujeto matemático las complejidades -o simplicidades- correlativas de los objetos matemáticos. Recordemos que en Frege una trivialidad como $2 + 2 = 4$ tiene, sin embargo, la complejidad típica de los enunciados de la teoría de conjuntos. Utilizando sus propias investigaciones sobre el problema lógico de la decisión, los trabajos pioneros de Skolem y los resultados de sus alumnos Ackermann y Peter, Hilbert dió en [1] la primera exposición sistemática de la teoría de las funciones recursivas.

No podemos sobreestimar la significación filosófica de esta teoría, que pocos años después, pero aún en vida de Hilbert, Turing completó brillantemente. Se trata, nada más y nada menos, que la superación definitiva del modelo empirista y psicologista de teoría del conocimiento. De ahora en adelante las simplicidades y las complejidades serán tan objetivas como la más empedernida objetividad matemática.

La definición de verdad aritmética de los *Grundlagen* permite localizarla exactamente en un cierto nivel de una jerarquía, que Hilbert sólo conoció en sus primeros comienzos y que Kleene completó unos años después. Esta segunda propuesta para superar el *impasse* desatado por Gödel reza así: extender el punto de vista finito mediante una teoría

general de la complejidad matemática.

La tercera alternativa se relaciona con la demostración de Gentzen de la no-contradicción de la aritmética. Aunque aún no publicada, Hilbert se refiere a ella en su introducción a [1] citada más arriba. Seguramente conocía ya algunos detalles del trabajo de su brillante alumno. Gentzen utiliza en su demostración el punto de vista finito y además una forma de inducción hasta un cierto ordinal transfinito. Como ha señalado Gödel⁹ la demostración usual de la validez de esta forma de inducción utiliza el significado abstracto de operaciones, que el intuicionismo acepta, pero que son incompatibles con el punto de vista finito. Por otra parte, el desarrollo ulterior de la teoría de la demostración ha empleado esos ordinales transfinitos como medida de la complejidad de sistemas formales. Por lo anterior esta tercera alternativa es una síntesis de las dos primeras.

Finalmente los *Grundlagen* en la parte final del segundo tomo demuestran, utilizando cuantificación sobre predicados, la forma de inducción que venimos de mencionar. Como la primera alternativa, esta cuarta tampoco es congenial con la teoría del conocimiento implícita en el punto de vista finito. Pues propiedades son entidades abstractas y su totalidad, presupuesta al cuantificar sobre ella, es más abstracta aún.

En su libro sobre el programa de Hilbert¹⁰ Detlefsen lo caracteriza como una forma de instrumentalismo matemático. Es la idea muy extendida de que para Hilbert la única justificación de la matemática clásica reside en el éxito de sus aplicaciones físicas y tecnológicas. En algunos escritos programáticos anteriores a los *Grundlagen* tal vez existen pasajes que pueden interpretarse así: en los *Grundlagen* y en los trabajos filosóficos de Bernays¹¹ la matemática clásica posee formas propias de evidencia, que si bien no suministran una justificación absoluta de ella, son suficientes para conferirle una autonomía teórica. Dicho plásticamente: la matemática clásica no es verdadera porque nos permite mandar un hombre a la Luna, sino al revés, nos permite mandar un hombre a la Luna porque es verdadera. Detlefsen utiliza luego el hecho bien conocido de que se pueden dar demostraciones de no-contradicción adecuadas al punto de vista finito de segmentos iniciales finitos -o sea, por ejemplo, de las primeras 8.000 demostraciones forma-

9. cf. en [5] p. 281.

10. cf. en [8] cap.V.

11. cf. en [4].

lizadas generadas por un cierto sistema formal- de sistemas formales de la aritmética, el análisis y la teoría de conjuntos para obtener una justificación secundaria de dicho punto de vista finito. En efecto, si la verdad de la matemática clásica residiese sólo en su valor instrumental, como en cada una de sus aplicaciones se utilizan sólo un número finito de sus teoremas nos bastaría disponer de dichas demostraciones de no-contradicción de segmentos iniciales finitos. Además de los argumentos anteriores sobre la independencia teórica de la matemática clásica, Detlefsen olvida que la mayor parte del segundo tomo de los *Grundlagen* no satisfacen el punto de vista finito, pero que sus autores le asignan un valor propio de esclarecimiento teórico. Las aplicaciones instrumentales son aquí remotas y mediatas; lo único que interesa es, sin embargo, la justificación teórica pura.

La filosofía matemática de Hilbert

1. La filiación kantiana es evidente. a) Como en Kant, los objetos sobre los cuales opera el pensamiento lógico-matemático deben estar dados previamente. b) Así como Kant resolvió muchos problemas apelando a las jerarquías de sensibilidad e intelecto; intelecto y razón; conceptos, categorías e ideas; así también Hilbert basó toda su filosofía en jerarquías de complejidad de las nociones matemáticas.

2. El antipsicologismo de Hilbert se basa en última instancia en la idea kantiana de no analizar cualquier tipo de conocimiento sino sólo el conocimiento científico, tal como se documenta y se objetiva en las teorías científicas. Pero más allá de Kant y por medio de una confrontación continua de contenidos de la reflexión y de sus proyecciones axiomáticas, Hilbert y sus seguidores han logrado una caracterización exacta de nociones reflexivas como la de operación efectiva, que constituyen un *novum* en la historia de la teoría del conocimiento.

3. Para entender el programa de Hilbert es necesario disociar las nociones tradicionales de evidencia y de verdad absoluta, que tanto el sensualismo como el platonismo consideran implicándose recíprocamente. Ambos interpretan la evidencia como una forma de presencia: el primero como la de un dato de los sentidos, el segundo como la de una idea abstracta. Y como esta presencia satisface el tercero excluido tenemos, o bien una verdad absoluta, o bien una falsedad absoluta. Supongamos que esta descripción del conocimiento fuese correcta, entonces si la matemática clásica fuera evidente, *eo ipso*, sería absolutamente verdadera y no necesitaría de justificación alguna, inclusive de

una mediante el punto de vista finito. Y si no fuera evidente -*tertium non datur*- sería absolutamente falsa y tampoco se la podría justificar.

Por el contrario, el programa de Hilbert supone implícitamente una noción de evidencia y correlativamente, una de verdad susceptibles de una gradación. Como la verdad, aún la de enunciados lógicos-matemáticos, está inmersa en un horizonte de indeterminación, la matemática clásica puede ser suficientemente verdadera como para poseer el valor de una teoría, pero a la vez no tan verdadera como para prescindir de una fundamentación suplementaria mediante el punto de vista finito.

4. Ningún filósofo ha propugnado una teoría de la verdad y de la evidencia tan congenial con la implícita en el programa de Hilbert como su amigo y colega Edmund Husserl. Analizando la percepción externa éste se dió cuenta de la imposibilidad de asignarle una evidencia absoluta. Como es sabido, más tarde extendió este resultado al área lógico-matemática. Como Hilbert y Husserl desarrollaron estas ideas al mismo tiempo -comienzos del siglo- en Göttingen es casi seguro que se han influido mutuamente.¹²

5. Es usual hablar de un fracaso del programa original de Hilbert. (Con las extensiones adecuadas del punto de vista finito no sólo no ha fracasado sino que se ha impuesto como el esquema metodológico básico de toda la investigación de fundamentos). Pero, además, se sugiere que Hilbert sobrevaluó por mucho su plausibilidad. Sin embargo, el estudio atento de las investigaciones de Ackerman y Von Neumann sobre no-contradicción de la aritmética clásica¹³ revela que su meta no era de modo alguno ilusoria y que las dificultades, que luego resultaron insuperables, estaban ocultas.

6. Per Martin-Löf distingue¹⁴ dos tipos de no-contradicción: la meta-matemática y la ingenua (*simple minded consistency*). La primera es aplicable a los sistemas formales puros -según él los de Hilbert- que carecen de una justificación semántica; la segunda a aquellos sistemas que, como su teoría intuicionista de tipos, combinan las definiciones sintácticas con las semánticas.

Pero hemos visto que, según Hilbert, todo sistema formal digno de ser estudiado está relacionado con una teoría matemática preexistente,

12. Con respecto a la noción fundamental de completación, esta influencia está documentada en [14] p. 168.

13. cf. en [2] pp. 93 a 130.

14. cf. en [9] p. 69.

que aquél pretende formalizar. Esta teoría matemática preexistente, a su vez, suministra una interpretación semántica, en el peor de los casos, parcial de dicho sistema formal. No existen pues casos puros de lo que el distinguido lógico sueco llama no-contradicción metamatemática.

Por otra parte, es bien conocido que el proceso de pasar de una teoría a la teoría formalizada correspondiente puede iterarse, pero finalmente se llega a una teoría no formalizada que opera en un lenguaje comprendido inmediatamente. Hilbert concibió el punto de vista finito como una teoría no formalizada cuya no contradicción resultaba directamente de la mera comprensión del significado de sus enunciados. De modo que toda no-contradicción metamatemática supone, y por así decir, remata en una ingenua. Cuando podemos detenernos y conformamos con una no-contradicción ingenua, cuándo, en cambio, debemos lograr una no-contradicción metamatemática es una cuestión del rigor, de la riqueza y de la profundidad de los resultados obtenidos y a obtener.¹⁵

ABSTRACT

The *Grundlagen der Mathematik* by David Hilbert and Paul Bernays is a classical work both in mathematical logic and in the philosophy of mathematics. Starting with Frege and in a double front: the technical analysis and the philosophical reflection, they reach up to Gödel's theorems. Every detail has been analyzed; every philosophical implication has been considered. People usually label the *Grundlagen* as formalism or finitism or instrumentalism. In reality they develop a theory of theoretical complexity which goes beyond the classical kantian distinction of analytic and synthetic.

15. En el § 6 de [1] Hilbert y Bernays formalizan el punto de vista finito mediante el sistema formal de la aritmética recursiva primitiva, cuya compleción ha demostrado Tait en [7]. Un ejemplo claro de lo anterior.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- [1] David Hilbert y Paul Bernays: *Grundlagen der Mathematik*, tomo 1, Berlín 1934 (2da. ed. 1968)
- [2] David Hilbert y Paul Bernays: *Grundlagen der Mathematik*, tomo 2, Berlín 1939 (2da. ed. 1970)
- [3] David Hilbert: *Ges. Abhandlungen*, tomo 3, Berlín 1935.
- [4] Paul Bernays: "Sur le platonisme dans les mathématiques". *L'enseignement mathématique*, vol. 34, 1935.
- [5] Kurt Gödel: "Ueber eine bisher noch nicht benützte Erweiterung des finiten Standpunktes", *Dialectica*, vol. 47/48, 1958.
- [6] Gerhard Gentzen: *Collected Papers*, ed. Szabo, Amsterdam 1969.
- [7] William Tait: "Finitism", *The Journal of Philosophy*, vol. 78, 1981.
- [8] Michael Detlefsen: *Hilbert's program, an essay on mathematical instrumentalism*, Dordrecht, 1986.
- [9] Per Martin-Löf: *Intuitionistic type theory*, Nápoles, 1984.
- [10] Andrés Raggio: "The 50th anniversary of Gentzen's thesis, Contemporary mathematics", vol. 69, *Am. mathematical society*.
- [11] Andrés Raggio: "Die moderne Logik seit Frege", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo 5, Basilea, sin fecha.
- [12] Gottlob Frege: *Kleine Schriften*, Hildesheim 1967.
- [13] I. Kant: *Kant's Logik* ed. Jäsche, Leipzig 1904.
- [14] E. Husserl: *Ideen I*, Haag 1950.

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA NOCIÓN DE PRAGMA EN ARISTÓTELES

María Luisa Femenías

Philosophy and Phenomenological Research

AN INTERNATIONAL QUARTERLY FOUNDED BY MARVIN FARBER

ERNEST SOSA, Editor
RODERICK M. CHISHOLM, Associate Editor

PPR publishes articles in a wide range of areas including philosophy of mind, epistemology, ethics, metaphysics, and philosophical history of philosophy. No specific methodology or philosophical orientation is required in submissions. An abstract not exceeding 150 words and two nonreturnable copies of any manuscript submitted for publication are required.

Address All Communications to:
Philosophy and Phenomenological Research
BROWN UNIVERSITY, BOX 1947
PROVIDENCE, RHODE ISLAND 02912

Annual subscription rates: \$28.00 (foreign, \$32.00) for libraries and institutions \$15.00 (foreign, \$18.00) for individuals; single copies \$7.00 (double issue, \$14.00) and \$3.75 (double issue, \$7.50), respectively. There is an additional charge for postage and handling on all back issues. A circular listing the main contents of the journal and a list of available back issues will be sent upon request.

Aristóteles afirma en *Metaf.*¹ que una dificultad o error en el pensamiento (*diánoia*) refleja o manifiesta una dificultad en las *cosas* (*prágmata*). Y, en *Ref.Sof.*² en el examen del -a su juicio aparente- valor refutativo del razonamiento sofístico, sostiene que:

"En efecto, como no es posible discutir trayendo a la presencia a las *cosas* mismas, sino que empleamos los nombres en lugar de las *cosas*, como unos símbolos, creemos que lo que ocurre con los nombres ocurre también con las *cosas*, tal como sucede con los guijarros a los que cuentan."

Ahora bien, Aristóteles afirma que los nombres simbolizan³ las *cosas* (*prágmata*) ¿Debemos, pues, entender *cosas* en un sentido ontológico fuerte, como 'mundo exterior' o pertenecientes a él? En otras palabras, ¿alude *prágmata* al mundo exterior sin más?. Consideramos oportuno, a manera de respuesta, examinar qué entendió Aristóteles por esta noción y, consecuentemente, si la traducción habitual es conveniente y se ajusta a lo que el filósofo quiso expresar.

