

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - Vol. XVI N° 1

Ernesto Garzón Valdés: Intervencionismo y paternalismo

David Sobrevilla: Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy

Gladys Palau: Lógicas divergentes y principios lógicos. Un análisis crítico de algunas tesis de Susan Haack

Carlos Strasser: Rousseau, o el gobierno representativo

Rodolfo Gaeta: Significado, referencia e inconmensurabilidad

Tomis Kapitan: Perfil de Héctor-Neri Castañeda

Juan Arana: Un libro póstumo de Giorgio Tonelli sobre Maupertuis

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS -CRONICA

Vol. XVI, N° 1 - MARZO 1990

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.

Exterior

Individuos	U\$S	22
Instituciones	U\$S	32
Por vía aérea, recargo de	U\$S	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.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

VOLUMEN XVI MARZO 1990 Nº 1

SUMARIO

ARTICULOS	Pág.
Ernesto Garzón Valdés: Intervencionismo y paternalismo	3
David Sobrevilla: Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy	25
Gladys Palau: Lógicas divergentes y principios lógicos. Un análisis crítico de algunas tesis de Susan Haack	47
 NOTAS	
Carlos Strasser: Rousseau, o el gobierno representativo	67
Rodolfo Gaeta: Significado, referencia e inconmensurabilidad	80
 ESTUDIO CRITICO	
Tomis Kapitan: Perfil de Héctor-Neri Castañeda	87
Juan Arana: Un libro póstumo de Giorgio Tonelli sobre Maupertuis	108
 COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS	
Risieri Frondizi: <i>Ensayos filosóficos</i> (William J. Kilgore).	
Carla Cordua: <i>El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel</i> (Eliseo Cruz Vergara).	115
 CRONICA	
Simposio Platónico en Perugia (María Isabel Santa Cruz)	127

COLABORADORES

ERNESTO GARZÓN VALDÉS. Véase RLF, XIII, 3 (noviembre 1987)

DAVID SOBREVILLA. Profesor Principal de la Universidad Nacional de San Marcos de Lima. Cursó estudios en las Universidades Católica del Perú, de San Marcos y de Tubinga (República Federal de Alemania) en la que se doctoró. Ha publicado con anterioridad: *Las ideas en el Perú contemporáneo* (1980), *Estética de la Antigüedad* (1981), *Repensando la tradición occidental* (1986) y *Repensando la tradición nacional* (2 Vol., 1988/89).

GLADYS PALAU. Véase RLF, III, 3 (noviembre 1977)

CARLOS STRASSER. Véase RLF, II, 1 (marzo 1976)

RODOLFO GAETA. Profesor de Filosofía (U.B.A.). Se desempeña actualmente como Director del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata, donde está a cargo de la Asignatura *Introducción a la Filosofía* y compone la cátedra de Filosofía de las Ciencias. Integra como Profesor Adjunto la cátedra de Filosofía de la Ciencia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

INTERVENCIONISMO Y PATERNALISMO

Ernesto Garzón Valdés

La cuestión de saber hasta qué punto está permitido éticamente intervenir en los asuntos internos de los países constituye un aspecto central de la aplicación de la ética a las relaciones entre los Estados y ha sido objeto de consideración polémica a lo largo de la historia del derecho internacional. Ya un ligero análisis de la bibliografía sobre el tema permite comprobar la existencia de argumentos plausibles, tanto a favor como en contra del principio de no intervención.

El principio de no intervención, en tanto consecuencia lógica de la soberanía —entendida como el derecho de cada Estado para reglar sus propios asuntos internos—, se remonta, por lo menos a Christian Wolff (1749) y encontró su formulación clásica en Kant y Mill.

En su tratado *Sobre la paz perpetua*, afirma Kant:

"Ningún Estado debe inmiscuirse violentamente en la Constitución y gobierno de otro Estado ... la ingerencia de potencias extranjeras sería una violación del derecho de un pueblo independiente para luchar con su propia enfermedad y sería pues un escándalo que volvería insegura la autonomía de todos los Estados." (1964, 199).

El único derecho que tendría un extranjero sería el derecho a la hospitalidad, a no ser tratado con hostilidad y a practicar el comercio (1964, 214). Esta posición es idéntica a la que ya había sostenido Francisco de Vitoria:

"Mas en todas las naciones se tiene como inhumano el tratar y recibir mal a los huéspedes y peregrinos sin motivo especial ..." (1974, 60)

Y más adelante:

"... porque parece también de derecho de gentes que los transeúntes extranjeros puedan comerciar sin daño alguno de los ciudadanos." (1974, 62)

John Stuart Mill consideraba también que el principio de no intervención debía ser respetado en las relaciones entre los países civilizados que integran la comunidad internacional; ningún Estado tendría derecho a inmiscuirse en los asuntos internos de otro e imponerle una forma determinada de organización política. Con los Estados sucedería lo mismo que con las personas: así como todo individuo tiene derecho a elegir los planes de vida que juzgue más convenientes, así también todo Estado tiene derecho a darse la estructura política interna que considere adecuada. Si en el caso de Wolff el principio de no intervención era un corolario del derecho de soberanía, en Mill lo es del derecho de autodeterminación.

Como es sabido, el principio de no intervención ha sido recogido en la segunda mitad del siglo XX por documentos fundamentales del sistema internacional, tales como la Carta de las Naciones Unidas y la Carta de la OEA. Cabe recordar también, entre otras, la "Declaración sobre la inadmisibilidad de la intervención en los asuntos internos de los Estados y la protección de su independencia y soberanía" del 21.12.1965, la "Declaración sobre los principios del derecho internacional referentes a las relaciones de amistad y a la cooperación entre los estados de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas" del 24.10.1970 y la "Carta de los derechos y deberes económicos de los Estados" del 12.12.1974, aprobadas todas ellas por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Los artículos 18 y 19 de la Carta de la OEA contienen igualmente una clara defensa del principio de no intervención. Sus textos rezan, respectivamente:

"Ningún Estado o grupos de Estados tiene derecho de intervenir, directa o indirectamente, y sea cual fuere el motivo, en los asuntos internos o externos de cualquier otro. El principio anterior excluye no solamente la fuerza armada, sino cualquier otra forma de injerencia o de tendencia atentatoria de la personalidad del Estado, de los elementos políticos, económicos y culturales que lo constituyen."

"Ningún Estado podrá aplicar o estimular medidas coercitivas de carácter económico y político para forzar la voluntad soberana de otro Estado y obtener de éste ventajas de cualquier naturaleza."

La vinculación del principio de no intervención con el derecho de autodeterminación de los pueblos suele ser invocada también en los documentos internacionales que condenan el colonialismo. El principio de no intervención y el de autodeterminación serían dos caras de una

misma moneda: por un lado, la libertad negativa de todo Estado a no ser coaccionado en sus posibilidades de acción y, por el otro, la libertad positiva de elegir el propio sistema de organización política y social. (Cfr., por ejemplo, la "Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales" del 14.12.1960; la "Declaración sobre el progreso y el desarrollo en lo social", del 11.12.1969 y la "Declaración sobre el establecimiento de un nuevo orden económico internacional" del 1.5.1974, todas ellas de la ONU.)

La invocación y la puesta en práctica del derecho de intervención por parte de representantes de gobiernos con vocación hegemónica han provocado un explicable rechazo del intervencionismo en el plano internacional. Basta pensar en las consecuencias, sobre todo en el ámbito del Caribe en las primeras décadas del siglo XX, del llamado "Roosevelt Corollary" de 1904, cuyo texto conviene recordar:

"La injusticia crónica o la impotencia que provoca un relajamiento general de los lazos de una sociedad civilizada puede en América, al igual que en cualquier otro lugar, requerir en última instancia la intervención por parte de naciones civilizadas; en el Hemisferio Occidental, la adhesión de los Estados Unidos a la Doctrina Monroe puede obligarlos, no obstante ser reacios a ello, a ejercer el orden policial internacional en casos de injusticia o de impotencia."

Y si se quiere retroceder cuatro siglos en la historia de las relaciones imperiales, Juan Ginés de Sepúlveda puede ofrecer interesantes reflexiones en esta misma línea:

"¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlos; de torpes y libidinosos, en probos y honrados, de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?" (1941, 133)

Pero no sólo las formulaciones teóricas o las declaraciones internacionales parecen abogar convincentemente en favor del principio de no intervención sino que también casos como los de Afganistán, Granada o Nicaragua, han agudizado la conciencia en contra de toda injerencia extranjera.

Sin embargo, no puede dejar de reconocerse que una vigencia absoluta del principio de no intervención puede significar también la perpetuación de condiciones de vida caracterizadas por una notoria

injusticia y miseria. Una simple mirada a la situación interna de un gran número de países arroja serias dudas acerca de la vigencia en ellos del principio de autodeterminación y, por lo tanto, también acerca de la supuesta identidad entre los propósitos perseguidos por los agentes del Estado y los deseos de una parte mayoritaria de la población. En estos casos, la invocación del principio de no intervención puede significar en la práctica sólo el intento de impedir el cumplimiento de deberes éticos de asistencia que no pueden detenerse ante los límites nacionales, a menos que se sostenga que la vigencia de las normas de la ética coincide con la de las normas jurídicas, es decir, está delimitada por las fronteras de cada Estado.

Un par de ejemplos: una eficaz ayuda al desarrollo del Tercer Mundo —si se admite, como creo que es correcto, que gran parte de la miseria de esa región del globo se debe a razones de injusticia local— no parece ser posible sin una injerencia en los asuntos internos de los Estados, sin una cierta "tendencia atentatoria [...] de los elementos políticos" del país en cuestión, es decir, violando el principio de no intervención tal como está definido en el artículo 19 de la Carta de la OEA. Las propuestas de medidas de bloqueo o de sanciones económicas contra Sud Africa recogen esta misma línea argumentativa para justificar la intervención extranjera en la lucha contra el *apartheid*. El principio de no intervención fue violado también en el caso de Uganda para derrocar al régimen de Idi Amin sin que se escucharan argumentos en defensa de la soberanía estatal personificada en la figura de este moderno Nerón africano (cfr. J. E. Hare y Crey B. Joynt 1982, 153); lo mismo cabría decir con respecto a la intervención francesa en el ex Imperio Centro Africano gobernado por el napoleónico Bocassa (cfr. Stanley Hoffmann 1981, 70).