Esta cuestión ha sido examinada por Hadot⁴ en un trabajo de suma importancia. En efecto, este estudioso recoge las distintas significaciones del término y señala que las acepciones que frecuentemente contienen los diccionarios resultan insuficientes respecto del uso técnico-filosófico del mismo. Tres, de entre los significados señalados por Hadot, resultan de interés para nosotros. En efecto, entre los más destacados recoge "concepto", "tema en cuestión" y "sentido" o "asun-

1. *Metaf.* 995 a 30

2. *Ref.Sof.* 165 a 6-9

3. Cfr, p.e. *De Sensu* 437 a 14; *De Int.* 16 a 3 ss.

4. Hadot, P. "Sur les divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque" En: *Concepts & Categories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980. Menos aún puede traducirse por "cosas reales" como aparecen en el pasaje mencionado, en la versión castellana de A. García Suárez y J. Velarde Lombraña, Valencia, Teorema, 1977.

to"; en una traducción más o menos laxa. En una primera acepción, pues, *prâgma* se traduce por "aquello de lo que se habla", es decir "el tema en cuestión". Este sentido responde fundamentalmente a un interés de tipo jurídico-retórico y, en general, refiere al "hecho" que debe ser juzgado, p.e. en un proceso y, por cierto, en oposición al nombre que designa tal hecho o a los signos que lo revelan. De este modo, *prâgma* no debe entenderse de modo independiente del discurso que lo piensa y lo nombra, pero tampoco es reductible a él. Está en el discurso porque es el tema en discusión. Ejemplos de este uso son, según Hadot, *Ref.* 1415 b 4 y *Metaf.* 1075 a 2.

Un segundo uso corresponde a "sentido" como opuesto a nombre o a elocución (*lexis*). En efecto, "aquello de lo que se trata" o "el tema en cuestión" constituyen no la palabra/nombre en tanto tal, sino el *sentido* aislado en una palabra; y en cierta medida el *sentido* se precisa en el acuerdo de los interlocutores que desean superar el "mero juego de palabras". Este uso corresponde a *Ref. Sof.* 165 a 6, p.e.⁵. Este pasaje constituye una clara ratificación de lo dicho por Hadot. Allí, Aristóteles señala que los hombres deben utilizar palabras (*onómata*) para discutir acerca de *prâgmata* ya que resulta imposible traer a discusión esto último. Las primeras constituyen el símbolo de las segundas. Hadot afirma que Aristóteles al decir *prâgma* no se refiere a las "cosas" en tanto exteriores por completo al que habla, sino que se trata del "sentido que se expresa" en las palabras. En este punto coincide Düring⁶. Esta oposición entre *ónoma* y *prâgma* marca, insiste nuestro autor, toda la tradición griega.

Un tercer uso de *prâgma* es "concepto". En efecto, el concepto está dado en la palabra que lo expresa. El ejemplo que ofrece Hadot para mostrar, en este nuevo caso, la inconveniencia de la traducción corriente, interesa particularmente. El pasaje en cuestión, en *De Int.*⁷ afirma: "puesto que de *tôn pragmatôn* unos son universales y otros particulares -llamo universal a lo que es por su naturaleza predicable de varios y particular a lo que no, hombre p.e. es un universal y Calias un particular-, necesariamente se enuncia que algo se atribuya o no, unas veces a un universal y otras a un particular."

Aristóteles dice, pues, que *tá prâgmata* pueden clasificarse en univer-

5. Cfr. también, *Ref. Sof.* 175 a 8; 177 a 31; *Tóp.* 108 a 1.

6. Cfr. Düring, I. *Aristóteles*, México, UNAM, 1987, pág. 146 n. 245; en ed. italiana p. 104, n. 245.

7. *De Int.* 17 a 38

sales, por un lado, y en particulares (singulares), por otro. Los ejemplos son "hombre" y "Calias". Si revisamos la cita transcrita, resulta obvio que es imposible que Aristóteles esté pensando *prâgmata* en tanto *cosa*, pues es imposible que (en un sentido fuerte) "cosas" puedan clasificarse en universales y particulares. En cambio, sí pueden clasificarse así, p.e. conceptos. Si bien el ejemplo deja en claro que "cosas" es una traducción inadecuada de *prâgmata*, traducciones recientes la mantienen.⁸

Sin embargo, si en este caso se traduce *tôn pragmatôn* por "de los objetos" o, como se ha sugerido "de las cosas significadas", se rescataría mejor la noción aristotélica en juego. De ese modo, "hombre" que es el ejemplo que ilustra el pasaje, puede considerarse en algunos casos particular, en el sentido de "este hombre, Calias" y en otros, un universal tal como "el hombre posee habla". Ambos serían, así, objetos de predicación. En otras palabras, mal podría el estagirita dividir "cosas" en universales y particulares, pero muy bien podría hacerlo si se consideraran "objetos" o "conceptos". Es Hadot quien sugiere, para este caso, el uso de "concepto"⁹. Pero, creemos que la utilización de "concepto" pone todo el peso de la cuestión del lado del sujeto y tampoco pareciera que Aristóteles sugiere esto. *Tá prâgmata* aparece en una suerte de intersección entre lo exterior, por un lado y la acción cognoscitiva propia del hombre, por otro.

Otro ejemplo lo proporciona un pasaje de *Categ.*¹⁰. Allí leemos: "Lo que queda bajo la afirmación y la negación no es afirmación y negación: pues la afirmación es un enunciado afirmativo y la negación un enunciado negativo, mientras que nada de lo que queda bajo la afirmación y la negación es un enunciado. Con todo, se dice que estas *cosas* también se oponen recíprocamente como una afirmación y una negación; pues también en éstas el tipo de oposición es el mismo: en efecto, así como a veces la afirmación se opone respecto de la negación, v.g. está sentado-no está sentado,

8. Cfr. la reciente edición de J. Barnes *The complete works of Aristotle into English*, Oxford, 1985, reed. 1986 que traduce "things".

9. La traducción "concepto" o "término" en un sentido lógico parece apropiada también para *Metaf.* 1027 b 25. En efecto, allí Arist. afirma que la falsedad y la verdad no radica en *tois prâgmasin* sino en *diánoia*. Owens, J. si bien no acepta "concepto" como traducción adecuada, señala que la noción se relaciona de algún modo con él y opta por "tópico en cuestión" (o en consideración). De igual modo traduce el término en *Metaf.* 984 a 18 y en b 15. Cfr. *The doctrine of the Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, P.I.M.S. 1963, p. 113 n 30.

10. *Categ.* 12 b 5 ss.

así también se opone el *hecho* que hay bajo cada una de ellas, a saber, el estar sentado - no estar sentado."

Se trata, por cierto, de un pasaje extenso pero creemos que su importancia justifica la transcripción. Vemos, en efecto, que en este caso, el traductor ha considerado necesario interpretar nuestro término clave primero como "cosa" y luego como "hecho", lo que ya da muestras de que se enfrentó a una dificultad. En verdad, es posible afirmar o negar un "término", un "concepto" como quiere Hadot, pero no es posible afirmar o negar una "cosa". Esta traducción muestra también, pues, no ser adecuada. Así, el resultado de este examen nos lleva a rechazarla. Más próximos al sentido de lo que Aristóteles parece querer decir se hallan "dato", "objeto", "concepto" o "lo significado". Si esto es así, podríamos afirmar que *prâgma/prâgmata* refiere a "cosa en tanto que aprehendida por el hombre". De este modo Aristóteles se aparta de modo claro de un realismo natural o ingenuo.

Esto es tanto más así si tenemos en cuenta otro pasaje de *De Int.*¹¹. Efectivamente, Aristóteles abre -casi- ese libro con una afirmación de interés para lo que queremos señalar:

"Así como la escritura no es la misma para todos los hombres, así tampoco las palabras habladas son las mismas. No obstante, aquello primario de las que ellas son signo, o sea las afecciones (*pathémata*) del alma, son las mismas para todos los hombres y aquellas de las que ellas son representaciones, es decir las cosas (*prâgmata*), también son las mismas, como dijimos en nuestro estudio sobre el alma".

Esto es, los hombres poseen diferente lengua (oral) y en consecuencia, diferente escritura pero, notemos, sus *pathémata* y sus *prâgmata* son los mismos en tanto todos son seres humanos. Gracias a su carácter racional, el hombre -en tanto tal- accede a las cosas.

En síntesis, *prâgmata* no se refiere a las meras cosas exteriores, sino, más bien a "cosas significadas" y, por cierto, la posibilidad de significar es, como sabemos, patrimonio del ser humano únicamente.¹²

Universidad de Buenos Aires, CONICET.

11. *De Int.* 16 a 4 ss; Preferimos esta síntesis de la cuestión a la versión más extensa de *De Anima* III. 3-8, porque subraya muy claramente el punto que interesa a nuestra propuesta de lectura. Para el problema del signo (*semeion*) cf. *De Int.* 16 a 7, p.e. y sobre las dificultades del pasaje, cfr. Kretzmann, N. "Aristotle on spoken sounds significant by convention" En: Corcoran, J. (Ed.) *Ancient logic & its modern Interpretations*, Dordrecht, Reidel, 1974, Chiesa, C "Symbole et signe dans le *De Inter.*" En: Joly, H. *Philosophie du langage et Grammaire dans l'antiquité*, Bruxelles, Ousia, 1986.

12. *Pol.* 1253 a 1-8; Larkin, M.T. *Language in the Philosophy of Aristotle*, Paris, Mouton, 1971, p. 21.

ABSTRACT

What is the meaning of the word *prâgma* when Aristotle says that nouns are symbols of *tâ prâgmata*? In order to give an answer three meanings of *prâgma* are analysed: 1) that of which something is said (the subject-matter); 2) Sense, and 3) Concept. We conclude that *prâgmata* are no things in an strong ontological sense as the "outside world", but "things as signified".

ESTUDIO CRÍTICO

SOBRE LA INDIVIDUALIDAD

Lynn Cates

El libro de Jorge E. Gracia *Individuality* acompaña dignamente sus dos obras previas, *La individuación en Suárez* y *Una introducción al problema de la individuación en la temprana Edad Media*. Al igual que los anteriores, pone en evidencia el alto nivel de erudición de Gracia, su agudeza filosófica y una incisiva penetración para las cuestiones involucradas en los problemas ontológicos.

En este libro el autor trata seis temas diferentes relacionados con el problema de la individualidad: 1) la intención; 2) la extensión; 3) el status ontológico; 4) el principio de individuación; 5) la discernibilidad de los individuos y 6) la referencia a los individuos. Obviamente, la primera cuestión -la intención de la individualidad- es la más importante. Pues como lo demuestra Gracia a lo largo de la obra, cómo pensamos acerca de la intención de la individualidad, es decir, qué significa ser un individuo, condiciona cómo consideramos, y resolvemos, todas las otras cuestiones afines.

Gracia examina, y posteriormente rechaza, cinco explicaciones diferentes de la intención de la individualidad antes de proponer y defender su propia teoría. Las teorías rechazadas incluyen la individualidad como indivisibilidad, distinción, división, identidad y no-predicabilidad. Considera en primer lugar la indivisibilidad. En sentido estricto, la indivisibilidad se define del siguiente modo: significa la incapacidad de una entidad a ser dividida en entidades del mismo tipo específico que la entidad original, junto con la no-desaparición o la ausencia de cambio de la entidad original. Aunque esta definición presenta menos problemas que algunas definiciones rivales, aparece sin embargo una dificultad cuando comparamos la indivisibilidad con su opuesto, la divisibilidad. Por ejemplo, si la relación entre un universal y un individuo se analiza en términos de la divisibilidad en una entidad de la misma clase específica, entonces, como señala Gracia, cometemos un error categorial puesto que el individuo no puede ser de la misma clase específica que el universal. Pero, ¿no cabría la posibilidad de reformular

ISEGORÍA

REVISTA DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

N.º 1

LA TEORÍA CRÍTICA HOY

Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el «giro lingüístico» de la Teoría Crítica, *por A. Wellmer*.

Filosofía y Teoría Crítica en los Estados Unidos. Foucault y la Escuela de Francfort, *por T. McCarthy*.

La recepción de la Teoría Crítica en España, *por J.M. Mardones*.

Artículos y notas de: C. Amorós, José Luis L. Aranguren, A. Blanch, J. Gómez Caffarena, F. Colom, O. Guariglia, R. Mate, J.L. Molinuevo y C. Thiebaut.

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Pinar, 25 28006 Madrid (España)

Tel.: (91) 411 70 05 Fax: (91) 564 52 52

Distribución, venta y suscripciones:

Editorial Anthropos

Apdo. 387 08190 S. Cugat del Vallès

Barcelona (España)

Tel.: (93) 674 60 04 Fax: (93) 674 17 33

la cuestión de modo de obviar el error? Si ello fuera así, no queda claro si la crítica de Gracia se sostiene o si éste necesita pergeñar un juicio crítico diferente.

Luego demuestra que la distinción no debiera constituir la intensión de la individualidad puesto que en un universo, lógicamente posible, de un solo objeto, no habría nada acerca del cual el objeto fuera diferente *de*: a pesar de ello, queremos afirmar que ese único objeto es un individuo. Aunque ofrece otras objeciones a esta teoría, opino que esta es suficiente, por supuesto, a menos que se quiera hacer una ontología para todos los mundos posibles, aceptando entonces una intensión posible más que una necesaria - lo que parece una contradicción.

La tercera posibilidad para la intención de la individualidad es "aquello que divide una especie". Pero este candidato puede rechazarse rápidamente puesto que es lógicamente posible que una especie contenga un único miembro. En tal caso no se daría una división de la especie, aunque el único miembro sería un individuo.

Gracia se ocupa luego de la individualidad como identidad, con la identidad definida como la capacidad de perdurar a través del tiempo y del cambio parcial. Pero la identidad tomada de este modo no puede explicar la individualidad, debido por lo menos a dos contra-ejemplos lógicamente posibles. Primero, un individuo instantáneo podría ser un individuo sin identidad puesto que no perduraría a través del tiempo. Segundo, Dios- tomado al modo ortodoxo- podría ser un individuo sin identidad puesto que ni está en el tiempo ni está sujeto a cambio.. Podríamos definir la identidad de otra manera, pero ello tampoco llevaría a ninguna parte porque, según Gracia, algunas soluciones al problema del principio de identidad no pueden aplicarse al problema del principio de individualidad. Por ejemplo, la respuesta a la pregunta "¿Qué hace que una entidad sea la misma entidad a través del tiempo?" no es igual a la respuesta a la pregunta "¿Qué hace que X sea el individuo que es?". Esta disparidad indica claramente que se trata de dos intenciones muy diferentes.

Finalmente examina la posibilidad de la individualidad como no-predicabilidad; es decir, a la manera de una sustancia primera aristotélica -que es la interpretación metafísica de la no-predicabilidad- o como un sujeto lógico -que es la interpretación lógica. Aunque en este tema podemos ver fácilmente la distinción natural entre la no-predicabilidad de una sustancia primera como el individuo y la predicabilidad de una sustancia segunda como el universal, surge sin embargo la cuestión de si en ambos casos, el metafísico y el lógico, el individuo y la sustancia

primera por un lado y el individuo y el sujeto lógico por el otro son ambos co-intensivos. Además, si se adopta la individualidad como no-predicabilidad, entonces los rasgos característicos no pueden ser individuos puesto que algo no puede predicarse de ellos (al menos parece absurdo predicar algo de un rasgo característico), aunque ellos pueden predicarse de otra cosa. Pero Gracia descarta (más adelante) la teoría que los rasgos característicos no son individuos, por consiguiente no admite esta intención de la individualidad.

Después de examinar y rechazar estos cinco candidatos, está listo para proponer su propia teoría: la individualidad debe pensarse como no-instanciabilidad. Determina el uso de este término por medio de ejemplos: su caso es Sócrates, quien a pesar de ser una instancia de hombre no puede instanciarse.

Su teoría aporta ventajas, la más importante de las cuales es que resiste las objeciones dirigidas contra los otros cinco candidatos. Para tomar sólo dos ejemplos: en un universo que no contuviera ninguna entidad más que una esfera broncea, la esfera, aunque no se distinguiera de nada, puede sin embargo ser no-instanciable y por tanto un individuo; de igual modo, una entidad instantánea, a pesar de no perdurar en el tiempo, puede ser no-instanciable y por tanto un individuo.

Un desafío bastante serio a la teoría de Gracia es posiblemente el fenómeno del *cloning*. ¿Son los individuos clónicos instanciaciones del individuo original? Gracia responde que no, y su razonamiento es el siguiente. Tanto la entidad original como los clones resultantes son instanciaciones de un tipo -es decir, un universal. Entonces, si los clones son instanciaciones de la entidad original y la entidad original es una instanciación de un universal, la entidad original sería a la vez un universal y un individuo, lo que es absurdo. Por tanto, la cloneabilidad no es lo mismo que la instanciabilidad.

La segunda cuestión que examina Gracia es la extensión de la individualidad. Para determinar qué cosas se consideran individuos analiza doce teorías diferentes agrupadas bajo tres títulos generales: realismo, nominalismo y eclecticismo. Divide la primera, el realismo, en trascendente e inmanente. El trascendente afirma que sólo los universales son reales y que los individuos son simples apariencias, pero piensa que los universales trascienden el mundo de la experiencia. Como el anterior, el realismo inmanente considera que sólo los universales son reales, pero con la diferencia que no los sitúa más allá del mundo de la experiencia sino en éste (y por ello es inmanente).

La segunda teoría, el nominalismo, se divide en dos sub-teorías: el esencial y el derivado. El nominalismo esencial considera que todas las cosas son esencialmente, o *per se*, individuos. Se divide a su vez en cinco sub-sub-teorías, cada una de las cuales está condicionada por como se piense los universales. Si se los considera simples señales, es decir, el sonido de una palabra, la teoría es el señalismo. Si son las palabras mismas, se es palabrismo. Un conceptualista afirma que son los conceptos en la mente. Un adherente al similarismo estipula que no son otra cosa que las semejanzas entre varios individuos. Y por último, el coleccionismo los trata como colecciones o conjuntos. Para el nominalismo derivado todas las cosas son individuos pero su individualidad no es esencial o *per se*, sino derivada o *per aliud*. Esta teoría se divide en dos sub-sub-teorías: nominalismo derivado fuerte y débil. La versión débil está cerca del realismo inmanente. Sostiene que los universales tienen cierto grado de ser y unidad aunque no alcanzan la existencia real. (Esta escala ontológica implícita recuerda la teoría de Meinong de, por ejemplo, los cuadrados redondos y el actual rey de Francia. Gracia señala que Escoto sostuvo efectivamente el nominalismo derivado débil, y, según mi lectura de Escoto, estoy de acuerdo con él). La versión fuerte dice que los universales no tienen ni ser ni unidad excepto por lo que comparten en los individuos o como conceptos en la mente de un individuo.

La tercera teoría, el eclecticismo, afirma que algunas cosas son universales mientras que otras son individuos. Se divide en tres sub-teorías: la teoría del particular desnudo, del particular caracterizado y la teoría del haz. La teoría del particular desnudo considera que los rasgos característicos de una entidad (por ejemplo, la negrura del cabello o el pardo de los ojos) son universalmente y en todo lugar los mismos. Dice además que los individuos son sólo particulares desnudos (es decir, están desprovistos de todo rasgo característico), no diferenciándose unos de otros por los rasgos característicos, sino solamente de una manera bruta. La igualdad se explica entonces por los rasgos característicos universales, mientras que la diferencia se explica por la diferencia bruta, básica, de los particulares desnudos. La teoría del particular caracterizado estipula, al igual que la anterior, que los rasgos característicos de una entidad son universales y por tanto explican la igualdad, pero con la diferencia de que los individuos, a pesar de ser particulares, no están enteramente desprovistos de características. Ello significa que la diferencia se encuentra en términos de estas características más que en la diferencia bruta entre los particulares

desnudos. Por último, la teoría del haz, al igual que las otras teorías eclécticas, afirma que los rasgos característicos son universales, aunque se distingue al afirmar que los individuos son simples haces de rasgos característicos.

Gracia adopta una versión del nominalismo derivado fuerte. Sostiene que todas las cosas que existen son individuos y que los universales son neutrales con respecto a la existencia. No tengo espacio aquí para reproducir sus argumentos en contra de las otras teorías y a favor de la propoia. En cambio me gustaría decir unas pocas palabras acerca de la pretensión de neutralidad.

Para Gracia tanto los universales como los individuos son exhaustivos y mutuamente excluyentes, pero si bien la existencia y la no-existencia se aplican a los individuos, no se aplican a los universales. Extraña idea, sin duda. Por ejemplo, sería perfectamente válido introducir una ontología gradual, como en el neoplatonismo, y considerar la existencia como un grado completamente desarrollado de ser. Si pensamos entonces que los universales tienen algún ser pero no el suficiente para merecer el rango de existencia, por otro lado debemos admitir que aun cuando la existencia no se aplica a los universales la no-existencia sí lo hace. Tengo dificultades para comprender la pretensión de neutralidad de Gracia. Me parece que la existencia y la no-existencia, como el universal y el individuo, son categorías exhaustivas y mutuamente excluyentes. Gracia afirma sin embargo que requerir una respuesta en lo que concierne a la existencia y no-existencia de los universales es como preguntar si los diamantes son dulces o ácidos. Creo que en esta cuestión se equivoca, ya que lo dulce y lo ácido no son categorías exhaustivas -un diamante puede no ser ni dulce ni ácido y sin embargo ser salado o amargo. Pero si alguien pregunta si los diamantes son ácidos o no-ácidos merece una respuesta porque deben ser una cosa o la otra; de hecho sólo necesita meterse uno en la boca para decidirlo. Por todo lo anterior, nos hubiera gustado que Gracia usara al menos la escala ontológica antes mencionada, ubicando a los universales en algún lugar en ella - aun cuando esto resulte periférico para un debate sobre la individualidad.

En el tercer capítulo, "El status ontológico de los individuos", el autor, en mi opinión, se acredita el logro más importante del libro. Gracia busca la categoría ontológica correcta para ubicar la individualidad. Antes de referirse a su propia solución, considera, y posteriormente rechaza, cuatro posibilidades: 1) substrato, 2) rasgo, 3) relación y 4) status no-ontológico.

En la primera teoría, un individuo se compone de un substrato no catcterizado, o particular desnudo, y los rasgos que se adhieren a él. Pero la causa del individuo es el particular desnudo, pues los rasgos se consideran universales. Examina la individualidad de tres maneras diferentes: 1) como intensional y extensionalmente distinta del individuo, 2) como intensionalmente distinta pero extensionalmente indistinta del individuo y 3) como intensionalmente distinta pero extensionalmente ni distinta ni indistinta del individuo sino relacionada con él por algo semejante a la *distinctio formalis ex parte rei* de Scoto. No admite ninguna de las versiones de la teoría del substrato porque el concepto de substancia, substrato, o particular desnudo viola el Principio de Conocimiento, es decir, nadie conoce directamente estas entidades.

La teoría del rasgo afirma que un individuo se compone de algunos rasgos universales más un rasgo -la individualidad- que caracteriza el haz de rasgos como individuo. Gracia descarta este punto de vista (opino que con justa razón) por el argumento siguiente. Un rasgo es rasgo de algo sólo en tanto caracteriza la cosa en cuestión. Pero en la teoría que nos ocupa el rasgo no caracteriza un substrato, substancia, o particular desnudo porque ella no postula tales entidades. Ello significa entonces que la individualidad -para ser un rasgo- debe caracterizar el haz de rasgos, lo que es imposible porque un rasgo no puede caracterizar un universal -que es justamente lo que son los otros rasgos del haz. Por consiguiente, no resulta claro cómo puede salvarse esta teoría.

En la teoría de la relación, la individualidad de una entidad se concibe como una relación entre un substrato y sus rasgos, o entre los rasgos varios de un atado entre sí. Gracia rechaza ambas versiones; la del substrato porque en este caso una relación de la individualidad resulta superflua, ya que podemos identificar el substrato mismo con la individualidad de la entidad. (Obviamente, si adoptamos una teoría del substrato que considere a la individualidad tanto intensional como extensionalmente distinta del substrato, no podemos llevar a cabo el movimiento de identificar el substrato con la individualidad de la entidad. A pesar de que considerar la individualidad como una relación entre el substrato y los rasgos no resulta provechoso, si la relación no es una relación entre el substrato y los rasgos, no queda claro qué cuenta como el otro *relatum* además del substrato, y si no hay un segundo *relatum* no puede haber relación). No admite la teoría del haz porque no hay un modo aceptable de expresar en qué consiste una relación entre los rasgos de un haz. Para Gracia el mejor intento sería postular una relación de "ser conjuntamente". Lo que exige necesariamente una

teoría pura del haz que use la diferencia o distinción, más que la no-instanciabilidad, para la intención de la individualidad, y por esta razón Gracia la echa por la borda.

La última teoría sostiene que la individualidad no tiene absolutamente ningún status ontológico. En otras palabras, la individualidad en Pedro es simplemente él mismo, lo que significa que extensionalmente la individualidad no es nada distinto del individuo. Pero esta teoría no se aplica, ni puede hacerlo, al problema siguiente. Si la individualidad de Pedro no es nada más allá de Pedro mismo, ¿qué es lo que distingue a "Pedro" de "hombre"? Para Gracia no hay una respuesta adecuada a esta pregunta una vez que se ha despojado a la individualidad de todo status ontológico. En razón del fracaso de las cuatro teorías examinadas, busca entonces una respuesta fuera de ellas.

Gracia resuelve el status ontológico de la individualidad afirmando que es un modo. Al respecto es necesario ofrecer un breve contexto. El modo es un concepto ontológico muy conocido en la Edad Media tardía, hoy casi olvidado, que desempeña un papel significativo en los sistemas ontológicos de pensadores como Giles de Roma y, más significativamente, en Francisco Suárez. Los modos pueden pensarse de la siguiente manera. Si las substancias son análogas a los nombres y los rasgos a los adjetivos, entonces quizás los modos sean análogos a los adverbios. Los concebimos como las maneras en que algo puede ser, o puede hacerse. Por ejemplo, cuadrado es un modo de la figura, rojo es un modo del color y veloz es un modo de correr. Observemos que si bien los modos no poseen un ser propio sino que comparten el ser de otra cosa, tal como los utiliza la tradición suareziana, son algo positivo.

Al adoptar el modo como status ontológico de la individualidad, Gracia evita los problemas inherentes a las otras teorías, pues la individualidad puede entenderse como un modo aun cuando el individuo se considere un substrato o un haz de rasgos. Además, a diferencia de una relación, un modo no requiere un par de *relata*. Además, los modos son versátiles y en un esquema ontológico pueden llevar a cabo diversas funciones. Ahora bien, Gracia postula como modo ontológico no sólo la individualidad sino también la universalidad. Este movimiento es perfectamente legítimo y resuelve el problema del status ontológico en el caso de la individualidad, pero dada su posición no resulta claro de qué manera pueda funcionar en el caso de la universalidad. Recordemos que afirma que los universales son neutrales en cuanto a la existencia. Entonces, si la individualidad es un modo del individuo existente, ¿de qué es un modo la universalidad? Notemos que la

universalidad no puede ser un modo de ser en general pues los modos deben compartir la entidad de la cosa que ellos modifican. Podría quizás objetarse que los modos también modifican los rasgos y que éstos sólo tienen ser en otro, pero la objeción fracasa porque el rasgo se apoya en una entidad, y a través de una "cadena", por decirlo de algún modo, el modo participa en el ser de esa entidad. Supongamos que así como la individualidad es un modo del individuo (i.e. la individualidad de Pedro es un modo de Pedro), también la universalidad es un modo del universal. En este caso la universalidad dependería del universal y en última instancia del ser del individuo. Entonces se derrumbaría la pretensión de Gracia de que la universalidad, además de la individualidad, es un concepto ontológico fundamental. A pesar de esta dificultad, creo que está en lo cierto al postular la individualidad como modo -una solución muy clara.