Desde este punto de vista, no deja de ser atractiva la sugerencia de Hugo Grotius (1625, cfr. 1950/I, 406) en el sentido de aceptar una "comunidad humana" en donde las fronteras políticas quedan relativizadas y en donde puede hasta ser obligatorio intervenir en los asuntos internos de un país para contribuir a superar situaciones que se consideran deficitarias:

"Cuando la injusticia es tan clara, como la de Busiris, Falaris o la que el tracia Diomedes ejerciera contra sus súbditos, que ningún hombre justo la aprobaría, entonces no queda inhibido el derecho de la sociedad humana. Así Constantino tomó las armas contra Majencio y Licinius y otros emperadores contra los persas

y los amenazaron a fin de que cesaran de practicar actos de violencia contra los cristianos." (ibidem, 408)

Una idea similar ya había sido sostenida un siglo antes por Bartolomé de las Casas cuando afirmaba:

"Por universal solidaridad humana, toda persona, pública o privada, tiene el deber de acudir en ayuda de los oprimidos y está obligada a colaborar, dentro de sus posibilidades, a su liberación." (1974, 156)

Es decir, el principio de no intervención no sería tampoco un corolario del principio de autodeterminación sino que, en algunos casos, sería necesario intervenir, justamente para asegurar la autodeterminación.

Pero, si se adopta esta posición, ¿no se cae entonces en la trampa del "Roosevelt Corollary" y se estimula una política de permanentes intervenciones por parte de aquellos Estados con vocación de "policías internacionales"? ¿No se abren de par en par las puertas a la inseguridad internacional?

Para tratar de aclarar esta cuestión, desde un punto de vista ético, en lo que sigue me propongo:

- I. Formular una definición de lo que habré de entender por intervención.
- II. Analizar más de cerca la aducida analogía entre Estado y persona, es decir, entre soberanía y autonomía, y la relación entre el derecho de autodeterminación y el principio de no intervención.
- III. Sugerir criterios de justificación de algunas medidas intervencionistas.

I

En un nivel muy general, puede entenderse por intervención la influencia por parte de un agente externo en los asuntos internos de un país soberano. Si se tiene en cuenta que esta influencia puede llevarse a cabo tanto por acción como por omisión y, además, la estrecha red de interdependencia que existe actualmente entre los Estados, es obvio que ni siquiera países tan desconectados del sistema internacional como, por ejemplo, Albania, están libres de este tipo de intervenciones. Como la idea de una "impermeabilidad" de la nación-Estado no es viable, la intervención sería en este sentido una consecuencia necesaria de la existencia del sistema internacional y, por lo tanto, no tendría sentido alguno plantearse el problema de su prohibición.

Una versión más restringida —y también más interesante— del concepto de intervención es la que subraya el aspecto de la injerencia coactiva en los asuntos internos de un país. Esta injerencia puede manifestarse de las más diversas maneras, desde la imposición de programas educativos o culturales, pasando por la presión diplomática, la aplicación de sanciones económicas, la incitación a la rebelión de algunos sectores de la población hasta "la amenaza o el uso de la fuerza" (artículo 2,4 de la Carta de las Naciones Unidas) y el "ataque armado" o la "invasión por la fuerza armada" (Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca de Río de Janeiro de 1947, artículo 9, a, b).

Común a todos estos casos de injerencia son tres notas que parecen constituir el núcleo firme de toda intervención en sentido estricto: 1) la ruptura manifiesta de las formas convencionales de interacción estatal; 2) el propósito de cambiar o preservar una determinada estructura política, económica, social o cultural del Estado en el que se interviene y 3) la realización de la acción u omisión que configura la intervención, sin el consentimiento del gobierno y/o del pueblo del país intervenido (cfra. K. J. Holsti 1977, 281).

II

Como una buena parte de los argumentos que se han formulado en contra de la intervención suelen basarse en una supuesta analogía entre el Estado y la persona humana, quiero ahora referirme a ella.

Ya Christian Wolff (1749) había señalado que las naciones pueden ser consideradas como personas libres que viven en estado de naturaleza. En este sentido, las naciones y las personas serían moralmente semejantes y análogos también sus derechos. Ellos constituirían el núcleo de la soberanía, de la que se inferiría directamente el principio de no intervención:

"Como por naturaleza, ninguna nación tiene derecho a ningún acto que pertenezca al ejercicio de la soberanía de otra nación [...] ningún gobernante de un Estado tiene el derecho a interferir en el gobierno de otro, consecuentemente no puede hacer o establecer nada en ese Estado y el gobierno de un Estado no está sujeto a la decisión del gobernante de cualquier otro Estado" (1749, sec. 257, pág. 131)

La analogía entre persona y Estado ha sido reiteradamente utilizada para analizar las relaciones internacionales: desde la comparación del sistema internacional con un estado de naturaleza hobbesiano (sosteni-

da ya por Wolff y en la actualidad, entre otros, por Marshall Cohen, 1984), hasta la adopción de un enfoque moral interpersonal para inferir desde allí principios de moralidad universal que deberían regir las relaciones entre los Estados (cfr. por ejemplo, Gerard Elfstrom, 1983).

Con respecto al problema de la intervención, ha sido sin duda Michael Walzer (1977, 1980) quien, con su llamado "paradigma legalista", ha subrayado las similitudes que existen entre los Estados y las personas: los Estados poseen en la sociedad internacional derechos similares a los de los individuos en la sociedad nacional. Así como los Estados regulan las relaciones entre los ciudadanos a fin de asegurarles alguna esfera de autonomía, así también los Estados entre sí tienen que establecer reglas de convivencia que garanticen su autonomía y libertad frente a posibles intervenciones. En la sociedad internacional, sus miembros (los Estados) tienen, ante todo, "derechos a su integridad territorial y a su soberanía política" (1977, 61). Estos derechos no pueden ser violados por la intervención extranjera, ni siquiera en nombre de valores tales como la vida y la libertad. De la misma manera que no se debe intervenir en la autonomía individual so pretexto de promover la virtud de las personas, tampoco puede intervenir en los asuntos internos de un país para promover su libertad política:

"De hecho, por supuesto, no todo Estado independiente es libre, pero el reconocimiento de la soberanía es la única vía que tenemos para establecer una palestra dentro de la cual se puede combatir por la libertad y (a veces) ganarla. Es esta palestra y las actividades que se realizan en ella lo que queremos proteger y lo protegeremos de la misma manera como protegemos la integridad individual, marcando límites que no pueden ser cruzados, derechos que no pueden ser violados. Al igual que con los individuos, también con los Estados soberanos: hay cosas que no podemos hacerles, ni siquiera por su propio bien manifiesto." (1977, 89)

Walzer hace suyas las consideraciones de Mill acerca de la analogía entre persona y Estado: así como cada persona debe cultivar sus propias virtudes, así también cada pueblo debe conquistar su propia libertad:

"La autodeterminación es, pues, el derecho de un pueblo 'a volverse libre por sus propios esfuerzos', si puede, y la no intervención es el principio que garantiza que su éxito no sea impedido o que se evite su fracaso a través de la intrusión de un poder extraño." (1977, 87)

A este razonamiento subyace la suposición de que todo Estado es

algo así como un marco protector de la autodeterminación del respectivo pueblo; ello conferiría calidad moral a los Estados, es decir, legitimidad. Esta suposición es más que dudosa desde el punto de vista empírico (cfr. al respecto R. J. Vincent, 1986, 116 s.) y también, como veremos, teóricamente discutible.

La posible plausibilidad intuitiva de la prohibición de la intervención que resulta de la analogía entre naciones y personas ha sido analizada y refutada convincentemente, sobre todo, por Charles R. Beitz (1979).

En efecto, aduce Beitz, es difícil entender en qué sentido el Estado es un ser moral análogo a las personas. En el caso de las personas es claro que ellas son los portadores de derechos y deberes pero, en el caso de los Estados, no es fácil determinar quién es el sujeto de los derechos, por ejemplo, de soberanía política: ¿el pueblo, la nación como un todo, el gobierno? Los Estados no actúan o persiguen fines sino que sólo una persona o grupos de personas pueden hacerlo. Al Estado se le puede otorgar un carácter moral sólo si se construyen sus derechos y libertades sobre la base de los derechos y libertades de los ciudadanos. También Walzer parece admitir que tal es el caso cuando afirma que, si bien es cierto que en el plano internacional los portadores de los derechos son los gobiernos, aquéllos derivan "en última instancia de los derechos de los individuos y de ellos toman su fuerza" (cfr. Walzer 1977, 53). En este sentido, los derechos y libertades de los Estados se basarían en el consentimiento que les prestan sus ciudadanos, al asociarse para perseguir fines comunes. Es este consentimiento el que otorgaría legitimidad a los Estados y justificaría el derecho a su autonomía, es decir, a su soberanía. Ella debe ser defendida, sostiene Walzer, en términos de las libertades de las personas que resultarían afectadas por la injerencia de Estados extranjeros en las instituciones internas.

Como observa Beitz (1979, 78), la libertad de asociación invocada en este argumento puede ser entendida de dos maneras diferentes. Una de ellas sostiene que la legitimidad moral del Estado, que el principio de no intervención defiende, se basa en que aquél protege la libertad de asociación de los individuos. La otra afirma que no se debe interferir en otro Estado porque éste constituye una libre asociación de personas. Ambas versiones del argumento son falsas desde un punto de vista empírico. Efectivamente, hay muy pocos o acaso ningún gobierno al que hayan prestado su consentimiento todos los miembros de la respectiva sociedad y tampoco puede decirse que los Estados son asociaciones libres similares a un club, en el cual los miembros pueden ingresar y

retirarse libremente cada vez que lo deseen. Ya David Hume puso en duda la conveniencia de suponer un consentimiento tácito por parte de quienes permanecen dentro de las fronteras de un Estado para inferior de aquí su legitimidad. Pienso que sus argumentos siguen siendo válidos.

Si se las toma en un sentido normativo —es decir, en el sentido de que un Estado, para poseer legitimidad, debe proteger la libertad de asociación de los individuos o que cuando es el resultado de la libre asociación de sus habitantes debe ser considerado como legítimo—, tampoco parece plausible ninguna de las versiones del argumento de Walzer ya que es posible imaginar asociaciones libres de individuos que no merecen la protección estatal y asociaciones libres de individuos que poseen una organización estatal a la que, sin embargo, no estaríamos dispuestos a concederle legitimidad, por más que contara con el pleno consentimiento fáctico de sus habitantes.

Un ejemplo al que ya me he referido en otro trabajo (1989) puede ilustrar lo dicho:

Supongamos que en un país, llamémoslo Misogilandia, existe la costumbre de practicar la antropofagia femenina cuando el número de mujeres supera ampliamente el de los hombres. La población es profundamente monogámica y considera que un exceso de mujeres sólo conduce a la depravación y al caos. Las mujeres mayores de 20 años no casadas corren el riesgo de ser devoradas, con pleno consentimiento de la inmensa mayoría, ya que al voto de los hombres se suma el de las mujeres casadas, celosas de la paz doméstica y el de las solteras menores de 20 años, dispuestas a afrontar el riesgo del asador en aras de una posible futura vida conyugal no competitiva. Cuesta pensar que en este caso un observador medianamente esclarecido desde el punto de vista ético considerará que se debe proteger esta libertad de asociación porque ella posee legitimidad moral en virtud del consentimiento fáctico de sus miembros. Sin embargo, según los partidarios del argumento de la libre asociación, todo observador extranjero debería hasta abstenerse de formular juicios acerca de la legitimidad del régimen de Misogilandia ya que, como afirma Gerard Elfstrom (1983, 715 nota 8):

"[...] son los ciudadanos mismos los únicos que pueden decidir acerca de la legitimidad o ilegitimidad del gobierno de su nación-Estado. Pues los extranjeros que intentaran tomar esta decisión y actuar según ella, por más benevolentes que puedan ser sus razones, socavarían el derecho de autonomía que estos espectadores intentan defender."