En el capítulo cuarto investiga el principio de individuación, "las condiciones necesarias y suficientes para que un universal llegue a ser un individuo". Trata este tema bajo tres rubros distintos: 1) la individuación de las substancias, 2) de los rasgos y 3) de otras entidades.

Según Gracia los candidatos para el principio de individuación de las substancias caen en cuatro categorías básicas: 1) las teorías del haz, 2) las accidentales, 3) las esenciales, y 4) las extrínsecas. Cualquier teoría del haz ofrece como principio de individuación el conjunto de rasgos poseídos por una entidad. Por ejemplo, Sócrates se distingue de otros individuos porque el conjunto de rasgos que posee, nariz chata, cierta altura, cierto peso, cierto color de ojos, etc., es distinto de los conjuntos de rasgos que poseen todos los demás individuos. Entre las muchas críticas a esta teoría, encuentro dos particularmente exigentes, y suficientes para refutarla. La primera dice que la teoría del haz supone el compromiso con un punto de vista leibniziano del mundo, es decir, que no hay dos individuos idénticos en todos sus rasgos no-relacionales. Y una vez reconocida esta posibilidad se hace difícil justificar el concepto de un principio metafísico accidental de individuación -tal principio debiera ser el mismo en todos los mundos posibles, y por tanto, necesario. La segunda crítica es que si bien los rasgos de un individuo sufren cambios a través del tiempo, queremos mantener que el individuo permanece siempre siendo el mismo y continua distinguiéndose de todos los demás. Por todo lo dicho, la teoría del haz no parece adecuada.

Entre las teorías accidentales de individuación registra dos versiones principales: espacio-temporal y cuantitativa. En la primera, la individuación de una entidad depende de su ubicación en la multiplicidad

espacio-temporal, y en la segunda, depende de sus rasgos cuantitativos, la altura, el peso, el ancho, etc.. Gracia desecha rápidamente ambos puntos de vista (opino que con razón) por dos razones. Primero, ambas teorías describen una propiedad esencial -la individuación- en términos de rasgos accidentales -la ubicación espacio-temporal en una y la cantidad en la otra. Segundo, ninguna de las dos puede lograr satisfactoriamente la individuación de ciertas entidades, lógicamente posibles, como las almas desencarnadas y las inteligencias puras (i.e. ángeles), pues estas entidades no están sujetas ni al espacio ni a la cantidad. (Observemos que en esta cuestión no puede apelarse a la solución tomista de postular cada ángel como una especie diferente, porque aunque teóricamente ello podría funcionar para los ángeles no puede hacerlo para las almas temporariamente desencarnadas que están incluidas en algunas ontologías, y que son al menos lógicamente posibles).

Bajo el título de teorías esenciales, Gracia enumera materia, forma y particular desnudo. La primera sostiene que algo llega a ser un individuo a causa de su materia. Por lo común, esta teoría se modifica, pues la materia, en sentido filosófico, carece de rasgos y por lo tanto pareciera incapaz de individualizar una entidad. Santo Tomás intentó resolver este problema estipulando que la materia, para poder ser principio de individuación, debe "ser designada". Podemos interpretar la materia designada de dos maneras: como materia con ciertas dimensiones o como materia con dimensionalidad. Gracia se esfuerza por convencernos de que cada una de estas interpretaciones es insuficiente para hacer de la materia el principio de individuación. En el primer caso, las dimensiones precisas que posee una entidad son rasgos contingentes y entonces nos encontramos con el mismo problema que plantean las teorías accidentales. En el segundo caso, la dimensionalidad puede tomarse como general o particular; si es general, entonces es común a más de un individuo y por tanto insuficiente para ser el principio de individuación, pero si es particular, entonces cae bajo el concepto de materia designada, de materia con ciertas dimensiones. Agrega que la individuación según la materia tampoco puede atender la individuación de entidades no-materiales.

Según la segunda concepción -la teoría formal- la forma substancial de una entidad hace el trabajo de individuar. Por ejemplo, Bucéfalo es un individuo debido a la forma substancial caballo. Pero Gracia muestra enseguida que esta teoría es incorrecta por cuanto todos los otros caballos deben participar también en caballo -Secretariado, tanto como

Bucéfalo-, y quedamos atascados en el problema original de la individuación de *este* caballo y el principio por el cual caballo deviene *este* caballo.

La tercera concepción es la del particular desnudo. Para ella cada individuo es lo que es y se individúa de todos los otros individuos por su particular desnudo. (Como vimos anteriormente, el particular desnudo es un algo carente de rasgos y cada uno es diferente de todos los demás. La diferencia no está dada entonces por los rasgos, sino que se trata simplemente de una diferencia bruta, básica). Gracia la rechaza, pero su razonamiento no me resulta del todo claro. Parece refutarla sencillamente porque no tenemos una relación de conocimiento directo con los particulares desnudos; se refiere a ellos como entidades misteriosas, y las impugna por considerar que sólo se fundan en una necesidad dialéctica. Pero obviamente, el hecho de que sean algo misteriosos no es una buena razón para rechazar los particulares desnudos; si lo fuera, tendríamos que rechazar la propia metafísica. Además, no estoy completamente segura que no nos hayamos adherido servilmente, y por demasiado tiempo, al Principio de Conocimiento directo -a veces me parece que no es otra cosa que exceso de equipaje del empirismo. Pero desde una perspectiva positiva, el propio Gracia admite que, en principio, los particulares desnudos podrían atender la función de entidades individualizadoras. De allí que si su deseo es objetar los particulares desnudos, debería haber ofrecido una crítica algo más convincente.

Por último, examina las teorías extrínsecas de la individuación. Para éstas una entidad llega a ser un individuo en razón de algo extrínseco a ella. Aunque esto puede expresarse de varias maneras, Gracia considera que son todas inadecuadas, objetando que la individualidad parece ser intrínseca no extrínseca al individuo.

Antes de presentar su propia solución al Principio de Individuación, examina en primer lugar las teorías que atañen a la individuación de los rasgos. (Muchos ontologistas no tienen que preocuparse por este problema pues afirman que los rasgos de las cosas son universales, pero Gracia debe hacerlo porque para él los rasgos son individuos.) Las teorías son: 1) de la substancia y 2) del rasgo. La formulación más importante de la primera dice que los rasgos son individualizados por las substancias a las que ellos pertenecen. Su refutación es similar al argumento contra las teorías accidentales de la individuación de las substancias: aunque un rasgo debe existir en *alguna* substancia, es accidental que este rasgo esté en esta substancia más que en alguna otra.

Pero no estoy segura de que este argumento sea convincente. Si quisiéramos sostener que los rasgos son individuales -lo que no parece en absoluto necesario- entonces podríamos decir que *este* rasgo está necesariamente en *este* individuo, de otro modo no sería *este* individuo (aunque pudiera ser *ese* individuo). Ello no obliga a adoptar una teoría del haz; podríamos optar simplemente por un punto de vista similar al de Leibniz y sostener que todos los rasgos de una substancia están necesariamente contenidos en ella. Por tanto, si *este* rasgo estuviera en otra substancia que en la que de hecho está, no sería ya esta substancia sino alguna otra. Entonces los rasgos no serían accidentales sino esenciales. (Como es obvio, pocos ontologistas tienen interés en sostener semejante punto de vista).

La teoría de los rasgos para la individuación de los rasgos puede presentarse al menos de dos maneras diferentes. Puede sostener que el principio de individuación según rasgos es: o 1) el conjunto de los rasgos en una substancia, o 2) un cierto rasgo. Pero cualquiera sea la versión que se adopte fracasa porque la relación entre un rasgo determinado y los demás rasgos, o la relación entre un conjunto de rasgos, más que intrínseca a los rasgos que requieren individuación es extrínseca a ellos.

(Puesto que Gracia no da más que un vistazo rápido al principio de individuación para otras entidades, no reproduciré aquí ninguno de sus exámenes. En cambio entraré directamente en su propia teoría).

Luego del examen detallado y el posterior rechazo de estas teorías, Gracia presenta su propio punto de vista -la teoría existencial de la individuación. Considera a la existencia como la condición necesaria y suficiente por la cual un universal (hombre) se instancia como individuo (Sócrates).

Me resulta extremadamente difícil hacer un juicio crítico de esta teoría porque no estoy segura de lo que Gracia entiende por "existencia". Habitualmente esta palabra resulta poco problemática. Sólo llega a serlo (por lo menos para mí) a la luz de la alegación anterior del autor sobre la neutralidad existencial de los universales. Me parece que para sostener la teoría existencial de la individuación debe considerarse a los universales como no-existentes -cualquiera sea el significado que se le adjudique a la existencia. Pues de otro modo podríamos sacar el siguiente corolario de la alegación de neutralidad: los universales no serían ni instanciados como individuos ni no-instanciados, sino más bien neutrales con respecto a la individualidad. Vimos que para Gracia la universalidad y la individualidad son exhaustivas y mutuamente

exclusivas, si ello es así no es claro por qué la existencia y la no-existencia no lo son también. Hasta tanto no se me presente una aclaración de la alegación de neutralidad, o algún tipo de escala ontológica, no puedo decir nada más.

El quinto capítulo aborda un problema epistémico: ¿Cómo discernimos a los individuos como individuo? Para Gracia la solución de este problema es algo diferente de la del problema intensional. Pues mientras este último se resolvió en términos de no-instanciabilidad, el de la discernibilidad lo hace en términos de distintividad. En otras palabras, un individuo es individuo si y sólo si es no-instanciable. Pero reconocemos un individuo como individuo si y sólo si se diferencia de otros individuos. Por consiguiente, este problema epistémico se resolverá cuando podamos explicar adecuadamente la distintividad de los individuos.

Conforme con su método habitual de separar los temas, considera la discernibilidad de las sustancias y la de los rasgos. Enumera tres teorías relativas a la primera: 1) la teoría espacio-temporal, 2) la teoría del haz y 3) la teoría *sui generis*. La teoría del haz afirma que reconocemos una sustancia como individuo en razón de su haz de rasgos. En otras palabras, el individuo Sócrates se reconoce y se distingue del individuo Calias por la suma total de sus rasgos. Gracia identifica dos problemas con esta teoría. Primero, que si bien casi nunca nos damos cuenta de la suma total de los rasgos de un individuo, sin embargo podemos distinguir, y de hecho lo hacemos, un individuo de otro. Segundo, que en los casos de objetos simples, como dos esferas de bronce virtualmente idénticas (utilizo a conciencia esta terminología para evitar algunos problemas ontológicos embarazosos), las reconocemos como individuos a pesar de que el ojo humano no pueda distinguir sus rasgos.

La teoría *sui generis* piensa que el individuo posee un único rasgo singular que es directamente intuído por el perceptor y que constituye el fundamento para la discernibilidad del individuo. Pero los que proponen esta teoría no pueden identificar este rasgo sino que lo postulan solamente porque satisface una necesidad dialéctica, por cuanto de hecho reconocemos a los individuos sin estar familiarizados con todos sus rasgos. Pero dado que este rasgo único permanece sin explicar, Gracia busca una teoría plausible en otro lado.

La teoría espacio-temporal es la última. Afirma que el individuo es discernible debido a sus coordenadas espacio-temporales. Ello significa que distinguimos dos objetos -01 y 02- como individuos porque no

pueden ocupar simultáneamente el mismo espacio. Gracia cree que si bien esta teoría es adecuada para nuestro mundo, no puede afirmarse de todos los mundos posibles. Pero en mi opinión, si un principio no es adecuado para todos los mundos posibles no puede ser el principio que buscamos. Pero ¿es ella en verdad inadecuada para algunos mundos? En primer lugar hay que decir algo sobre la discernibilidad. Si por discernibilidad entendemos conciencia (tanto en sentido no-físico como físico), entonces es obvio que este punto de vista no es suficiente para un universo con seres espirituales (un universo con ángeles que no están sujetos al espacio y un Dios que no está sujeto ni al espacio ni al tiempo). Pero si la tomamos como un asunto epistémico aplicable sólo a objetos físicos, entonces es adecuada para todos los mundos posibles donde deba explicarse la discernibilidad de objetos físicos.

Queda una objeción: en un universo con sólo dos objetos -digamos dos discos rojos- ¿podríamos distinguirlos como individuos? Gracia parece pensar que no, al menos no sin un punto de referencia absoluto. Y admite que un observador o discernidor proporcionaría justamente ese punto. Por otra parte, es altamente discutible que un universo sin un observador ofrezca una situación epistémica. A pesar de sus reservas, Gracia mismo parece haber proporcionado un modelo excelente para la discernibilidad con su teoría espacio-temporal, dado que puede admitirse un observador en los casos de un sencillo universo de dos objetos a fin de proporcionar un punto de referencia absoluto.

Como vimos anteriormente, Gracia sostiene que los rasgos de un individuo son ellos mismos individuos. Ello lo obliga a explicar la discernibilidad de los rasgos. En consecuencia, Gracia examina dos teorías: la discernibilidad de los rasgos por las sustancias y por los rasgos. Esta última dice que los rasgos son discernibles como individuos o bien 1) porque son parte de un grupo particular de rasgos, o bien 2) a causa de su asociación con algunos rasgos específicos, o bien 3) en razón de un único rasgo. No se detiene mucho tiempo en el análisis de estas tres partes de la teoría de la discernibilidad de los rasgos por rasgos, limitándose tan sólo a repetir un análisis similar sobre la discernibilidad de las sustancias. Pero sí examina la discernibilidad de los rasgos según la concepción de las sustancias. Esta teoría sostiene que los rasgos se disciernen por la sustancia en la cual ellos inhiere y por la relación de esos rasgos con esa sustancia. En otras palabras, distinguimos la chatura de esta nariz como individuo debido a su inherencia en Sócrates y a su relación con él. Gracia parece pensar que esta teoría es aceptable sólo si tomamos la conciencia de la sustancia

como una condición suficiente, pero no necesaria, para la discernibilidad.