Pero, para completar el ejemplo, supongamos ahora que sube al trono de Misogilandia el rey Filógeno I quien, después de una serena reflexión, considera que la costumbre de la antropofagia femenina es aberrante, pues viola elementales derechos humanos, y dispone —en contra de la opinión mayoritaria— la prohibición de este hábito. Además, como no confía en sus propios policías encargados de controlar el cumplimiento de su prohibición, solicita —en contra de la voluntad de sus súbditos— el auxilio de una potencia extranjera. ¿No diríamos en este caso —no obstante las advertencias de Elfstrom— que Misogilandia ha ganado en legitimidad, a pesar de que ahora se viola en ella en consenso fáctico de sus habitantes?

Al lector que considere que el ejemplo de Filógeno I es poco adecuado —por inverosímil— para poner de manifiesto las perplejidades a que puede conducir el consentimiento fáctico cuando se le acepta como condición suficiente de legitimidad, quizás lo convenzan estas sabias reflexiones de Francisco de Vitoria (1967, 94) con relación a los sacrificios humanos en México:

"[...] no es obstáculo el que todos los indios consientan en tales leyes y sacrificios, y que no quieran en esto ser defendidos por los españoles. Pues no son en esto dueños de sí mismos ni tienen derecho a entregarse a sí mismos y a sus hijos a la muerte."

Tanto el ejemplo de Filógeno I como la cita de Vitoria inducen a pensar que no es posible inferir sin más del consentimiento fáctico la legitimidad y arrojan serias dudas acerca de la relación supuestamente necesaria que existiría entre la autonomía personal y la soberanía, entendida como autonomía estatal. Más acertado parece, por ello, distinguir entre soberanía y legitimidad. La primera se refiere a la capacidad de un Estado para imponer libremente sus normas jurídicas a una población que habita un territorio determinado. Ello no implica necesariamente ningún status moral que, en tanto tal, merezca respeto incondicionado. La legitimidad designa la conformidad de aquellas normas con principios éticos y, en tanto tal, constituye un valor digno de ser alcanzado o mantenido. Pero tampoco aquí cabe la analogía con las personas. En efecto, la legitimidad de un Estado puede ser impuesta heterónomamente, es decir, no es relevante para el juicio de legitimidad la génesis de estas normas. El día que Sud Africa, por ejemplo, derogue las normas del *apartheid*, diremos que su sistema ha ganado en legitimidad, por más que esta derogación pueda haber sido el resultado de la presión extranjera. En el caso de las personas, en cambio, es la aceptación voluntaria de las normas morales y su cumplimiento por

razones no prudenciales lo que tomamos en cuenta para valorar su calidad moral. Por ello, es también relevante el respeto de su autonomía, aun en el caso de que no se trate de personas virtuosas. Argumentar en contra del intervencionismo aduciendo que la soberanía es algo así como la autonomía moral de los Estados puede conducir justamente a lo contrario de lo que se desea lograr, ya que el número de Estados a los que puede atribuírseles legitimidad moral es bien reducido. Así pues, si se quiere recurrir al argumento de la soberanía como freno a la intervención, habrá que hacerlo por razones diferentes a la de su analogía con la autonomía individual. Sobre esto volveré al final de este trabajo.

Pero hay todavía algo más: así como no es posible basar la legitimidad en el consentimiento fáctico, tampoco éste ofrece un buen punto de partida para condenar las violaciones de la soberanía estatal. Pues:

"... si los gobiernos legítimos ejercen poder coactivo sobre sus propios ciudadanos sin su consentimiento y si las violaciones ilegítimas de la autonomía por agentes externos pueden ser descritas exactamente de la misma manera, ¿cómo puede una forma de coacción ser distinguida de la otra?" Beitz, 1979, 80)

Sin embargo, John Stuart Mill (cfr. 1973) consideraba que convenía distinguir la situación en la que un pueblo trata de liberarse de un yugo impuesto por un gobierno nativo de aquella en que lucha contra un poder extranjero, incluyendo en esta categoría al gobierno que sólo se mantiene en el poder gracias al apoyo extranjero. Pero, en ninguno de los dos casos estaría permitida la intervención, sea que se intervenga a) para apoyar al gobierno o b) para prestar auxilio al pueblo rebelado.

En el caso a):

"Un gobierno que necesita de la ayuda externa para imponer la obediencia de sus propios ciudadanos es uno que no debería existir; la asistencia prestada por extranjeros difícilmente es otra cosa que la simpatía de un despotismo por otro." (1973, 380)

En el caso b), no hay que olvidar, decía Mill, que la liberación es una tarea de cada pueblo y en la lucha por ella demuestra si es digno o no de merecerla. La libertad regalada no es real ni permanente (1973, 381). Así como el individuo debe cultivar sus propias virtudes, así también cada nación debe ganar para sí su propia libertad. El principio de autodeterminación es analizado aquí también estableciendo una analogía entre persona y pueblo, para inferir la prohibición de la intervención.

La autodeterminación de un pueblo, sostiene Mill, merece ser respe-

tada, aun cuando ella pueda no equivaler a la libertad política. Un Estado posee autodeterminación, también en el caso en que sus ciudadanos hayan fracasado en su intento de establecer instituciones libres. Sólo cuando se respeta esta autodeterminación, existe alguna posibilidad de que se desarrollen instituciones libres por el propio esfuerzo de los ciudadanos.

El estudio de Mill "A Few Words on Non-Intervention", aquí citado, apareció en el mismo año (1859) que su famoso escrito *On Liberty*; no puede sorprender, por ello, que sus argumentos sean muy parecidos a los que hiciera valer en contra del paternalismo entre las personas. Como comenta Walzer:

"Con los Estados soberanos sucede lo mismo que con los individuos: hay cosas que no podemos hacerles, aun cuando sea para su bien." (1977, 89).

Pero, al igual que en el caso de la soberanía, el principio de autodeterminación presenta ambigüedades que resultan de la dificultad de determinar quién es el portador de este derecho, si el pueblo en su totalidad o una parte mayoritaria del mismo. Uno de los argumentos que se hacen valer en favor del principio de la autodeterminación es el de la ilegitimidad de un gobierno que no cuenta con el consentimiento del pueblo. Pero aquí nos volvemos a encontrar con los mismos problemas que hemos visto más arriba con respecto a la legitimidad por consenso. En este caso, la autodeterminación sería una de las manifestaciones de la libertad de asociación, que conferiría legitimidad al gobierno, algo que, como se ha visto, no puede ser aceptado sin más.

Lo que obviamente sí puede decirse en el caso de la autodeterminación —entendida como la realización de los deseos de libre asociación de los integrantes de una comunidad— es que cuando ella se da, las reglas del sistema cuentan con la aprobación de los a ellas sometidos. Utilizando la conocida fórmula de H. L. A. Hart, podría decirse que, en este caso, la población adopta frente a las reglas del sistema un "punto de vista interno". Esto es lo que en otro trabajo (1987) he llamado legitimación del sistema. Así entendido, el concepto de legitimación es valorativamente neutro y no dice nada acerca de la calidad ética de las normas del sistema. En este sentido, tenía razón Mill cuando afirmaba que la autodeterminación no era equivalente a la libertad política. Pero si ello es así, no se ve entonces por qué la autodeterminación ha de constituir una barrera moralmente infranqueable para la intervención, a menos que se quiera volver a insistir en la analogía entre persona y Estado y se afirme que la autodeterminación es algo así como la

manifestación de la libertad individual y que, al igual que las personas, cada pueblo puede hacer lo que desee, siempre y cuando no dañe a otros.

De lo hasta aquí expuesto, pienso que no hay mayor inconveniente en rechazar la vía de la analogía entre Estado y persona si se quieren obtener algunos criterios que nos permitan afirmar por qué la intervención es un hecho que requiere justificación y averiguar si hay casos en los que esta justificación es éticamente posible.

III

Si se parte de la definición de intervención propuesta en I., se abandona el intento de comparar a los Estados con las personas —es decir, se deja de lado la equiparación entre soberanía y autonomía y se rechaza el carácter moralmente positivo de toda autodeterminación tan sólo por el hecho de serlo— a la vez que se acepta la definición de legitimidad aquí propuesta, podría enfocarse el problema de la intervención a partir del siguiente cuadro:

	Gobierno	Gobernados	Legitimidad del Estado intervenido
1	+	+	+
2	+	+	-
3	+	-	+
4	+	-	-
5	-	+	+
6	-	+	-
7	-	-	+
8	-	-	-

En este cuadro, "+" y "-" bajo la columna "Gobierno" y "Gobernados" significan "aceptación" y "rechazo" de la intervención en el momento en que ella se produce; debajo de la columna "Legitimidad", existencia o ausencia de la misma.

En los casos 1) y 2), no es posible, por definición, hablar de intervención.

En el caso 3), el gobierno de un Estado que posee legitimidad formula, en contra de la voluntad del pueblo, un pedido de ayuda a un gobierno extranjero. Este es un caso interesante que parece apuntar a

medidas paternalistas por parte del gobierno y sus aliados extranjeros. Sobre este caso volveré más adelante.

El caso 4) es el de un gobierno que, por ejemplo, viola masivamente principios de justicia o los derechos humanos. Para él vale la reflexión de Mill mencionada más arriba acerca de la "simpatía de un despotismo por otro". Pienso que no es necesario detenerse en este caso para concluir que la intervención no es aquí éticamente justificable.

El caso 5), aunque lógicamente posible, es muy poco probable que se dé ya que si los gobernados desean la intervención extranjera contra la voluntad del gobierno puede inferirse que el sistema carece de legitimidad, en contra de lo que aquí se supone.

El caso 6) puede ser ilustrado por la ayuda que se presta desde el extranjero a las llamadas luchas de liberación. Será analizado más abajo.

El caso 7) puede ser interpretado como un ejemplo típico de agresión injustificada ya que si el sistema en cuestión posee legitimidad y tanto el gobierno como los gobernados se oponen a la intervención, esta medida parece, a primera vista, absolutamente injustificable. Sin embargo, podrían quizás darse casos interesantes de paternalismo éticamente justificable. Volveré sobre él.

El caso 8) es posiblemente en el que pensaba Mill cuando se refería a los "bárbaros" (1973, 377) o Vitoria cuando consideraba la situación de los "amentes" (1974, 71). Tendrá que ser también considerado.

Quiero referirme ahora en particular a los casos 3), 6), 7) y 8).

El caso 3) es aquél en el que un gobierno de un sistema político que posee legitimidad solicita el auxilio de una potencia extranjera para la imposición de ciertas medidas en contra de la voluntad del o de los destinatarios. Los únicos casos que pienso pueden ser aquí éticamente justificables son los del paternalismo jurídico justificable. Como a ellos ya me he referido en otro trabajo, no he de volver sobre este punto (cfr. Garzón Valdés, 1987, a).

El caso 6) es el del apoyo a los movimientos de liberación para sacudir el yugo interno o externo. El hecho de que se trate o no de un opresor extranjero no es moralmente relevante, a menos que se piense que la opresión varía de calidad en virtud de la raza o la nacionalidad del tirano, como sostiene Walzer cuando afirma que las comunidades nacionales merecen respeto si poseen un gobierno propio, es decir, que está en manos de compatriotas y no debe su poder a la intervención previa de una potencia extranjera (cfr. 1980, 226 y al respecto David Luban 1980, 179 y Charles R. Baitz 1980, 387). A esta concepción subyace la tesis del respeto a la integridad político-cultural de toda comunidad,

ya que ella permitiría inferir una presunción de legitimidad del "gobierno propio". El ejemplo de Misogilandia pienso que ha puesto de manifiesto la poca confiabilidad ética de esta tesis.

Por el contrario, sea que se trate de un gobierno propio o de uno extranjero, la intervención para ayudar a que un pueblo derroque una tiranía puede no sólo estar justificada sino hasta constituir un acto debido, tal como lo había visto ya Las Casas.

Pero el caso 6) no se agota en el ejemplo de las guerras de liberación sino que en él pueden incluirse todas aquellas situaciones en las que se violan derechos humanos básicos, es decir, aquellos que son un medio necesario para la satisfacción de todos los derechos. Estos derechos básicos incluyen no sólo derechos a la seguridad (derecho a no ser muerto, torturado, asaltado) sino también derechos de subsistencia (alimentos, vestido, alojamiento, asistencia médica) (cfr. Henry Shue 1980, 6-12). Y si se acepta que los derechos humanos básicos pueden hacerse valer frente al resto de la humanidad, es claro que en estos casos está permitida la intervención, que lesiona el principio de soberanía, justamente para que pueda tener vigencia el principio de autodeterminación (lo que demuestra que no siempre es posible respetar simultáneamente ambos principios y que la relación entre libertad negativa y libertad positiva no es tan obvia como suele pensarse). La política de Carter en América Latina como respuesta a la violación masiva de derechos humanos por parte de gobiernos como el de la Argentina durante la última dictadura militar puede, desde luego, ser considerada como una injerencia en los asuntos internos (y así lo manifestaron en su hora los integrantes de la Junta Militar); desde el punto de vista ético, no veo argumentos para condenar esta política. También el gobierno de El Salvador consideró como intervención la resolución adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en diciembre de 1981, cuyo numeral 7 rezaba:

"Insta al gobierno de El Salvador que adopte las medidas necesarias para asegurar el pleno respeto por los derechos humanos de su población en todas sus expresiones, primariamente creando condiciones que puedan conducir a una solución política de la crisis actual mediante la plena participación de todas las fuerzas políticas representativas en ese país".

Los partidarios de Mill y Walzer podrían insistir en el argumento de que prestar ayuda a un pueblo que lucha por su liberación es testimo-

niar su propia debilidad (Walzer 1980, 220). La debilidad pondría en duda la justificabilidad de la rebelión. Con palabras de Walzer:

"... sólo aquella movilización que hace superflua la asistencia externa es justificable." (1980, 220)

Según esta tesis, cada pueblo tiene el gobierno que se merece y a ningún pueblo debe regalársele la libertad. O, para decirlo con las palabras de Kant, hay que dejar que cada pueblo se las arregle con su "propia enfermedad". Adoptar esta posición significa cometer uno de aquellos excesos criticados por Hume (1953, 144), es decir, "comportarse con total despreocupación y pasividad con respecto al destino del mundo". Y es caer en el error de pensar que sólo se interviene por acción y no por omisión. Algo de razón tenía en este sentido Talleyrand cuando decía que "la no intervención es un término de la metafísica política que significa más o menos lo mismo que la intervención" (cfr. J. E. Hare y Carey B. Joynt 1982, 152). La no intervención puede significar un apoyo al gobierno ilegítimo en su política de violación de los derechos humanos básicos. Y sostener que cada pueblo tiene el gobierno que se merece o bien es una tautología (cada pueblo tiene el gobierno que tiene) o bien es una cínica descripción de la tragedia de la miseria y de la violación de los derechos humanos básicos en numerosos países del mundo. La defensa del principio de no intervención equivale en estos casos a la adopción de un punto de vista que podría cabalmente ser calificado de "obsceno" (Luban 1980, 180).

El caso 7) podría también ser justificado recurriendo a argumentos de tipo paternalista. Puede pensarse en una situación en la que una potencia extranjera impone, contra la voluntad de los destinatarios (gobierno y gobernados), medidas sanitarias (vacunación contra el cólera, por ejemplo) como condición necesaria para el otorgamiento de una ayuda al desarrollo solicitada. Quien quisiera negar la justificabilidad de esta exigencia, podría aducir que ella viola costumbres arraigadas en una comunidad (por ejemplo, el rechazo de la inoculación en el cuerpo humano de sustancias extrañas); en este caso, a menos que la comunidad en cuestión sostuviera unánimemente que prefiere la muerte por el cólera a la violación de la prohibición y que está dispuesta en aras de este principio a aceptar que la población quede diezmada en la próxima epidemia, podría rechazarse el argumento paternalista. Creo que este caso es muy poco probable y me cuesta comprender la plausibilidad de argumentos incondicionadamente antipaternalistas

como, por ejemplo, los de Benn y Peters cuando afirman (1965, 431):

"[...] el deber de no interferencia se basa en la suposición de que los derechos de los miembros de un Estado son en general mejor servidos si se los deja que ellos trabajen por su propia salvación."

Como he tratado de demostrar en mi trabajo sobre el paternalismo jurídico, no es verdad que siempre uno sepa mejor que nadie qué es lo que necesita para la satisfacción de sus necesidades vitales. En contra de lo que pensaba Kant, el "escándalo" se produciría si en el caso del ejemplo se dejara que el pueblo "luchara con su propia enfermedad".

El caso 8) puede ser considerado como ejemplo de una situación en la que todo el país cae bajo la categoría de incompetente básico. Este es el caso de los "bárbaros" de Mill o de los "amentes" de Vitoria, es decir, personas "no aptas para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles" (1974, 70):

"Esto digo que puede ser legítimo, porque si todos fueran amentes, no hay duda que ello sería lícito y convenientísimo y hasta estarían a ello obligados los príncipes, lo mismo que si se tratara simplemente de niños. Mas parece que hay la misma razón para esos bárbaros que para los amentes, porque nada o poco más valen para gobernarse que los simples idiotas [...] Y a la verdad que puede fundarse esta conducta en el precepto de la caridad, puesto que ellos son nuestros prójimos y estamos obligados a procurarles el bien. Pero esto propuesto (como antes advertí) sin afirmación firme y también con aquella salvedad de que se haga por el bien y utilidad de ellos y no solamente por el provecho de los españoles." (1974, 71)

A diferencia de Mill, Vitoria pensaba que estos casos sólo podían darse teóricamente. Pero si efectivamente se dieran en la realidad, podría pensarse que la intervención estaría aquí justificada éticamente, también por razones paternalistas.

Llegados a este punto parecería que con la presentación de estos ocho casos y la consideración de algunos de ellos estarían resueltas las cuestiones planteadas al comienzo de este trabajo. Sin embargo, si se ven las cosas más de cerca, no es difícil percibir varios problemas pendientes. Hay, por lo menos, tres que merecen ser mencionados.

En primer lugar, la designación "gobernados" es excesivamente

vaga. ¿Equivale "gobernados" a "pueblo"? y en este caso, ¿qué ha de entenderse por "pueblo"? ¿La mayoría de la población, la clase trabajadora? ¿Qué sucede si la mayoría de la población de un país solicita la intervención extranjera para oprimir a una minoría? Si se hace recaer el acento sobre el consentimiento, ¿no se plantean nuevamente los mismos problemas que cuando se hace depender la legitimidad de un sistema político del consentimiento de sus miembros? Pienso que la respuesta es afirmativa y que por ello la nota de consentimiento tiene que ser siempre considerada en relación con el aspecto de la legitimidad o ilegitimidad del sistema político en cuestión.

En segundo lugar, existe el peligro siempre latente de confundir los casos de paternalismo justificado con los de un perfeccionismo en los que no se interviene con el objeto de evitar un daño económico, social o político sino con el fin de imponer estilos de vida o pautas de comportamiento económico, político o cultural que son accesorias con respecto a la vigencia efectiva de los derechos humanos básicos. Tal parece ser la actitud intervencionista propiciada por algunos representantes del neoconservadurismo norteamericano. Una cita de Irving Kristol (1985, 54) puede servir de ilustración al respecto:

"El pueblo de los Estados Unidos sigue creyendo que a él le pertenece el futuro, que su sistema económico y socio-político, su forma de vida, es una alternativa viable y deseable para todas las demás naciones."

Me cuesta encontrar argumentos que permitan justificar esta posición en la medida en que ella propicia la imposición de una forma determinada de vida dejando de lado las especiales estrategias de felicidad que cada persona pueda desear practicar como manifestación de su propia autonomía.

Por último, existe el peligro de lo que Hume llamaba "vehemencia imprudente" (1953, 144), es decir, intervenir sin tomar en cuenta los costos y las probabilidades de éxito de la intervención. Esto requiere considerar una serie causal compleja, con todas las incertidumbres que ello implica. No hay que olvidar que no existe una acción específica a la que llamamos "intervenir" sino que se interviene a través de un espectro variadísimo de acciones y omisiones. Esta circunstancia permite utilizar el concepto de intervención como un concepto no neutral, con una fuerte carga emotiva. Calificar a una acción de "intervención" es colocarle una especie de rótulo peyorativo que exige la justificación

de la misma. La intervención es, en este sentido, imputada a un agente quien debe correr con la carga de la prueba y demostrar que su acción o bien no era una intervención o, en caso afirmativo, que tenía buenas razones morales para actuar como lo hizo.

Además, en la elección de las medidas que configuran la intervención, el criterio de la prudencia y el cálculo de resultados juega un papel decisivo para su justificación ética. Son los costos y el resultado de la intervención los que permiten calificarla de feliz o desgraciada, de oportuna o inoportuna.