En el capítulo final se ocupa del modo como nos referimos a los individuos. Considera los nombres propios, las descripciones definidas y los indexicales; pero la mayor parte de su análisis se concentra en los primeros. Examina tres teorías acerca de los nombres propios: 1) la teoría de la referencia, 2) la descriptivista y 3) la causal. La primera dice que los nombres propios poseen referencia pero no significado. En otras palabras, "Sócrates" se refiere al filósofo Sócrates, pero "Sócrates" carece de sentido o significado. Un corolario de esta teoría es que un nombre propio no puede carecer de un referente; si lo hace, una oración con tal nombre propio no-referencial se considera sin sentido. Este corolario es el que le crea un problema a esta teoría, pues, por ejemplo, "El Capitán Ahab estaba obsesionado con Moby Dick", carece por cierto de referente pero no seguramente de sentido.

La teoría descriptivista estipula que los nombres propios tienen significado y referencia. Para ella la referencia está determinada por el significado, que toma la forma de una descripción. Pero el enlace de la descripción con un nombre propio origina una dificultad, pues la descripción debe ser o contingente o necesaria. Si es contingente, no puede ser muy bien su significado, especialmente si consideramos que los significados son esenciales. Pero si es necesaria, entonces surge un problema cuando aparece alguien que no corresponde a su descripción. En otras palabras, si la descripción está necesariamente ligada al nombre propio, entonces, si resulta ser falsa, parecería que el nombre propio es falso también. Por ejemplo, tomemos el nombre propio Scott y la descripción el autor de *Waverly*. Si se descubre que -contrariamente a la creencia popular- el autor de *Waverly* no fue en realidad Scott sino más bien Dickens, ¿deja entonces Scott de ser Scott? (No necesito continuar el tema pues este problema es lo suficientemente grave como para que busquemos una alternativa por otro lado).

La teoría causal mantiene -con la teoría de la referencia- que los nombres propios poseen referencia pero no significado y también -con la teoría descriptivista- que la referencia de un nombre propio puede fijarse mediante una descripción. Pero una vez fijada la referencia (se refiere a la fijación de la referencia como un bautismo) debe ser estable. Toda vez que usamos el nombre propio, debemos retrotraernos al referente inicial a través de una cadena causal. Por tanto, no importa que una o más descripciones del referente cambien, porque cada hablante que usa ese nombre propio debe usarlo de la manera como fue pensado

originalmente por el que fijó la referencia -aun cuando esto implique una cadena causal de un hablante a otro. Podemos rechazar esta teoría por la misma razón que lo hicimos con la primera: no puede atender nombres propios que carecen de un referente.

La teoría de Gracia adopta elementos de las tres. Piensa que si bien cada una de ellas responde a una parte del enigma de los nombres propios, todas terminan mal cuando tratan de dar una respuesta global. Para él la teoría de la referencia responde a la pregunta ¿Cuál es la función de los nombres propios?, contestando que es referirse a los individuos. La teoría causal da una respuesta a ¿Cómo se establecen los nombres propios?, estipulando que ello ocurre por una especie de bautismo. Y por último, la descriptivista responde a la pregunta ¿Cómo aprenden los miembros de una comunidad lingüística a usar eficazmente los nombres propios?, y afirma que ello sucede a través de descripciones.

Finalmente, se ocupa de las descripciones definidas y los indexicales. Considera que las descripciones definidas se establecen, al igual que los nombres propios, por un acto o proceso de imposición (como es obvio, ello incluye a menudo un proceso menos formal que el de los nombres propios). Además, se aprenden a usar en gran medida de la misma manera que los nombres propios, pero mientras que éstos tienen una sola función -la referencia-, las descripciones definidas poseen dos -referencia y significado.

En cuanto a los indexicales, estipula que su función primaria es referir, pero a diferencia de los nombres propios pueden referir a rasgos -como "este blanco". Más aún, como ellos, se establecen mediante una imposición. Pero a diferencia de lo que ocurre con los nombres propios este procedimiento no es singular sino recurrente. Por último, en gran medida se aprenden por ostensión y descripción como los nombres propios.

En resumen, Gracia ha ofrecido un análisis detallado y muy cuidadoso del tema de la individualidad. Quizás su mayor logro haya sido desenmarañar los varios sub-temas implícitos en esta cuestión. (Personalmente, me inclino como él a pensar que muchas de las dificultades de la ontología se deben al fracaso en la separación de los problemas). Agreguemos que una vez desenredados los temas, Gracia revela una insólita penetración en los problemas que identifica. Por otra parte, este libro sufre una grave debilidad que es, curiosamente, sólo periférica al tema de la individualidad. Se trata de la alegación de neutralidad en cuanto a la existencia de los universales. En razón de esta poca prístina

alegación, la solución al problema crucial del capítulo cuarto -el principio de individuación- adolece de claridad. No obstante, este es un trabajo sobresaliente, y sólo nos queda esperar que el profesor Gracia continúe escribiendo acerca de estos fascinantes temas ontológicos.*

* Traducción de Carola Crespo de Blaquier.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

NOVEDADES FENOMENOLOGICAS

Mario A. Presas

EDMUND HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. *Husserliana*, Band XXVII. Dordrecht/Boston/London, 1989. pp. 334.

Thomas Nenon y H. R. Sepp -editores- han escogido para la parte central de este tomo los artículos publicados por Husserl en la revista japonesa *The Kaizo* ("Renovación") entre 1923 y 1924, el proyecto de una colaboración para el libro de homenaje a Thomas Masaryk - "Ueber Ursprung", 1930. (Vale la pena recordar que Masaryk era presidente de Checoslovaquia y había guiado al estudiante Husserl en sus jóvenes años en Leipzig, indicándole luego la conveniencia de ir a estudiar con Brentano en Viena). Se incluye, además, la conferencia "Fenomenología y Antropología", y la carta y comunicación al 8º Congreso Internacional de Filosofía reunido en Praga, al que no pudo asistir por la situación política de Alemania.

Además de estos escritos principales, se reproducen otros textos, desde reflexiones sobre los escritos de Buda hasta consideraciones sobre las comedias de Shaw y la "decadencia de Occidente"; el prólogo al conocido libro de Fink (*La filosofía fenomenológica de Husserl en la crítica actual*) y el artículo -en colaboración con Fink- "Husserl", del *Philosophen-Lexikon*; consideraciones sobre la fenomenología de Eucken, etc.

EDMUND HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. *Husserliana*, Band XXVIII. Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988. pp. 523.

Ulrich Melle tuvo a su cargo la recopilación y edición de las lecciones sobre ética y teoría de los valores dictadas por Husserl en Gotinga en varios semestres (1908/9, 1911 y 1914). Se acentúa en ellas la analogía entre la lógica formal y la ética y axiología formales, como "antídoto" contra el escepticismo moral.

La última lección coincide con la iniciación de la guerra (1.8.1914), como anota Husserl al margen del manuscrito. Más tarde, como otros intelectuales alemanes, indagará en los escritos populares de Fichte sobre política, ética y religión, lo que será tema de posteriores lecciones, también reunidas en este volumen. Hay además "textos complementarios" con fragmentos de cursos sobre ética que Husserl dictaba ya en 1897.

EDMUND HUSSERL, *Ideas pertaining to a pure Phenomenology and to a phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution. Collected Works*, III. Dordrecht/Boston/London. Kluwer, 1989. pp. 439.

Con las mismas características tipográficas y en la misma editorial de *Husserliana*, el Husserl-Archiv de Lovaina auspicia también esta serie cuyo tercer volumen presenta el segundo libro de las *Ideen* de Husserl, en traducción de R. Rojcewicz y A. Schuwer, del Simon Silverman Phenomenology Center de la Duquesne University. John Scanlon, del Departamento de Filosofía de esa universidad, escribe un breve prólogo a la versión inglesa; los traductores, una introducción también breve en que se aclara la historia del texto y algunas dificultades de traducción.

EUGEN FINK, *VI Cartesianische Meditation. Husserliana-Dokumente, Band II. Teil 1. Die Ideen einer transzendentalen Methodenlehre. Teil 2. Ergänzungsband*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988. pp. 240 y 325.

Este segundo tomo -publicado en dos partes- de la serie "Documentos", anexa a las *Obras completas* de Husserl, reúne numerosos proyectos y propuestas redactados por Eugen Fink y discutidos con Husserl con vistas a reelaborar totalmente la exposición de las *Meditaciones cartesianas* e inclusive de completarlas con una "Sexta Meditación". La obsesión de Husserl por brindar con esta obra el fruto definitivo de su pensamiento, su temor de que sus pacientes esfuerzos se desmoronaran ante el avance del irracionalismo de sus (ex) discípulos Scheler y Heidegger, se refleja en las anotaciones, respuestas y textos del filósofo aquí recogidos. La parte 1 estuvo al cuidado de Hans Ebeling, Jann Holl y Guy van Kerckhoven; la parte 2, a cargo de Guy van Kerckhoven.

EDMUND HUSSERL, *Ausgewählte Texte: I. Die phänomenologische Methode: II, Phänomenologie der Lebenswelt*. Stuttgart, Reclam, pp.1985 y 1986. 300 y 304.

Estos dos volúmenes, de muy pequeño formato, llevan los números 8084 y 8085 de la antigua *Universal-Bibliothek* de la editorial Reclam. Son selecciones de textos de gran valor, hechas con gran inteligencia por Klaus Held. Los que tratan del método fenomenológico abarcan los temas: refutación del idealismo, hechos y esencias, el artículo de la *Encyclopaedia Britannica*, el psicologismo y la fundamentación trascendental de la lógica, y la variación eidética y la intuición de esencias. Los textos escogidos para el tema *Lebenswelt* se ordenan según los siguientes puntos: la percepción, la conciencia del tiempo, la intersubjetividad, ciencia y *Lebenswelt*.

ALFRED SCHÜTZ/ARON GURWITSCH, *Briefwechsel, 1939-1959*. München, Fink, 1985. pp. 544.

Richard Grathoff ha llevado a cabo un trabajo ejemplar al ordenar y editar este intercambio epistolar entre Schütz y Gurwitsch, que significativamente arranca desde el trágico año que señala el inicio de la segunda guerra hasta la muerte de Schütz. Son veinte años de un intercambio de ideas cada vez más fecundo y mutuamente inspirador, de consolidación de una profunda amistad y del ejercicio de un auténtico "co-filosofar".

Las cartas estan ordenadas en nueve partes -encabezadas por títulos muy sugestivos, que indican las preocupaciones de quienes escriben o bien aluden a otros ensayos producidos en la misma época tratada, como ser "Los jinetes del Apocalipsis", "El extraño y los extraños", o bien los temas en discusión, "El campo de la conciencia", "De la teoría de la acción a la teoría de la ciencia", etc.

Fue Gurwitsch quien le hizo ver a Schütz que con sus críticas a Nagel y Hempel, con sus polémicas con Talcott Parsons, etc. había llegado a insertar, por así decirlo, la cuestión de la *Lebenswelt* y su historicidad en la mira de la filosofía de las ciencias.

Son muy interesantes además los reflejos de la recepción norteamericana de la fenomenología que se leen entre líneas en las cartas; el ambiente de la *New School for Social Research*; la repercusión de las ideas dominantes en el mundo académico norteamericano sobre los fenomenólogos, y finalmente la maduración de obras tan fundamentales como *El campo de la conciencia* y *Estructuras del mundo de la vida*.

Este epistolario se completa con una "Introducción" de Ludwig Landgrebe, detalladas noticias de Grathoff sobre la vida y la obra de ambos filósofos, un

"Epílogo" del editor, bibliografías de y sobre Schütz y Gurwitsch, e índices de temas y de nombres citados.

WALTER BIEMEL. *Zeitigung und Romanstruktur. Philosophische Analysen zur Deutung des modernen Romans*. Freiburg/München, Alber, 1985. pp. 375.

Biemel ya había dado suficientes pruebas de su capacidad analítica y de su sensibilidad estética en anteriores trabajos que versaban sobre Kafka, Picasso, Proust (*Phaenomenologica*, vol. 28); pero en esos ensayos predominaba el enfoque fenomenológico husserliano. Ahora, en cambio, como lo indica ya el título del libro, recurre a la noción heideggeriana de "temporación" -si así podemos traducir, siguiendo a Gaos, "Zeitigung", que en definitiva alude a la multiplicidad de los modos del *Dasein* que son posibilitados por el despliegue de la propia temporalidad. Según Biemel, la novela -sobre todo la novela contemporánea- muestra el acontecer de esa *Zeitigung* de las personas, y la muestra contándola, narrándola, pues justamente la posibilidad humana de narrar está esencialmente ligada a la capacidad de "temporaciarse" el porvenir y a la imaginación productiva. A su vez, esa misma exposición del tiempo revela estructuras narrativas, diversas en cada caso, según el modo temporal predominante en la novela. Sobre esta base teórica, Biemel procede al estudio de varias obras: *Nachsommer*, de Stifter; *Madame Bovary*, de Flaubert; *Der Zauberberg*, de Thomas Mann; *A Fable*, de Faulkner, y *La casa verde*, de Vargas Llosa. En esta última muestra convincentemente cómo las cinco corrientes narrativas que constituyen la novela, y la temporalidad que le es propia a cada una de ellas, en el fondo revelan un proceso en que cinco voces se alternan, se anticipan o retroceden como sinuosos ríos de la región amazónica, de tal modo que, al reconstruir en la lectura los destinos que manifiestan, da la impresión de que lo vivido es un tiempo igualitario, una temporalidad que acaba por anular las individualidades y desemboca en una sofocante indiferencia: *La casa verde* es el conmovedor documento de vidas que "no se dan su tiempo propio", a las que parece serles arrebatada la posibilidad de llegar a ser en propiedad. Por eso, dice Biemel, Vargas Llosa refleja la ahistoricidad de algunos países latinoamericanos.