Si se aceptan las consideraciones aquí expuestas, pienso que puede concluirse que el fundamento ético del principio de no intervención no es el respeto debido a la soberanía de los Estados, por analogía al que merece la autonomía de las personas, ni tampoco la supuesta calidad moral de una autodeterminación obtenida sin injerencia extranjera. No es que los Estados tengan derechos morales en sus relaciones recíprocas sino que el objeto de la preocupación moral es la persona individual. En la posición que atribuye calidad moral inviolable a la soberanía estatal no puede dejar de percibirse una cierta actitud holística, que confiere mayor importancia al destino de la comunidad que al de los individuos que la integran. En este caso, la soberanía, lejos de tener alguna similitud con la autonomía personal, puede convertirse en el principal obstáculo para su desarrollo. En este sentido, sostener que la soberanía garantizada por el principio de no intervención refuerza un "pluralismo global" (cfr. Terry Nardin 1983, 239), sin que se explique de qué pluralismo se trata, puede significar simplemente la consolidación de situaciones de notoria injusticia intraestatal. No hay duda que la comunidad humana saldría ganando si pudieran eliminarse la contribuciones al "pluralismo global" que aportan países como el Irán de los ayatolas o la Sud Africa del apartheid.

Tampoco se comprende por qué ha de disminuir la "calidad moral" de un movimiento de autodeterminación que solicite la ayuda extranjera. Resultaría más que extraño inferir de la ayuda prestada por San Martín a O'Higgins una reducción de la calidad moral de los patriotas chilenos.

Desde un punto de vista ético, parece más plausible sostener que en la base de la prohibición de la intervención se encuentran consideraciones de prudencia, que aconsejan reducir al máximo las posibilidades del ejercicio de la violencia interestatal, no porque ello afecte la calidad moral de los Estados sino porque muchas veces pone en peligro y hasta destruye la vida y el bienestar de sus ciudadanos. Ello es lo que hace

sumamente difícil justificar la intervención militar: lo grave de la intervención militar no es que sea *intervención* sino que sea *militar*, con su probable legado de muerte, como observa acertadamente Beitz (1980), 389).

Admitir esta posición significa, desde luego, abrir la posibilidad de admitir también casos de intervenciones éticamente justificadas. Ello supone, desde luego, sostener la vigencia universal de un umbral ético compartido, no obstante las diferencias culturales y los estilos de vida de cada pueblo. En el orden jurídico internacional actual parece que tal es el caso, si se toman en cuenta las declaraciones universales de los derechos humanos. Objetar en este caso relativismo ético no parece ser un buen argumento.

Si se acepta este punto de vista, pienso que no es difícil aceptar también que, fuera de los casos de ayuda a movimientos de liberación, cuya justificación está dada por el pedido de quienes luchan para eliminar un gobierno ilegítimo, los demás casos de intervención pueden ser justificados únicamente con argumentos paternalistas éticamente aceptables. En efecto, al igual que lo que sucede con el paternalismo jurídico intraestatal, en los casos de intervención éticamente justificados se trata de la imposición de medidas que, aunque no cuentan con la aprobación de sus destinatarios, satisfacen estas dos condiciones necesarias y conjuntamente suficientes: 1) el país en el que se interviene no está en condiciones de superar por sí mismo un mal real por encontrarse en una situación de incompetencia básica en el ámbito en el que se realiza la intervención (lo que puede explicar su rechazo) y 2) la medida de intervención no tiene por objeto manipular al país intervenido, en beneficio de la potencia interventora (cfr. para mayores detalles, Garzón Valdés, 1987, a). Es obvio que ambos principios son difíciles de satisfacer; ello explica, por cierto, la dificultad de justificar las intervenciones, pero no permite concluir que ellas sean siempre injustificables.

Universidad de Maguncia, R. F. Alemania

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Beitz, Charles R. (1979): *Political Theory and International Relations*, Princeton, New Jersey.
- Benn, S. I. y R. S. Peters (1965): *The Principles of Political Thought: Social Principles and the Democratic State*, Nueva York.
- Doppelt, Gerald (1978): "Walzer's Theory of Morality in International Relations" en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 8, Nº 1.
- Elfstrom, Gerard (1983): "On Dilemmas of Intervention" en *Ethics*, vol. 93, Nº 4.
- Garzón Valdés, Ernesto (1987): *El concepto de estabilidad de los sistemas políticos*, Madrid.
- Garzón Valdés, Ernesto (1987 a): "¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?" en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XIII, Nº 3, Buenos Aires.
- Garzón Valdés, Ernesto (1989): "Racionalidad, consenso y legitimidad" en *Theoria* Nº 11, San Sebastián.
- Ginés de Sepúlveda, Juan (1941): *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México.
- Grotius, Hugo (1950): *Vom Recht des Krieges und des Friedens*, Tubinga.
- Hare, J. E. y Carey B. Joynt (1982): *Ethics and International Affairs*, Londres.
- Hoffmann, Stanley (1981): *Duties beyond Borders - On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics*, Nueva York.
- Holsti, K. J. (1977): *International Politics - A Framework for Analysis*, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Hume, David (1953): "Of the Balance of Power" en del mismo autor, *Political Essays* (ed. por Charles W. Hendel, Indianapolis-Nueva York).
- Kant, Immanuel (1964): *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, en *Werke in sechs Bänden* (editadas por W. Weischedel), Darmstadt.
- Kristol, Irving (1985): "Should Europe be concerned about Central America?" en Andrew J. Pierre (ed.), *Third World Instability, Central America as a European-American issue*, Nueva York.
- Las Casas, Bartolomé de (1974): *Derechos civiles y políticos*, Madrid.
- Luban, David (1980): "Just Wars and Human Rights" en *Philosophy & Public Affairs*, vol 9, Nº 2.
- Mill, John Stuart (1973): "A Few Words on Non-Intervention" en del mismo autor, *Essays on Politics and Culture*, Gloucester, Mass.
- Nardin, Terry (1983): *Law, Morality and the Relations of States*, Princeton, New Jersey.
- Shue, Henry (1980): *Basic Rights, Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy*, Princeton, New Jersey.
- Vincent, R. J. (1986): *Human Rights and International Relations*, Cambridge.
- Vitoria, Francisco de (1967): *Relectio de Indis*, Madrid.

Vitoria, Francisco de (1974): *Relaciones del estado de los indios y del derecho de la guerra*, México.

Walzer, Michael (1977): *Just and Unjust Wars*, Nueva York.

Walzer, Michael (1980): "The Moral Standing of States: A Response to Four Critics" en *Philosophy & Public Affairs*, vol 9, Nº 3.

Wolff, Christian (1749): *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*.

ABSTRACT

After rejecting the analogy between personal autonomy and state sovereignty and questioning the strong relationship usually believed to exist between the right to self-determination of a people and the prohibition of any type of intervention, criteria are proposed which permit to identify some cases where intervention in the internal affairs of other countries are ethically permitted. An ethically justifiable intervention must —just like cases of legal paternalism within a state— satisfy two necessary and jointly sufficient conditions: 1. The intervened country must be unable to overcome on its own some real ill, due to a basic incompetence in the area where the intervention takes place, and 2. the intervention may not be aimed at manipulating the intervened country for the benefit of the intervening power. Both conditions are not easily satisfied. This explains the difficulty of justifying interventions, but it does not permit to conclude that they are *always* unjustifiable.

LAS CRÍTICAS DE LEOPOLDO ZEA A AUGUSTO SALAZAR BONDY*

David Sobrevilla

I

1. Leopoldo Zea publicó en 1969 su libro *La filosofía americana como filosofía sin más*¹. Esta obra ha sido vista a menudo como una contestación al libro de Augusto Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?*² aparecido el año anterior en la misma editorial y colección. Este punto de vista es excesivo y reduccionista: en su texto Zea replantea y precisa su propia posición filosófica, y trata de muchos problemas de los que Salazar no se ocupa. Pero sin duda su libro es *también* una respuesta a las cuestiones suscitadas por Salazar. El mismo año publicó el filósofo mexicano en Lima una reseña del opúsculo de su colega peruano³, que sí es una toma de posición circunscrita a *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Aquí no vamos a resumir el contenido de toda la obra mencionada de Zea, ni tampoco a estudiar en detalle su posición y cómo evolucionó, sino que nos limitaremos a referirnos a su crítica a Salazar en el libro y reseña mencionados —lo cual por supuesto nos permitirá comprender el planteamiento antitético que con respecto a la filosofía hispanoamericana formulaba Zea en ese momento.

El maestro mexicano comienza asombrándose por la pregunta por la posibilidad de una filosofía latinoamericana o por la existencia de la

* El autor publicará próximamente el libro *Repensando la tradición nacional. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*. Vol. 1: Iberico, Guardia Mayorga, Wagner de Reyna. Vol. 2: Peñaloza, Salazar Bondy, Miró Quesada. Lima: Hipatia. El texto que ofrecemos a continuación pertenece al segundo volumen.

1. México, Siglo XXI, 1969.

2. México, Siglo XXI, 1968.

3. "¿Inautenticidad de nuestra filosofía?", en: "Suplemento Dominical" del diario *El Comercio*, Lima, 14 de diciembre de 1969; pp. 32 y 35.

misma. A ningún griego, latino, medieval o europeo se le habría ocurrido plantearse la relación a la filosofía que hicieron: "simplemente pensaban, creaban, ordenaban, separaban, situaban, definían, esto es, pura y simplemente filosofaban"⁴. Los latinoamericanos formulan esta pregunta porque se sienten distintos a los europeos⁵ y repitiendo la actitud de éstos frente a los americanos y a sus productos: preguntan si también son hombres y por la calidad de sus creaciones, en este caso de su filosofía⁶. No obstante, hay una diferencia notable: los europeos planteaban estas preguntas con un sentimiento de superioridad, los latinoamericanos con uno de inferioridad.

Salazar había sostenido que la pregunta por la existencia de una filosofía de nuestra América, puede ser entendida en tres sentidos: cómo ha sido el pensamiento filosófico hispanoamericano, cómo debe ser y si lo hispanoamericano puede y debe ser tema de la reflexión filosófica, y qué significa este tema para la constitución de una filosofía propia⁷. La primera respuesta del autor peruano es que existe una filosofía hispanoamericana, pero que no es genuina y original. Que es una filosofía inauténtica. Zea piensa que esta respuesta es incorrecta: la filosofía latinoamericana se nos aparece como carente de originalidad e inauténtica sólo cuando le aplicamos patrones europeos. En sí misma es original, esto es emanada de los problemas que plantea la realidad americana⁸, porque la originalidad no es otra cosa que tratar "de dar respuesta a los problemas que una determinada realidad, y en un determinado tiempo, ha originado"⁹. Según Zea:

"El filósofo peruano, como los filósofos por él analizados, se enfrenta a la enajenación y es víctima, como sus iguales, de los equívocos que produce esta misma enajenación. En algunos párrafos y grandes trozos de su libro pareciera medir la existencia de la filosofía de nuestra América en relación con los frutos de la filosofía occidental, considerando los productos de la primera como inauténticos, faltos de originalidad. ¿Inauténticos? ¿Sin originalidad? ¿En relación con qué? En relación, siempre, con la filoso-

4. Leopoldo Zea, *op. cit.*, pp. 11-12.

5. *Ibid.*, p. 11.

6. *Ibid.*, p. 13.