JOHN C. SALLIS, GIUSEPPINA MONETA AND JACQUES TAMINIAUX (eds.) *The Collegium Phaenomenologicum. The first ten years*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988. pp. 339.

El presente libro, volumen 105 de la colección *Phaenomenologica*, informa acerca de las actividades del *Collegium Phaenomenologicum* fundado en 1975 por iniciativa de G. Moneta y con el auspicio de Werner Marx, director del *Husserl-Archiv* en Friburgo, y de José Huertas-Jourda, encargado en ese entonces del *Centre for Advanced Research in Phaenomenology*; cuenta brevemente cuáles han sido las reuniones que tuvieron lugar entre 1976 y 1985, en Italia. Además de estas informaciones, el libro reúne artículos de D. Farrell Krell, R. Bernet, J. Taminiaux, Th. Sheehan, J. Salis, W. Brögan, Ch. E. Scott, P. Emad, R. Crease, R. Lilly, A. Lingis, E. Casey, R. Bernasconi, J. Llewelyn, J. Allen y J. M. Heaton.

GEORG HEFFERMAN, *Isagoge in die phänomenologische Apophantik*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1989. pp. 282.

El curioso título de esta obra -volumen 107 de la colección *Phaenomenologica*- se completa con la aclaración: "Una introducción a la lógica fenomenológica del juicio mediante la interpretación del texto de *Lógica formal y lógica trascendental* de Edmund Husserl": más concretamente aún, la investigación se refiere sobre todo a los §§ 15 a 22 y 82 a 91 de esa obra, titulados, respectivamente, "La lógica formal como lógica apofántica" y "La reconducción de la crítica de la evidencia de los principios lógicos a la crítica de la evidencia de la experiencia".

DIETER LHOMAR, *Phänomenologie der Mathematik*. Dordrecht/Boston/London, 1989. pp. 244.

El presente estudio sobre *Fenomenología de la matemática* -publicado como volumen 114 de la colección *Phaenomenologica*- intenta ser una contribución a la elucidación fenomenológica del conocimiento matemático, según reza el artículo. El punto de partida está dado por el método fenomenológico considerado en la madurez de la obra de Husserl. Desde allí se retrocede al análisis crítico de los estudios particulares de Husserl referidos a cuestiones matemáticas, complementándolos, cuando se lo estima necesario, con nuevos ensayos de solución. En este recorrido resulta ineludible, según Lohmar, volver a interpretar la noción de intuición categorial, para evitar tanto los errores del propio filósofo en su autointerpretación, como los de numerosos comentaristas. Entre otros temas, el libro trata la forma de darse el número, la motivación racional de las idealidades matemáticas, los diversos sentidos de la existencia matemática y de

la validez de los enunciados matemáticos. El autor opina que por este camino analítico puede lograrse superar la alternativa constructivismo-formalismo.

REINALD KLOCKENBUSCH, *Husserl und Cohn. Widerspruch, Reflexion und Telos in Phänomenologie und Dialektik*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1989. pp. 291.

Las investigaciones que aquí presenta R. Klockenbusch -editadas como volumen 117 de la serie *Phaenomenologica*- desarrollan y profundizan su trabajo doctoral efectuado en la Universidad de Mainz, en 1987, que incluía además la comparación de ideas de Husserl y Cohn con la obra de Theodor Litt. Se trata de un examen sistemático y crítico de la fenomenología de Husserl y de la dialéctica del neokantiano Jonas Cohn. El autor compara la teoría de la dialéctica de este último con la *Lógica formal y trascendental* de Husserl, destacando las estructuras teleológicas que serían immanentes a una "crítica de la razón lógica". Se examinan los conceptos "subjetividad trascendental", "razón" y "yo supraindividual" en ambos filósofos y se precisa el concepto metodológico de una "fenomenología dialéctica", con el objeto de obtener una concepción de la fenomenología que evite tanto las hipótesis como los conceptos platónicos y paradójales de "infinitud" -como el que emplea Husserl al decir que el programa fenomenológico-trascendental debe asemejarse a una "tarea infinita". La meta final de la investigación es abrir un panorama desde el que se divise la posibilidad de relacionar la filosofía de Husserl con "dialécticas" diferentes a la concebida por Jonas Cohn.

FRED KERSTEN, *Phenomenological Method: Theory and Practice*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1989. pp. 433.

Esta obra inaugura una nueva colección: *Contributions to Phenomenology*, publicada por Kluwer, en cooperación con el *Center for Advanced Research in Phenomenology*, cuyo propósito es fomentar el desarrollo de la filosofía fenomenológica por lo que denominan "reactive research", esto es, la provocación de respuestas creativas en el campo fenomenológico en virtud de desafíos planteados por problemas actuales de la filosofía en otras disciplinas y corrientes. En este primer volumen de la nueva serie, Fred Kersten, de la University of Wiscosin-Green Bay (U.S.A.), ofrece una amplia investigación dividida en dos partes: por un lado el marco teórico-conceptual que establece críticamente la

idea de una fenomenología trascendental (incluida precisamente la justificación de la reducción); por otro, estudios concretos sobre la fenomenología del espacio, del tiempo y del "otro", que ponen a prueba la validez y excelencia del método. El autor, sin embargo, sostiene que hay cuestiones que apuntan a una dimensión anterior a la fenomenología, que podríamos llamar de naturaleza puramente filosófica, que exigen por tanto relacionar y al mismo tiempo distinguir filosofía y fenomenología.

RICHARD L. TIESZEN, *Mathematical Intuition. Phenomenology and Mathematical Knowledge*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1989. pp. 209.

El presente estudio de Richard L. Tieszen, se publica como volumen 203 de la colección *Synthese Library*, cuya finalidad es ofrecer un *forum* para la discusión y divulgación de las mejores obras sobre metodología y filosofía de las ciencias y epistemología. En primer lugar, Tieszen pasa revista a diversas concepciones del conocimiento matemático en las que juega un papel importante la noción de intuición matemática, desarrollando luego su propia comprensión fenomenológica de la intuición. Se sostiene que hay en la experiencia matemática un carácter fenomenológico que es de especial interés, en virtud de que muestra la analogía existente entre actos cognocitivos ligados a la percepción y a la intuición matemática. Se muestra así, además, cómo se puede justificar la creencia en objetos matemáticos sin comprometerse con determinados problemas de las teorías de la referencia, y cómo se pueden interpretar concepciones estructuralistas de objetos matemáticos. Estos desarrollos se basan en ideas de Oskar Becker, Heyting, Martin-Löf y otros. Las nociones de intuición y de evidencia se discuten relacionándolas con ideas de Gödel y con los problemas sobre realismo y anti-realismo en la filosofía de la matemática.

HARNOLD A. DUFFEE, DAVID F. T. RODIER (eds.), *Phenomenology and Beyond: The Self and Its Language*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1989. pp. 173.

La presente antología de ensayos fenomenológicos (y "más allá" de la fenomenología), que versan sobre el *yo-ego*, *subjetividad*, *self*-y el *lenguaje* en que se expresa esa inasible 'entidad', forman el volumen tercero de la colección *Contributions to Phenomenology* y, al mismo tiempo -como aclaran los editores- es el volumen quinto de *The American University Publications in Philosophy*. Las contribuciones son muy diversas, y más bien se diría que principalmente están

"beyond the Phenomenology". Los editores se han preocupado por integrar un cuadro suficientemente abarcativo de tendencias "continentales" y anglosajonas, con representantes de Bélgica, Inglaterra, Francia, R. F. de Alemania y los Estados Unidos de Norteamérica, que estudian desarrollos recientes del pensamiento fundado por Husserl, así como ideas de Foucault, Freud, Heidegger, Merleau-Ponty, Searle, etc. Los autores son -además de los ya nombrados editores-: A. Lingis, L. E. Smith, H. L. Dreyfus, S. A. Erickson, J. Taminiaux, M. A. Haar, K. O. Apel, H. B. Veatch, Th. R. Flynn y A. Montefiore.

MARTIN KUSCH, *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1989. pp.362.

Martin Kusch, de la Universidad de Oulu, Finlandia, publica en la colección *Synthese Library*, volumen 207, este voluminoso estudio sobre lenguaje y mundo en Husserl, Heidegger y Gadamer, al que caracteriza con la contraposición del título: el lenguaje como cálculo (Husserl), contra el lenguaje como *medium* universal (Heidegger). El autor, según declara en el *Prefacio*, ha estudiado con Tugendhat, Gadamer y von Herrmann (Alemania), Hintikka y von Wright (Finlandia), y Gabriel Motzkin (Israel). Luego de exponer la idea del lenguaje en Husserl como un "sistema re-interpretable de signos", y la de Heidegger ("La casa del ser"), intenta mostrar la original síntesis y superación de ambas concepciones divergentes en la obra de Gadamer.

HERBERT SPIEGELBERG, *Sollen und Dürfen*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1989. pp.261.

Con la colaboración de Karl Schuhmann y un Consejo editor integrado por Kevin Mulligan, Peter Simons y Barry Smith, aparece esta nueva colección vinculada con la fenomenología: *Primary Sources in Phenomenology*, surgida "en virtud del creciente interés por la filosofía europea de fines del S.XIX y primeras décadas de este siglo".

Karl Schuhmann tuvo a su cargo la compilación, las correcciones y la edición de los manuscritos que en 1937 produjo Herbert Spiegelberg destinados a dar cumplimiento a un plan esbozado en su obra de 1935 *Gesetz und Sittengesetz*, por el cual fundamentaría una "gesetzesfreie Ethik" que trata de establecer los "fundamentos filosóficos de los derechos y deberes éticos". *Sollen und Dürfen* reproduce el prólogo pensado para 1937 y agrega uno nuevo de 1983.

ANNA-TERESA TYMIENIECKA (ed.) *Analecta Husserliana*. Vol.XXIII, *Poetics of the Elements in the Human Condition* (1988); Vol. XXV, *Logos and Life* (1988); Vol.XXVII, *Man within His Life-World* (1989). Dordrecht/Boston/London, Kluwer, xii y 441 pp., xxxv y 219 pp., xiii y 835 pp. respectivamente.

La colección *Analecta Husserliana*, "The Yearbook of Phenomenological Research" abarca una amplia temática que extiende la reflexión filosófica al ámbito de lo literario. El volumen XXIII continúa la "Poética de los elementos", que había sido expuesta en los trabajos sobre "El mar" (vol.XIX); ahora se trata de ensayos sobre "los elementos aéreos en la imaginación poética", fruto de dos encuentros de la Sociedad Internacional de Fenomenología y Literatura, en Canadá. El volumen XXVII trata el tema: "el hombre en su mundo de la vida"; brinda contribuciones prácticamente desconocidas en nuestros medios académicos occidentales, debido sobre todo a barreras políticas e ideológicas, de estudiosos de la fenomenología de Hungría, Checoslovaquia, Polonia, Rumania, Yugoslavia, Georgia, Letonia y Lituania (URSS).

En el volumen XXV de *Analecta*, titulado *Logos y vida: los tres movimientos del alma*, la profesora Tymieniecka prosigue su libro sobre la experiencia creativa y la crítica de la razón (*Analecta*, vol.XXIV). Ahora, con su peculiar enfoque fenomenológico, la autora describe las experiencias progresivas de la vida del alma, hasta culminar en las experiencias religiosas. El punto de partida, como ya se vio en sus obras anteriores, sigue siendo la idea de que el acto creador es el punto de acceso fenomenológico a la condición humana, el nuevo principio de Arquímedes de la reflexión filosófica.

SAMUEL IJSSELING (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*. Dordrecht/Boston/Londres; Kluwer, 1990. pp.184.

En el presente volumen, tomo 115 de la serie *Phaenomenologica*, se publican las comunicaciones leídas en un coloquio internacional organizado por el Husserl-Archiv en Lovaina, en 1988, con motivo de cumplirse cincuenta años de la muerte del filósofo y, al mismo tiempo, de la existencia del archivo, fundado por el Padre van Breda.

En un breve Prólogo, el sucesor de van Breda, Samuel Ijsseling, comenta las últimas ediciones de *Husserliana* y de *Phaenomenologica*, destacando además que los aportes del coloquio versan sobre esas novedades y la forma en que el conocimiento de inéditos husserlianos repercute a su vez sobre la actual investigación e incita a futuras ediciones.

Colaboran con el presente tomo K. Held ("Le monde natal, le monde étranger,

le monde un"), J. N. Mohanty ("Husserl's Philosophy of Logic à propos his Logic Lectures of 1906/7"), U. Melle ("Objektivierende und nicht-objektivierende Akte"), R. Boehm ("Was bedeuten uns noch achtzigjährige Göttinger Vorlesungen über Logik und Erkenntnistheorie?"), R. Bernet ("Husserl Begriff des Noema"), R. Duval ("Durée ou discontinuité de l'apparaître"), M. Henry ("Sur la V. Méditation Cartésienne"), J. Hart ("Husserl's Theory of Community"), M. Richir ("Monadologie transcendente et temporalisation"), y R. Sokolowski ("Displacement and Identity in Husserl").

x x x

M. BALDINI. *Epistemologia e pedagogia dell'errore*. Brescia, La Scuola, 1987. pp. 133.

Después de dar un vistazo al título de algunos párrafos o a las citas que son lemas de varios capítulos de este bello libro, llegamos prontamente a la conclusión de que este volumen también hubiera podido intitularse *Elogio del error*. En efecto, leemos de hecho que "Los errores son las empalizadas de nuestro saber", "el error no es el *hors d'oeuvre* sino el plato principal de la ciencia", "el error como *felix culpa*", "los errores para el científico son un 'divino tesoro'", "experto es quien ha cometido todos los errores".

Con estas expresiones Baldini se refiere, naturalmente, a las conjeturas aparentemente juiciosas que revelan ser, después de un examen, insostenibles, descarriadas, injustificadas, insuficientes. El descubrimiento de su inadecuación pone en guardia, previene otros errores, se traduce es una lección provechosa y, en definitiva constituye un paso obligado en el camino hacia un saber más auténtico. Por consiguiente, observa Baldini, la reflexión sobre el error - sobre los errores - posee un considerable valor formativo y debería formar parte de toda buena pedagogía. Por lo demás, como la historia de las ciencias no es sólo una mera colección de acontecimientos sino un penoso tesoro de errores innumerables, así también en el itinerario de la formación de los estudiantes el error constituye una etapa importante, un ingrediente que no se debe eliminar sino más bien que tenemos que aprender a conservar con simpatía, aunque sólo fuera para "enseñar a sacar provecho de los errores".

Baldini funda esta auspiciosa inversión de la tendencia dominante en la teoría de Popper y de algunos popperianos como J. Agassi, H. J. Perkinson y D. Antiseri, en la teoría de Bachelard y también, al parecer, en la vasta investigación historiográfica que realizó A. Levi entre 1925 y 1950. El autor se las ingenia para reconducir a unidad toda una serie de contribuciones críticas y de reflexiones sobre aspectos positivos del error que han acompañado la investigación epistemológica y pedagógica durante gran parte de nuestro siglo y es

preciso agradecerle este esfuerzo de síntesis y de elucidación.

El autor se detiene, entre otras dimensiones del error, en la dimensión política. Observa, con Popper, que la necesidad de convivir con el error no tiene sólo una dimensión epistemológica e implicaciones pedagógicas sino también un significado político. Esto se debe a que desconocer la dignidad del error no sólo estimula en la práctica educativa el adoctrinamiento acrítico y un apego inmóvil a las certezas adquiridas (de donde se sigue una vitalidad declinante, el riesgo del estancamiento cuando no simplemente la caída en el dogmatismo) en la investigación científica, sino que tiene consecuencias del mismo tipo en política. En efecto, de ese modo da lugar a la intolerancia, el recurso combinado a la propaganda y a la censura, tendencias a regimenter a los ciudadanos. Específicamente "el político que trata de impedir que sus propuestas sean sometidas a examen crítico no sólo estará condenado a cometer muchos más errores que el que acepta en cambio la confrontación crítica, sino que terminará por descubrirlos mucho más tarde de lo necesario" (p. 27, cita de un libro de B. Magee).

Lo que en estos tres ámbitos se estimula es, en última instancia, la actitud servil: el alumno es inducido a fiarse demasiado en lo que se le enseña y en lo que lee en los libros de texto, el científico es inducido a "adormecerse" en las "dulces certezas" de un saber ya codificado, el ciudadano a satisfacerse con aquello que los detentores del poder proponen y deciden divulgar.

Después el autor ofrece argumentos para distinguir entre error y equivocación ("el error tiene una base objetiva, la equivocación es esencialmente un hecho subjetivo", p. 89, cita de la entrada de una enciclopedia), refiriéndose especialmente a las consecuencias que pueden derivarse para la práctica pedagógica. Es una pena que el autor no profundice el análisis de este delicado tema, lo que implicaría pesar los grados de enervamiento del error en una red de presupuestos y preconcepciones y la no siempre segura determinación de la distinción: la equivocación puede depender de una aplicación un poco aproximativa de determinadas reglas (y ser fácilmente removido) pero también puede sacar a luz significativas inadecuaciones de la teoría (y ser, por ello, iluminador). No introducir este tipo de distinciones flexibles implica, en efecto, un serio riesgo de hablar del error desde una perspectiva ilustrada, en el sentido de no albergar duda alguna acerca del carácter erróneo de las opiniones corrientes sobre el error (como si fuese posible errar sobre todo, excepto en la defensa de la dignidad del error).

Otra distinción que debería hallarse en este "elogio del error" concierne en mi opinión, a la naturaleza de la desmentida, a la que le es confiada el ámbito de evidenciar la erroneidad del error: porqué es cierto que la desmentida, bajo la forma de un contraejemplo, a veces induce a dejar caer una teoría determinada pero innumerables otras veces simplemente protege de la generalización (en cuanto atrae la atención sobre otras variables que la teoría -o regla- no había tomado en cuenta debidamente al comienzo) o no comporta más que la

introducción de alguna cláusula restrictiva (porque del hecho de que la regla R no se aplica en el caso m no se sigue necesariamente que la regla esté equivocada o sea infundada o ilusoria: se puede demostrar también más simplemente que la regla R se aplica sólo a ciertas condiciones y si no interfieren otros factores determinados -en cuyo caso se resuelve en una confirmación ulterior de la validez de la regla- sea sólo por una casuística más limitada). Es una lástima que Baldini se atenga en este caso a la ortodoxia popperiana más rígida y se limite a aserverar que la desmentida obligue a dejar caer la teoría cuando, en realidad, los efectos posibles se distribuyen en una escala que va desde el definitivo abandono de la teoría hasta la mera introducción de alguna cláusula restrictiva.

Cualquiera sea el alcance de omisiones de este tipo, el pequeño volumen debe considerarse apreciable porque llena una laguna importante.

Livio Rosetti
Universidad de Perugia

RICHARD M. MARTIN, *Metaphysical Foundations: Mereology and Metalogic*, München-Wien, Philosophia Verlag, 1988. pp.387.

Richard M. Martin, tan conocido por libros esenciales, como *Truth and Denotation*, *Toward a Systematic Pragmatics*, *Pragmatics*, *Truth, and Language*, y otros, murió el 22 de noviembre de 1985. El que comentamos es su libro póstumo. Si se atiende a una circunstancia externa, es curioso referirse a él como a un libro: en verdad se presenta como un conjunto de ensayos, comentarios de obras de otros autores y discusiones, sobre todo discusiones. Sin embargo esta heterogeneidad externa es engañosa: de esa varia materia editorial ha surgido una obra unitaria y completa que cubre casi todos los intereses teóricos y prácticos del autor -y del lector.

La obra trata temas de lógica, fundamentos de matemática, teoría del lenguaje, teoría de la acción, como también ontología, metafísica, teología, filosofía moral y social. Pero el núcleo de esos tratamientos está constituido por una ampliación considerable del lenguaje -y del sistema teórico subyacente- que (según el autor) permite un adecuado análisis de los temas mencionados. Dicho lenguaje y sistema rebasan en mucho al habitual lenguaje de primer orden y delimitan una completa pragmática, aumentada por una teoría de eventos, de estados de cosas, actos y procesos, para los que se desarrolla el correspondiente formalismo. La incitación para dicho desarrollo es la (entre nosotros poco conocida) mereología de Lesniewski, una especie de *basso ostinato* de toda la composición (p.11), elaborada sobre la teoría de la cuantifi-

cación y completada con las teorías antes mencionadas. Merece recordarse que la mereología es centralmente una teoría de la relación parte-todo, la que para muchos constituye el núcleo de toda metafísica.

A nuestro juicio el núcleo del libro reside en el capítulo XII: "On Mereology and the Heroic Course". Los capítulos anteriores, con sus ampliaciones lingüísticas e introducciones temáticas, lo preludian, y los posteriores aprovechan sus resultados. El "camino heroico" aludido es el de un nominalismo que pueda fundar una ontología formal extensionalista *sin recurrir a conjuntos*. Es el camino que emprende Martin desarrollando la mereología de Lesniewski. Las variables toman inicialmente como valores individuos y "clases y relaciones virtuales" (que son eliminables). Aquí la mereología se presenta como un *cálculo de individuos*. Una noción primitiva es la de "individuo ordinal" ' x Ord y, z ' que se lee ' x consiste de los individuos y, z tomados en ese orden', es decir, x es un individuo ordinal (compuesto mereológico no conmutativo de y y z).

Otra noción primitiva es ' x Py' que expresa que ' x es parte de y ', relación reflexiva ($\vdash (x) x P x$) y transitiva ($\vdash (x) (y) (z) (x P y . y P z \rightarrow x P z)$). La definición de identidad es inmediata: $x = y \leftrightarrow x P y . y P x$. Se agregan obvios principios de identidad ordinal. A ello siguen las definiciones de individuo ordinal, individuo cardinal e individuo *simpliciter* (que es aquel no nulo y que es parte de todas sus partes no nulas). A partir de estos modestos comienzos se constituyen paulatinamente estructuras más y más complejas, como abstracción (de diversas especies), operaciones booleanas, números cardinales, individuos finitos, cardinales finitos, descripciones definidas, operaciones entre cardinales, racionales y sus operaciones, reales (mediante cortaduras) y complejos, y sus operaciones. Se muestra también que el recurso a las clases virtuales es totalmente eliminable. La fe nominalista de Martin va más allá, al admitir en él al *infinitismo*. A las formas habituales de teoría de conjuntos las considera un "brainwash" (en lo que coincide con el constructivismo, del que está tan alejado). No obstante incorpora lo esencial de la teoría de los tipos, mediante distinciones de nivel de forma apropiada y "natural". Comparte con Mates la opinión de que "aún en su forma más simple la teoría de los tipos introduce muchas complicaciones desafortunadas" (p.209), lo que es obvio.

Las conclusiones del artículo nos revelan que "no hay nada heroico en el heroico camino. Este consiste meramente en un resuelto intento de ser claro sobre nuestras nociones fundamentales en matemática" (v.p.211). A partir de las nociones básicas mencionadas se construye la matemática sin los "evidentemente incurables dolores de cabeza ontológicos y axiomáticos" de la teoría de conjuntos. Tales dolores de cabeza son congénitos y heredados por todos los miembros contemporáneos del clan conjuntista: la teoría modal, la teoría de modelos, la teoría de categorías, etc. Todo ello es evitado. La ampliación de la mereología de Lesniewski permite -según el autor- "la fundamentación más simple, más directa y ontológicamente más escrupulosa para las matemáticas hasta ahora propuesta." (p.211).

Los desarrollos anteriores y posteriores fundados sobre esa mereología ampliada son todos muy interesantes, pero a nuestro parecer los más atrayentes, por actualmente inusuales, son los que desarrollan temas teológicos y, en menor medida, morales y políticos. Como ejemplo consideramos su último artículo: "On the Metaphysics of Social Reality", que se presenta como una discusión con Richard de George sobre el tema de individuos y colectivos. Comienza con los predicados primitivos de persona ($Per x$) y de dos tipos de totalidades, colectivo ($Col x$) y sociedad ($Soc x$), además de $SocRel r_n$ (la relación n -ádica r_n es una relación social). Entre los predicados distingue entre los S , que se aplican sólo a sociedades, y los C , que son de dos especies: los que se aplican sólo a colectivos y los que también se aplican a las personas que los forman. Tales predicados hacen razonable considerar a los colectivos y a las personas como entidades del mismo tipo lógico-metafísico: "Así los colectivos no se deben tratar como clases o conjuntos, sino como entidades del tipo de las personas humanas y de otros individuos mereológicos admitidos." (p.344).

Sobre esta base considera Martin las cuestiones habituales del tema: ¿Cuál es el estatuto ontológico de sociedades, grupos, organizaciones y otros colectivos? ¿Son reducibles sin residuo a sus miembros? ¿Pueden obrar? ¿Pueden ser agentes morales y tener responsabilidad? (p.344)

Para contestar estas preguntas Martin introduce la noción de suma mereológica de personas. Un colectivo es una suma de personas en que estas se encuentran en relaciones sociales estipuladas en condiciones dadas. Toda sociedad es un colectivo. Los límites entre sociedad y colectivo son dejados vagos. Las relaciones son "constitutivas" o "internamente relativas" al individuo, en el sentido de que él las "interioriza", "está vitalmente conectado con" ellas, se las "apropia" y las "vive" (p.346). Matrimonios y ejércitos son ejemplos de colectivos, individuos sumas de personas constituídos por relaciones duraderas en el tiempo (procesos).

Con respecto al concepto de agente señala que no sólo personas, sino también colectivos pueden ser agentes: así en el aserrar con una sierra para dos personas el agente es la suma mereológica de personas $x U y$. Obsérvese que en este caso la agencia se puede decir del colectivo, pero no de los individuos. De todos modos la estructura exacta de las acciones colectivas y sus relaciones con el hacer de los individuos no se ha estudiado profundamente.

Con respecto a la sociedad nos recuerda que es real como los individuos, pero que no es una cosa -consiste ónticamente en más que las personas y las relaciones que las comprenden-, no es un organismo ni un superindividuo, ni tiene entendimiento, ni voluntad, ni propósitos, ni intereses, deseos o fines propios, como las personas. Por ello un miembro de la sociedad no está subordinado ontológicamente a la sociedad.

Los aspectos normativos se consideran a continuación. La falta de *acuerdo social* -siguiendo a Stuart Mill- es considerada como síntoma patológico (que nosotros conocemos hasta el hartazgo). El equilibrio de bienes individuales y el

resultante bien social debe ser asegurado. Un aspecto normativo bastante obvio es que los seres humanos deben aprender a amar a su prójimo como a sí mismos y -lo que nuestras dirigencias políticas subdesarrolladas no alcanzan a comprender- *a soportar la disciplina y el sacrificio que implica tal amor* (p.352).

Las prioridades metafísicas, ya de la sociedad sobre los individuos, ya de éstos sobre aquella, y sus consecuencias morales, representan dos visiones primitivas del problema. Los campeones de los "derechos humanos" colocan el bien individual sobre el bienestar general en caso de conflicto. Los colectivistas hacen lo opuesto, sacrificando el bien individual al bienestar general. Martin sostiene la norma regulativa de que "a una doctrina de derechos humanos se le debe agregar una doctrina adecuada de los *deberes humanos* y de los *sacrificios*" exigibles, requeridos para la conservación de los colectivos y, por tanto, de los propios individuos y sus derechos. "Ni un punto de vista individualista radical, ni uno colectivista radical, hacen justicia ni al individuo, ni a la sociedad" (p.354). Los reduccionismos quedan excluidos. No obstante el esquema teórico de Martin en el tema, a pesar de su precisión formal, es sólo introductorio y con cierta ambigüedad teórica.