7. Augusto Salazar Bondy, *op. cit.*, p. 11.

8. Leopoldo Zea, *op. cit.*, 45.

9. *Ibid.*, p. 34.

fía occidental, la filosofía de los dominadores. Es esta filosofía, como el hombre que la ha producido, la medida de nuestro filósofo y la medida de nuestra humanidad"¹⁰.

Salazar pensaba que la filosofía hispanoamericana se había tornado inauténtica cuando había aceptado ideas, principios y contenidos teóricos motivada por "proyectos existenciales de otros hombres, por actitudes ante el mundo que no pueden repetirse o compartirse en razón de diferencias históricas muy marcadas y que a veces son contrarias a los valores de las comunidades que los imitan"¹¹. Por ello escribe Zea que el filósofo peruano "encuentra en la expresiones de la filosofía occidental las cadenas de la enajenación a que se encuentran sometidos los pensadores latinoamericanos"¹², y se pregunta: "¿Cómo se expresa el dominio de estas filosofías? Al parecer en la incapacidad de los latinoamericanos, para no pensar sino de acuerdo con los métodos impuestos... Repetir, calcar, sin aportar, sería el signo de nuestras filosofías de pueblos subdesarrollados. Esto es, inautenticidad, no originalidad"¹³. A esta crítica responde en dos pasos. Ante todo:

"... cabe preguntar si los españoles podrían traer a esta América otra filosofía que no fuera la propia de su orden, un orden en el cual se iba a incorporar esta América. Y lo mismo cabe decir de ingleses, franceses y estadounidenses. ¿Una filosofía pensada para dominar a otros pueblos, simplemente su filosofía, una filosofía que justificaba su orden, con o sin dominio?"¹⁴.

Es decir: españoles, ingleses, franceses, alemanes y norteamericanos han traído y traen a Hispanoamérica la filosofía que tenían y tienen, la de su orden —sea que apareje dominio o no. No ha habido a este respecto un designio español —o europeo— y dicha filosofía no estaba pensada para dominar a otros pueblos. Pero claro, la inautenticidad de la filosofía hispanoamericana está de todos modos ahí y puede haberse producido sin intención alguna y sin que la filosofía importada haya sido pensada para dominar. Por consiguiente Zea se pregunta y se

10. *Ibid.*, p. 32.

11. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ed. cit., p. 114.

12. "Inautenticidad de nuestra filosofía", ed. cit., p. 32.

13. *Ibid.*, p. 32.

14. *Ibidem*.

responde:

"¿En dónde está la falla? ¿En la imposición de una filosofía? No, la falla estará en la falta de asimilación de esta supuesta filosofía impuesta, que no es sino el modo de unos hombres que, simplemente, es repetido por otros"¹⁵.

Los padres y escolásticos medievales se sirvieron de Platón y Aristóteles para expresar sus propias verdades, y los modernos de la filosofía de la Antigüedad. "A ninguno de ellos se le ocurrió que repetía, que imitaba a un determinado filósofo del pasado y de otro pueblo", sino que simplemente partía de viejas reflexiones para hacer otras nuevas a las que los obligaban circunstancias cambiadas. Y el filósofo mexicano agrega redondeando su posición:

"¿Por qué no han de poder hacer lo mismo los latinoamericanos? Pero hay más. ¿No es esto lo que han estado haciendo, quizás a pesar suyo, los latinoamericanos? La historia de las ideas en Latinoamérica muestra cómo, queriéndolo o no, los latinoamericanos han hecho una filosofía. Filosofía americana por el lugar de origen, pero filosofía sin más. Una filosofía sí, preocupada, como ninguna otra, por el problema de la originalidad"¹⁶.

¿Existe una filosofía de nuestra América? Según Salazar esta pregunta puede ser entendida en este otro sentido: ¿cómo debe ser la filosofía hispanoamericana? La respuesta de nuestro autor es compleja, pero puede ser resumida en tres pasos: 1. Condición de la constitución de un pensamiento original y genuino y de su normal desenvolvimiento es la cancelación del subdesarrollo y la dominación. 2. No obstante, la filosofía de América Latina puede comenzar a ser auténtica como pensamiento de la negación del ser hispanoamericano y de la necesidad de un cambio. 3. Las naciones del Tercer Mundo—entre ellas las hispanoamericanas— tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones de los bloques de poder actuales.

Examinando esta posición Zea pone en duda ante todo que el cambio de la realidad latinoamericana sea la condición de una filosofía auténtica que, para él, Salazar concibe según el paradigma de filosofía de

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*.

los dominadores:

"Afirmamos, no tendremos filosofía, esto es, no reflexionaremos sobre nuestros problemas, sino hasta que hayamos cambiado nuestra realidad. Esto es, concebimos la filosofía, no como una reflexión para actuar, sino como el resultado posterior de nuestra supuesta acción. Primero la acción, después el pensamiento sobre la acción. La filosofía, en este sentido, será una especie de premio a nuestra acción. ¿Pero cómo ha de ser esta clase de filosofía? Posiblemente como siempre la imaginamos en nuestra ineludible enajenación, como la posibilidad, en nuestro mundo de sistemas, y la aparición de grandes filósofos que puedan ser equiparados a los de la filosofía occidental"¹⁷.

En lo segundo está de acuerdo Zea: en que la filosofía debe reflexionar sobre el cambio social para prepararlo, pues no es la praxis la que ha de anticipar la conciencia, sino a la inversa; y a este respecto la filosofía es una forma de conciencia privilegiada—Salazar escribía en forma parecida que la filosofía "por su condición de foco de la conciencia total del hombre, podría ser esa parte de la humanidad que se empine sobre sí y que vaya de la negatividad del presente a formas nuevas y superiores de realidad"¹⁸. Por su parte el filósofo mexicano está convencido de que

"... la toma de conciencia [es] previa a todo cambio, a toda transformación social, política, económica y cultural. Toma de conciencia que es el punto de partida de toda desenajenación. Desenajenación que es, a su vez, una forma de cancelar la raíz de todo subdesarrollo"¹⁹.

Pero Zea va bastante más lejos que Salazar: esa forma privilegiada de conciencia que es la filosofía constituye la condición de posibilidad ("base de su posibilidad", escribe Zea) del desarrollo y hasta de la revolución misma—por consiguiente, la cancelación del subdesarrollo y la dominación no es una precondition de la filosofía.

17. Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 141.

18. ¿Existe una filosofía de nuestra América?, ed. cit., p. 124.

19. *Ibidem*.

"La autenticidad de nuestra filosofía no podrá..., provenir de nuestro supuesto desarrollo, ... La autenticidad [de la filosofía latinoamericana] no ha de ser consecuencia de esa posible revolución social, política y económica, sino la base de su posibilidad. Auténtica no sólo ha de ser la filosofía que surja al establecimiento de una nueva sociedad, auténtica tendrá que serlo, también, la que haga conciente nuestro subdesarrollo y señale las posibilidades de su vencimiento y la forma como vencerlo"²⁰.

¿No garantiza el desarrollo la autenticidad de la filosofía? Según Zea una filosofía es auténtica cuando crea una idea del Hombre que afirma al hombre mismo. Pues bien, en la filosofía occidental contemporánea surgida en países desarrollados, existe sin embargo una autenticidad contra la que han protestado filósofos como Sartre, Merleau-Ponty, Albert Camus, H. Marcuse. Por consiguiente la autenticidad de una filosofía no está asegurada por el desarrollo.

En cuanto a lo tercero el filósofo mexicano vuelve a no estar de acuerdo con el peruano: dentro de las filosofías ligadas a los grandes bloques de poder actuales una es el marxismo y no le parece que deba ser rechazado, porque encuentra que explica el subdesarrollo de una sociedad ofreciendo una vía para conducirla al desarrollo. En este sentido, el propio imperialismo lleva en sí la semilla de su destrucción. Por lo demás, la humanidad es una sola y el filósofo latinoamericano "no puede ser tan especial que sólo lo sea de un tipo de hombre"²¹.

Pero la pregunta ¿existe una filosofía de nuestra América?, puede ser entendida en un tercer sentido: si lo hispanoamericano puede y debe ser tema de la reflexión filosófica y qué signifique este tema para la constitución de una filosofía propia. En realidad en su libro Augusto Salazar Bondy no se pronuncia explícitamente sobre esta versión de su pregunta, pero podemos conjeturar su respuesta fácilmente de su planteo general: la reflexión sobre lo hispanoamericano surgió en el pasado dentro de una situación de dominación; por consiguiente fue un filosofar también inauténtico. La tesis básica según la cual la cultura de un pueblo dominado es necesariamente inauténtica la había tratado de hacer plausible Salazar en su conferencia de 1966 "La cultura de la dependencia" y luego en su conocido texto "La cultura de la domina-

20. *La filosofía americana*, ed. cit., p. 153.

21. *Op. cit.*, p. 157.

ción"²². En tanto la reflexión filosófica no sea hecha con el propósito de cancelar la dominación, será en el presente y en el futuro igualmente inauténtica. Barruntamos por ello que la respuesta de Salazar era predominantemente negativa²³. En el caso de Zea la respuesta es ambigua. El filósofo mexicano fue probablemente el representante más destacado de la corriente de la filosofía de lo americano —a la que se refiere Salazar en las pp. 86 ss. de *¿Existe ...* Pero en el momento de escribir *La filosofía americana como filosofía sin más*, Zea da a entender, citando a Carlos Monsiváis y a Felipe Campuzano, que la filosofía de lo americano ya había cumplido su ciclo, abriendo el camino para una filosofía americana como filosofía sin más: "En esta filosofía, en la de lo que ha sido posible realizar, está la base de lo que se quiere seguir realizando"²⁴. Por lo tanto, el filósofo peruano y el mexicano coinciden, aunque por distintas razones, en su respuesta a la tercera versión de la pregunta. Así lo entiende Zea sosteniendo que Salazar pensaba que la filosofía hispanoamericana del futuro habría de ser diferente a las filosofías precedentes de los bloques de poder actuales; pero que, sin embargo, habría de asumir las filosofías creadas por estos centros políticos y económicos. Esa filosofía futura de nuestra América habrá de ser

"Una filosofía del hombre, común a todos los hombres, con independencia de situaciones de poder circunstanciales que, por serlo, tienen y deben cambiar para dar origen a un orden en el que no tenga ya sentido preguntarse sobre una filosofía de esta América, de éste o aquel continente, ni sobre la humanidad del

22. 1968, publicado en 1969, en: *Entre Escila y Caribdis*. Lima, Casa de la Cultura del Perú, pp. 27-57.

23. En una obra anterior, al hacer el "Balance" de su *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (Lima: Moncloa, 1965; 2 Vol.), donde ofrecía una versión preliminar de su tesis sobre la filosofía de la dominación, votaba Salazar en contra de la alternativa "filosofía de lo americano/filosofía universalista" en estos términos: "Con estas consideraciones no me estoy poniendo en uno de los lados que se enfrentan en la ya antigua polémica en torno a la filosofía americana, por lo menos en los términos en que ella se ha planteado hasta ahora. No creo que la filosofía sea un análisis de la circunstancia histórico-social que la convierta en mera sociología o en historia de las ideas. No creo tampoco que podamos esperar la originalidad por un proceso de adopción de ideas y normas que no tome en cuenta nuestra situación antropológica". (*Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Moncloa, 2a. ed. 1967; Vol. II, pp. 460-461).

24. *La filosofía americana*, ed. cit., p. 158.

hombre, de éste o aquel hombre"²⁵.

2. Se ha hablado a propósito de los libros *¿Existe una filosofía de nuestra América?* y *La filosofía americana como filosofía sin más* de una polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea²⁶. En realidad, la expresión es otra vez excesiva: Salazar nunca respondió la crítica de Zea, pese a que éste volvió a formularla hasta en dos oportunidades más, como veremos. Es difícil colegir las razones de este mutismo y probablemente nunca las sepamos. En cualquier caso, aquí quisiéramos discriminar la validez de la crítica del filósofo mexicano al peruano.

Leopoldo Zea se asombra por la pregunta que formula Salazar por la posibilidad o existencia de una filosofía hispanoamericana. Ni a los griegos, latinos, medievales o europeos se les habría ocurrido interrogarse por la existencia de su filosofía. Señala que se trata de "una preocupación que no se ha planteado, antes de nuestro tiempo, en la cultura de que es originario ese quehacer que llamamos filosofía, la cultura occidental"²⁷. Probablemente no se ha planteado en la misma forma, pero siempre hubo dudas sobre la capacidad de ciertos pueblos, aun en Occidente, para hacer una filosofía comparable a los grandes paradigmas filosóficos. Existieron entre los latinos, como se lo puede comprobar de las *Cuestiones Académicas* de Cicerón: allí Varrón expone que la fuente de la filosofía se halla en Grecia de donde nacen arroyuelos, que él ha tratado de escribir filosóficamente pero no sabe si lo ha logrado y que no conoce siquiera si las doctrinas griegas se pueden expresar adecuadamente en lengua latina (*Academici*, Lib. I, capt. 2-3). Existieron también entre los alemanes antes de Leibniz: según Hegel el primer filósofo germano fue Jakob Böhme, aunque lleno de confusión y con un modo de expresión bárbaro²⁸. Conciente de la superioridad de la tradición filosófica foránea, Böhme va a señalar la importancia de reflexionar sobre la propia lengua materna reivindicando la superioridad del idioma alemán: "... comprende bien tu lengua materna; ella te ofrece fundamentos tan profundos como la hebrea y la latina; si bien de éstas los doctos se jactan como de una orgullosa prometida, su arte ya

25. "¿Inautenticidad de nuestra filosofía?", ed. cit., p. 35.

26. Por ejemplo, lo hace así H. Cerutti Guldberg en su libro *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, FCE, 1983, pp. 161-168.

27. "¿Inautenticidad de nuestra filosofía?", ed. cit., p. 32.

28. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, Ed. Glockner, Stuttgart. Bad Camnstatt, Frohmann, 4a. ed. 1965, vol. 3 y pp. 300-301.

está declinando"²⁹. El joven Leibniz argumenta de manera parecida en 1670: indica que esto se debe a la primacía en ellas de la Escolástica. Esta emplea una lengua muerta, como es el latín, el cual encubre la falta de claridad del pensamiento. La Escolástica se extingue entre los pueblos que emplean una lengua viva para filosofar, como sucede entre los ingleses y franceses, y lo mismo deben hacer los alemanes quienes tienen el idioma más apto de todo para este fin³⁰. 27 años más tarde Leibniz iba a reiterar su elogio del idioma germano como piedra de toque del pensamiento en su escrito "Unvorgreiffliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache"³¹. Esta loa del alemán como lengua filosófica por excelencia la repiten después monótonamente Herder, Fichte, Hegel y en nuestros días Heidegger. Existieron asimismo dudas en la filosofía italiana del siglo XIX sobre el rango de la propia tradición filosófica: según B. Spaventa ésta se distingue de la de los otros pueblos europeos filosóficamente importantes por haber anticipado genialmente dos grandes desarrollos del pensamiento moderno —el cartesianismo con los filósofos renacentistas y el kantismo con Vico—, pero sin haber sabido desarrollar estas semillas³². Finalmente existieron dudas hasta hace muy poco sobre la calidad de la tradición filosófica española y en algunas partes subsisten todavía. Iniciando una polémica famosa con M. Menéndez Pelayo sobre la ciencia y la filosofía española. Manuel de la Revilla escribía en 1876 en este sentido lo siguiente:

"Por más que se haga, forzoso será reconocer que salvo los [filósofos] que siguieron las corrientes escolásticas, ninguno logró fundar escuela ni alcanzar legítima influencia, siendo por lo tanto, un mito esa decantada filosofía española, con cuya resurrección sueñan hoy eruditos como Laverde Ruiz y Menéndez Pelayo... No tenemos un solo matemático, físico ni naturalista que merezca colocarse al lado de las grandes figuras de la ciencia; y por lo que hace a los filósofos, es indudable que en la

29. Cit. por W. Windelband, *Historia de la Filosofía moderna*. Buenos Aires, Nova, 1951, T.I., p. 94.

30. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*. Ed. Gerhardt. Hildesheim, Olm, 1965, t. IV, pp. 143-144.

31. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Ed. Cassirer. Hamburgo, Meiner, 3ª ed. 1966, T. II, pp. 519-557.

32. E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Turín, Einaudi, 1978, T. I, pp. 11-13.

historia de la filosofía puede suprimirse sin grave menoscabo el capítulo referente a España"³³.

En consecuencia, no es cierto que hayan sido los latinoamericanos los únicos que hayan dudado de su propia tradición filosófica. Lo que a este respecto los distingue es más bien que sus dudas hayan sido tan profundas y que se hayan convertido en un tema de por sí, como lo muestra Salazar³⁴. Pero si esto es así, ¿no es legítima la pregunta del filósofo peruano de por qué ha sido así? Quizás esta interrogación nazca efectivamente de una filosofía llena de complejos³⁵, pero no hay razón en cambio para interpretar esta indagación como si meramente repitiera la pregunta de los primeros europeos por la humanidad del hombre americano y por la calidad de sus creaciones.

Veámos que la respuesta de Salazar a la primera versión de la pregunta por la existencia de una filosofía hispanoamericana, era que tal filosofía existe en efecto pero que es inauténtica, respuesta que Zea había criticado. Su crítica pensamos que es fallida e injusta. Lo primero, porque no toma en cuenta la acepción precisa en que Salazar usa los términos "originalidad" y "autenticidad" o, mejor, porque conociéndola, declara que este uso es inválido y lo desecha sin ofrecer mayores razones. El filósofo peruano fija estos términos así: "originalidad" es con respecto a la filosofía el aporte de ideas y planteamientos nuevos, pero fundamentalmente discernibles como creaciones y no como repeticiones de contenidos doctrinarios. "Genuinidad" o "autenticidad" es la calidad de un producto filosófico —o cultural— que se da como propiamente tal y no como falseado, equivocado o desvirtuado³⁶. Pero Zea no acepta el sentido de filosofía original propuesto por Salazar, entendiendo ésta en otra forma

"Una filosofía [es] original, no porque cree, una y otra vez, nuevos y extraños sistemas, nuevas y exóticas soluciones, sino porque trata de dar respuestas a los problemas que una determinada realidad, y en un determinado tiempo, ha originado"³⁷.

33. Cit. por J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid, Espasa-Calpe, 1979; T. I, pp. 42-43.

34. "¿Existe una filosofía de nuestra América?", ed. cit., p. 14-111.

35. Zea, *La filosofía americana*, ed. cit., p. 12.

36. "¿Existe una filosofía de nuestra América?", ed. cit., pp. 100-101.

37. Zea, *La filosofía americana*, ed. cit., p. 34.

Y de manera parecida comprende por filosofía inauténtica algo distinto que Salazar: "Inauténtica es la filosofía que crea una idea del Hombre que es la negación del hombre mismo"³⁸. Lo que tiene que ver con la concepción de Zea de la filosofía latinoamericana como un problema del hombre³⁹. Dado que Zea no respeta el uso de las palabras "originalidad" y "autenticidad" propuesto por Salazar, o no lo discute para declararlo inválido, es claro que su crítica marra su blanco.

Pero esta crítica del filósofo mexicano es además injusta. Salazar había explicado en el capítulo tercero de su libro, que lleva por título "Una interpretación" [del problema de la filosofía hispanoamericana], cómo la filosofía debe ser la expresión de la vida de una comunidad, y cómo por no serlo la filosofía de los países hispanoamericanos, por ser más bien una filosofía imitativa que copia patrones foráneos fundamentalmente europeos, resulta siendo una filosofía inauténtica, o sea un producto cultural no *propio* sino *falseado*. Pues bien, esta crítica del filósofo peruano a la filosofía hispanoamericana la vuelve Zea contra el pensamiento salazariano, declarando que cuando nuestro compatriota señala que el filosofar de nuestra América es inauténtico, lo hace por medirlo con patrones europeos. En sí misma, opina el maestro mexicano, la reflexión hispanoamericana es auténtica por afirmar al hombre y la posibilidad de su realización. Es también obvio que como Zea no ataca aquí el núcleo del planteamiento de Salazar y es otra vez víctima de su propio uso lingüístico, en este caso de la palabra "autenticidad", tampoco esta atingencia es fundada.

¿Cómo debe ser la filosofía hispanoamericana? Manifestábamos que en la respuesta a esta pregunta hay una coincidencia parcial entre Salazar y Zea. Concuerdan en cuanto para ambos la filosofía es una forma privilegiada de conciencia que se anticipa a la praxis: la filosofía hispanoamericana puede y debe ser auténtica criticando el subdesarrollo y la dominación. Pero Zea va más allá de Salazar al señalar que la filosofía es aún más: la condición de posibilidad de la revolución. Estamos en desacuerdo en ambos puntos: pensamos que tanto Salazar como Zea no plantean adecuadamente el problema circunscrito por la oposición teoría/praxis, que ambos sobrevaloran las posibilidades de la filosofía y que el discurso de la autenticidad está aquí fuera de lugar.

Primero: casi toda la filosofía contemporánea ha criticado la relación

38. *Ibid*, p. 152. Este es su uso básico, aunque también indica en este lugar otros divergentes.

39. *Ibid*, cap. I.

establecida por la tradición entre teoría y praxis, que antepone la primera a la segunda. Lo ha hecho el pragmatismo, por ej. Dewey, cuando afirmaba que la experiencia —en el sentido de la transacción activa entre un organismo vivo y su medio— es más abarcadora que el conocimiento⁴⁰. También lo entendió así el marxismo, por ej. el propio Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*. Y finalmente ha criticado por igual el predominio de la teoría sobre la praxis por ej. Heidegger, cuando en *Ser y Tiempo* señala que el conocimiento es un modo derivado del ser-en-el-mundo del hombre⁴¹. Por consiguiente, no se puede proceder como hacen Salazar y Zea afirmando sin mayor argumentación que la reflexión anticipa la acción.