Lo anterior puede dar un bosquejo de la riqueza del último libro de Martin. Cabe lamentar empero el estricto ceñimiento -completamente acrítico- del autor a la lógica clásica de primer orden, sin hesitaciones. Eso llama la atención, luego de un siglo que ha asimilado las críticas intuicionistas-constructivistas, de la lógica de la relevancia y de las lógicas paraconsistentes, por mencionar las más conspicuas. La notación de Martin no es difícil, aunque en ocasiones parece excesiva y superflua. Además, aunque Martin es un polémico nato, en ocasiones su agresividad resulta excesiva.

La edición es muy cuidadosa, a lo que ya nos tiene acostumbrados la Philosophia Verlag, cuyo editor en jefe, el Prof. Dr. Hans Burkhardt, es también el autor de un esclarecedor prólogo. Gran parte de la corrección del volumen fue debida a nuestro compatriota y colega Dr. Carlos Dufour. Lo único que es de lamentar en la edición del libro es el deslizamiento de cierto número de erratas. De todos modos se trata de una obra bien editada, filosóficamente rica y polémica, que moverá a mucha reflexión. Muy recomendable para el crecimiento filosófico.

Jorge Alfredo Roetti

CRONICA

LA ENSEÑANZA FILOSOFICA EN LA ESCUELA
SECUNDARIA EN ESPAÑA

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 convertirse en 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.

La *Sociedad Española de Profesores de Filosofía de Instituto* (SEPFI) se constituyó en 1979 fundada por profesores de filosofía de enseñanza media. Son fines de la SEPFI la promoción y perfeccionamiento del profesorado y de los estudios filosóficos en la enseñanza media; la defensa de sus legítimos intereses científicos, culturales y educativos; la colaboración con instituciones y sociedades nacionales y extranjeras que tengan similar finalidad. Desde 1985 celebra un congreso anual consagrado a un tema central, el de dicho año fue "Filosofía y Juventud" y en los años siguientes se trataron: "Ética y Educación", "Perspectivas actuales de la Didáctica de la Filosofía", "La reforma: un marco para la enseñanza de la Filosofía" y en 1989 "La Filosofía en la enseñanza secundaria: Innovación y currículum". Las correspondientes actas se han editado en la *Revista de Filosofía y de Didáctica de la Filosofía*.

La SEPFI edita además, trimestralmente, *Paideia* una revista de poco más de cien páginas con seis secciones fijas: Editorial, Artículos, Entrevistas, Dossier, Libros y Revistas y Noticias y Comunicaciones. En sus páginas predomina la problemática que plantea la enseñanza y el aprendizaje filosóficos, la cual es tratada en un excelente nivel.

En su último número (Año X, nº 2, abril-junio 1989) editorializa acerca del lugar que puede llegar a ocupar la filosofía en el nuevo diseño curricular para las enseñanzas medias en España. Tema de permanente preocupación también en nuestro medio. Al respecto, discute una propuesta del Ministerio de Educación y Ciencia expresada en el "Libro Blanco para la Reforma del sistema

educativo" que trata a la Filosofía como Teoría de la Ciencia, preguntándose si los estudiantes secundarios, por su desarrollo intelectual y sus intereses, estarán en condiciones de abordar los temas correspondientes.

El primer artículo "La ética sin existencia curricular", de Juana Serna, lamenta que la ética vaya a quedar diluida en el resto de las áreas y, por tanto, sin curriculum en los diseños ofrecidos por el Ministerio de Educación y Ciencia para la enseñanza media. Señala también el error y las consecuencias negativas que traerá no encontrar un espacio para el tratamiento filosófico de los valores éticos.

En el siguiente artículo del catedrático Julián Arroyo, "¿Cabe fundamentar la moral desde el escepticismo?", el autor propone que el escepticismo crítico es un marco teórico adecuado para interpretar el pensamiento de Pierre Bayle. Cree que es precisamente la moral la que puede conectar las dos dimensiones humanas, expresadas en los términos de escepticismo (racional) y fideísmo (dogmático). Así abre la perspectiva escéptica al planteamiento moral y a su fundamentación. Numerosas citas y referencias bibliográficas avalan la tesis del autor.

En "Exigencia de interdisciplinaridad en Filosofía", Luis María Cifuentes somete a análisis el concepto de "interdisciplinaridad", tan traído y llevado, y la práctica que le corresponde. La misma temática se trata en el artículo de la profesora francesa Anne Souriau, "Práctica pedagógica de la interdisciplinaridad" en el que además de presentar algunos principios generales propone modelos de relación entre la enseñanza de la filosofía y otras disciplinas y los correspondientes procedimientos pedagógicos.

En la sección "Entrevista", Félix García Moriyón realiza un reportaje a Anne Margaret Sharp, Directora de los programas para graduados en el *Institute for the Advancement of Philosophy for Children* de New Jersey que desde hace años desarrolla un programa de acercamiento de la filosofía a los niños desde los primeros grados de la escuela primaria, programa que actualmente está siendo traducido y adaptado en España.

El "Dossier" está consagrado a los programas de filosofía vigentes en el Curso de Orientación Universitaria (COU) en distintas universidades españolas. La asignatura filosófica que integra el COU está planteada dentro de la modalidad histórica, pero asume distintas variantes en las diferentes universidades.

La sección "Libros y revistas" contiene varias reseñas de interés y "Noticias y comunicaciones" abundante información sobre variadas actividades filosóficas.

En las páginas de *Paideia* se han reseñado y han tenido expresión los puntos de vista sustentados por entidades filosóficas interesadas en la problemática de la enseñanza de la filosofía como la *Association des Professeurs de Philosophie de L'Enseignement Public* de Francia que edita la revista *L'Enseignement Philosophique*, el ya mencionado *Institute for the Advancement of Philosophy for*

Children y el de los editores de la *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* de Hannover, entre otros. En consecuencia, *Paideia* constituye una muy importante ventana abierta al mundo de la problemática que plantea la enseñanza filosófica.

Guillermo A. Obiols
Universidad de Buenos Aires

SEMINARIO INTERNACIONAL

"Leibniz y Ortega sobre los principios"

Entre los días 21 al 24 del mes de noviembre pasado, la Fundación Ortega y Gasset Argentina realizó bajo la dirección del Dr. Ezequiel de Olaso un Seminario Internacional "Leibniz y Ortega sobre los Principios". El mismo se realizó en los salones del City Hotel de Buenos Aires con el apoyo de la Fundación Antorchas, según el siguiente orden. Martes 21, Bienvenida por Ezequiel de Olaso. Hans Poser (Vice Presidente de la Sociedad Leibniz de Hannover. Profesor de la Universidad de Berlín), "Rerum cognoscere causas. Leibniz y Ortega sobre el Pensamiento Científico". Javier Echeverría (Vicerrector de la Universidad del País Vasco) "Leibniz crítico de Euclides: los principios de la geometría". Robert C. Sleight Jr. (Universidad de Massachusetts, Amherst) "Sobre los Fundamentos de la Metafísica de Leibniz". Mark Kulstad (Universidad de Rice, Texas) "Los Principios de la Apetición en la Filosofía de Leibniz". Konrad Cramer (Universidad de Gotinga) "El Principio de Contradicción y el Principio de Razón Suficiente". Alejandro Herrera (Universidad Nacional Autónoma de México) "Problemas en torno al sistema leibniziano y la jerarquía de sus principios". Ezequiel de Olaso (Fundación Ortega y Gasset - Argentina) "El conocimiento de los principios". María C. Roldán (Instituto de Filosofía C.S.I.C. Madrid) "El principio de perfección y la idea de progreso moral en Leibniz", José R. Silva (Universidad de Puerto Rico en Mayagüez) "Reflexiones sobre *Del Optimismo en Leibniz* de Ortega". La reunión del jueves 23 por la tarde fue dedicada a un Homenaje a Ortega. La sesión fue presidida por el Dr. Eugenio Pucciarelli (Academia de Ciencias, Argentina) y en su transcurso se escucharon las siguientes exposiciones. Alejandro Cassini (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, Argentina) "El fundacionismo aristotélico. Un análisis crítico de la interpretación de José Ortega y Gasset". Jaime de Salas (Universidad Complutense, Fundación José Ortega y Gasset) "Sobre la razón narrativa de Ortega". Quintín Racionero Carmona (Universidad Complutense) "La idea de principio en Ortega y su proyección en su interpretación de Leibniz". Konrad Cramer "Ortega y la filosofía alemana de comienzos de

siglo".

Finalmente el Seminario se cerró con dos exposiciones. Una a cargo de Quintín Racionero "Principio de razón y principio de lo óptimo. Condiciones epistémico-éticas del concepto leibniziano de racionalidad" y la otra a cargo del Profesor Michel Fichant (Universidad de París I) "Observaciones sobre los principios de la dinámica de Leibniz".

Los trabajos presentados en el Seminario se publicarán durante 1991.

JORNADAS ACADEMICAS LUDWIG J.J. WITTGENSTEIN (1889-1989)

En ocasión de conmemorarse el 100º aniversario del nacimiento del filósofo austríaco Ludwig Josef Johann Wittgenstein, la Asociación de Graduados en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (AGF) organizó un encuentro académico con la finalidad de evocar y rendir homenaje a su pensamiento. La jornada tuvo lugar el 29 de Noviembre de 1989, en la sede de la Institución Cultural Argentino-Germana, y contó con el apoyo y la colaboración de dicha institución y con el auspicio del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Participaron de la reunión especialistas e importantes profesores de diversos centros de altos estudios: Universidad de Buenos Aires y Tucumán, el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) y la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF).

La disertación inaugural estuvo a cargo de Samuel M. Cabanchik (Universidad de Buenos Aires, CONICET), quien bajo el título "¿Wittgenstein escéptico?" propuso una lectura del pensamiento de Wittgenstein destinada a destacar sus aspectos más críticos respecto de cierta manera de concebir la filosofía, dominante a lo largo de su historia. Para ello, desarrolló un análisis crítico sistemático de la declaración de certeza de Moore, declaración ésta que ocupó explícitamente a Wittgenstein en sus últimos años, dando lugar a un conjunto de observaciones publicado póstumamente con el título de *Ueber Gewissheit* (Sobre la certeza). Cabanchik señaló en diversas oportunidades muchos pasajes en los que Wittgenstein dirige los dardos de su reflexión contra la posición de Moore originando un pensamiento de marcado sesgo escéptico, aunque también aclaró el sentido de escepticismo al que se hacía referencia.

A continuación, Ezequiel de Olaso (Universidad de Buenos Aires, CIF) también se ocupó de las cuestiones escépticas en la obra de Wittgenstein, a través de su trabajo "Relativismo y escepticismo en Wittgenstein". A diferencia de Cabanchik, Olaso centró en buena medida su disertación, no tanto en los textos de la última época sino en una importante proposición del *Tractatus...*, la 6.51. A propósito de ella, Olaso destacó que ese es el único texto en el que

Wittgenstein afirma que el escepticismo no es irrefutable cuando se lo interpreta en el sentido de una formulación de preguntas legítimas, esto es, cuestiones capaces de recibir una respuesta, sino que es irrefutable si pretende formular preguntas allí donde no es posible hacerlo; donde sólo pueden producirse sinsentidos. Además, el disertante relacionó algunos aspectos de la obra de Wittgenstein con el escepticismo de Sexto Empírico.

Luego de un breve intervalo, y de unas palabras de Carmen Balzer acerca de la personalidad de Wittgenstein, la Jornada fue reanudada con la exposición de Eduardo Rabossi (Universidad de Buenos Aires, SADAF), quien presentó un análisis del *Tractatus...* como el principal intento en la historia de la filosofía, de formular una teoría completa de las representaciones en general, y una teoría especial de las proposiciones como representaciones. El punto fundamental del trabajo de Rabossi, titulado "Wittgenstein: representaciones e imágenes", consistió en destacar la vigencia de la teoría wittgensteniana, a la luz de los actuales desarrollos de la ciencia cognitiva, e incluso la compatibilidad de las posiciones del *Tractatus...* al respecto, con algunas de las principales versiones del cognitivismo en psicología y en filosofía. Según Rabossi, en esa obra Wittgenstein dejaría abierta la posibilidad de investigaciones empíricas -quizás psicológicas- en torno de los componentes representacionales del pensamiento.

Finalmente, Eleonora Baringoltz (Universidad de Buenos Aires, CONICET), cerró el acto con la lectura de un trabajo "Wittgenstein, Strawson y la no-posesión". En él, la disertante se ocupó de algunos problemas de análisis filosóficos sobre "el lenguaje de lo mental". Particularmente retomó algunos pasajes de las conferencias que Wittgenstein dictara a Moore a comienzos de la década del '30, texto que por cierto no ha sido muy trabajado entre nosotros. Estas conferencias contienen el núcleo central, según la Profesora Baringoltz, de lo que se suele llamar la teoría de la no-posesión, sobre todo a partir de la presentación que de ella hiciera Strawson en *Individuals*. Precisamente, Baringoltz señaló que Strawson no tomó en cuenta debidamente el pensamiento de Wittgenstein sobre este punto, al menos en dicha obra, y que debido a ello incurrió en importantes confusiones conceptuales.

Por último, aclaremos que Roberto Rojo (Universidad de Tucumán), si bien no pudo hacerse presente durante el desarrollo de la Jornada, envió igualmente su trabajo "La idea de mundo en el *Tractatus*". En definitiva, cabe destacar la vitalidad que el pensamiento de Wittgenstein tiene entre nosotros -y en los principales centros filosóficos del mundo, desde luego- lo que quedó evidenciado por el alto nivel y vigor de las exposiciones y discusiones en las que se articuló este homenaje a la obra de L. Wittgenstein.

S. M. C.

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.

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 y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Se recomienda a los colaboradores 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 enumeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte. La cita de obras 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. Los trabajos presentados deben ser inéditos: luego de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de Redacción de la RLF.

7. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.

CORREO ARGENTINO CENTRAL (B)	TARIFA REDUCIDA
	CONCESION N° 2069