Segundo: pensamos que el filósofo peruano y el mexicano cometen un error al sobrevalorar la filosofía concibiéndola como una forma privilegiada de conciencia "capaz de desencadenar y promover el proceso superador" [del desarrollo y la dominación]⁴² o, aún más, como la "toma de conciencia que es el punto de partida de toda desenajenación"⁴³ y que constituye la "base de posibilidad" de la revolución⁴⁴. ¿Por qué habría de ser la filosofía una forma privilegiada de conciencia? Por otro lado y considerando que estas citas se refieren no a lo que la filosofía latinoamericana ha sido, sino a lo que debe ser, traducen un inaceptable punto de vista "hegeliano de izquierda" según el cual el proceso de transformación de las estructuras (Salazar) o la revolución (Zea) se puede iniciar en la mera "conciencia", sin tener en cuenta las relaciones materiales. ¿Será necesario repetir aquí las objeciones del Marx maduro y de Engels contra las ideas sobre la revolución de la Crítica crítica? —por cierto no estamos proponiendo ver a Salazar y a Zea como a dos filósofos hegelianos, pero sí pensamos que a sus planteamientos aquí comentados les calza las críticas de Marx y Engels contra Bruno Bauer. Uno de los pasajes fundamentales de Marx y Engels al respecto es el siguiente:

"Las ideas no pueden conducir nunca más allá de un viejo estado de cosas universal, sino únicamente más allá de las ideas del viejo

40. Cfr. R. J. Bernstein, *Praxis y acción*. Madrid, Alianza, 1979, pp. 207 ss.

41. Cfr. *Ser y Tiempo*, § 13; asimismo Heidegger *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt, Klostermann, 1979, § 20.

42. Salazar, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ed. cit., p. 126.

43. Zea, *¿Inautenticidad de nuestra filosofía?*, ed. cit., p. 32.

44. Zea, *La filosofía americana*, ed. cit., p. 153.

estado universal de cosas: las ideas no pueden nunca ejecutar nada. Para la ejecución de las ideas hacen falta los hombres que pongan en acción una fuerza práctica"⁴⁵.

Y contraponiendo al planteamiento especulativo una idea básica de la concepción materialista Marx y Engels escribían en otro texto:

"Totalmente al contrario de lo que ocurre con la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tanto del hombre predicado, pensado, representado o imaginado para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida... La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia, ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida lo que determina la conciencia"⁴⁶.

Pensamos que no es necesario ser marxista para admitir que la revolución ni puede ser desencadenada por la filosofía, ni está a su base como su condición de posibilidad. Quisiéramos agregar que con posterioridad Salazar modificó considerablemente sus puntos de vista sobre la interrelación entre filosofía y revolución, mientras que Zea acentuó a este respecto su posición "hegeliana de izquierda".

Un último punto que nos falta considerar es el nexo que Salazar y Zea postulan entre filosofía y "autenticidad" —palabra esta última que entienden en distintos sentidos, como vimos. En nuestra opinión ambos incurren a este propósito en otro error. Según Salazar un producto es "auténtico" cuando es propio y no falseado. Pero, ¿se puede censurar

45. Marx/Engels, *La Sagrada Familia*. México, Grijalbo, 1959, p. 185.

46. Marx/Engels, *La ideología alemana*. Montevideo, Pueblos Unidos, 1968, p. 26.

toda la filosofía hispanoamericana precedente como inauténtica?, ¿son productos "falseados" por igual la *Teoría del hombre* de Romero, *La Investigación Científica* de Bunge, *La estructura aporético-dialéctica de la eticidad* de Sambarino, la *Filosofía de la Praxis* de Sánchez Vásquez? Zea entiende por filosofía auténtica la que crea una idea del Hombre afirmadora del hombre mismo. ¿Son auténticas o inauténticas en este sentido la *Filosofía de las Matemáticas. Lógica 1* de Miró Quesada, los estudios de León Portilla, la *Introducción al análisis del derecho* de Nino, la *Estética operatoria* de Guerrero, la *Crítica de la Razón Técnica* de Mayz Vallenilla, los trabajos de Neri Castañeda? Probablemente lo sensato sea no usar el doblé "autenticidad/inautenticidad" en relación a los productos de la cultura y la filosofía.

¿Puede y debe ser lo hispanoamericano tema de reflexión y qué significa para la cuestión de una filosofía de nuestra América? Dado que la respuesta del filósofo peruano y la del mexicano eran hacia 1969 coincidentes y negativas, no tiene sentido examinarlas.

II

1. En agosto de 1973 se efectuaron las "Cuartas Jornadas Académicas" de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador (República Argentina). A ellas asistió como invitado Augusto Salazar Bondy participando en la discusión de numerosas ponencias⁴⁷. Luego de las Jornadas se efectuó un "Simposio de Filosofía" en el que también tomó parte Salazar —junto con F. Schwartzmann (Chile), J. C. Terán Dutari (Ecuador) y Leopoldo Zea (México) como invitados extranjeros. El filósofo peruano presentó al Simposio la ponencia "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación"⁴⁸ y el mexicano la comunicación "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación"⁴⁹. Pese a que en la reunión hubo una discusión de todas las ponencias por los participantes —que ha sido consignada en el número de *Stromata*—, a la crítica mencionada de Zea al planteamiento salazariano sobre la filosofía latinoamericana como una filosofía de la dominación y a que en su comunicación al Simposio el filósofo mexicano la reiteró y amplió, Salazar se mantuvo impasible frente a los reparos de

47. Cfr. *Stromata*. San Miguel, Año XXX, Nº 1/2, ene-junio 1974, pp. 79-81, 86, 87-88, 129-130, 138-139, 158-159, 213-217.

48. *Stromata*, San Miguel, Año XXIX, Nº 4, oct.-dic. 1973, pp. 393-397.

49. *Ibid.*, pp. 399-413.

Zea. A continuación vamos a exponerlos —omitiendo sus comentarios a ideas de F. Fanon y E. Dussel.

Introductoriamente Zea se refiere a cómo en el siglo XIX se planteó el problema de la emancipación mental o cultural en América Latina, y cómo se lo vuelve a plantear hacia 1973. En el siglo pasado manifiesta que se formularon estas preguntas: ¿puede, dentro de una cultura de la dominación, surgir una cultura libre?, ¿dentro de una cultura de la dominación, puede gestarse una filosofía de la liberación? Por aquel entonces se respondía que había que criticar la herencia cultural de la Colonia y partir de cero. Se quiso adoptar la cultura y filosofía de Europa, cayéndose en la inautenticidad. El día de hoy Augusto Salazar Bondy propone construir una filosofía americana que no sea ninguna variante de las ligadas a los centros de poder. Afirma que para ello es necesario cancelar antes el subdesarrollo y la dominación. Esto equivaldría, según Zea, a volver a recaer en la utopía, ya que se quiere hacer depender la filosofía de la posibilidad de cambios que aún no se han realizado; y equivale también a pretender principiar otra vez de la nada. El filósofo mexicano recuerda que el peruano habla de que la filosofía americana puede comenzar a ser auténtica pensando en la negación del ser defectivo americano y en la necesidad del cambio; y comenta que hay que tener cuidado a fin de no caer en una nueva forma de inautenticidad.

En efecto, se niega el propio ser para ser libres, mas hay que preguntar según el filósofo mexicano:

"... ¿libres de qué? ¿Libres de sí mismos? Pero no es nuestro ser el que debe ser cambiado. Es este ser el que debe ser liberado pero no negado... No se trata de negar ningún ser, sino de cambiar el modo, la especie de unos determinados hombres, por otro modo de ser o especie. Se trata de arrancar a éstos a una determinada piel, la de la subordinación. Pero, ¿qué hay debajo de esta piel? Pura y simplemente el hombre. Pero, y en esto también debe insistirse, el hombre concreto, una determinada especie de hombre, que no tiene por qué ser ni más ni menos hombre que el resto de la humanidad"⁵⁰.

En realidad, cree Zea, tanto la filosofía tercermundista como la

50. *Stromata*, XXIX, Nº 4, pp. 407-408.

europea han hablado del mismo hombre nuevo o, simplemente, del hombre; y de cómo es necesario arrancar una y otra vez la piel de la dominación. "En este sentido toda la filosofía, hasta nuestros días, ha sido una filosofía de liberación"⁵¹. La única diferencia que podría establecerse es ésta: en el pasado el precio de la liberación era la nueva dominación de otros hombres. En cambio, "Nuestra filosofía y nuestra liberación, no pueden ser sólo una etapa más de la liberación del hombre, sino su etapa final"⁵². Lo que ahora tiene que desaparecer es una especie de hombre: el dominador. "No el ser, sino un determinado modo de ser... Un hombre nuevo, sí; pero un hombre que no tenga ni la piel del dominador ni la piel del dominado"⁵³.

Volviendo a la situación que supuestamente ha hecho de nuestra filosofía en el pasado una filosofía inauténtica, Zea sostiene que el fracaso de los modelos adoptados dependió de que el latinoamericano no supo incorporar a su propia estructura de hombre concreto (el ser latinoamericano) las expresiones de las estructuras de otros hombres (el ser oriental, el griego, el occidental, etc.). Por ello el día de hoy la filosofía latinoamericana debe no imitar sino asimilar las experiencias ajenas para una tarea común a todos los hombres y que ha de abrir la posibilidad del hombre nuevo. Nuevo por su capacidad de hacer de su largo pasado el material de su novedad.

Leopoldo Zea criticó una última vez el planteamiento de Salazar Bondy sobre el pensamiento hispanoamericano en su artículo "Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana"⁵⁴. En su nota introductoria manifiesta que luego del "Simposio de Filosofía" de San Miguel en agosto de 1973, tomó el acuerdo con Salazar de repensar los problemas implicados por la dependencia de la cultura hispanoamericana y criticarse mutuamente las propuestas divergentes que cada uno había planteado, lo que hizo antes de la muerte de su colega —acaecida el 6 de febrero de ese año. En su artículo el filósofo mexicano se refiere también a los planteamientos sobre la filosofía latinoamericana de Enrique Dussel y Luis Villoro, a los que no aludiremos aquí por la limitación que impone nuestro tema.

Zea comienza por recordar que para Salazar Bondy la inautenticidad de la filosofía latinoamericana se enraíza en la condición histórica

51. *Ibid.*, p. 408.

52. *Ibid.*, p. 409.

53. *Ibid.*

54. Cfr. *Dianoia*. 1974. México, FCE/UNAM, pp. 172-188.

de los países latinoamericanos de ser subdesarrollados y dominados. Que por consiguiente la condición de la superación del filosofar latinoamericano depende de la cancelación del subdesarrollo y la dominación. A esto objeta:

"Pero el pensar, el filosofar para actuar en este sentido, el filosofar para la liberación, la filosofía de la liberación, no puede depender de este cambio. Por el contrario, ha de ser la conciencia de la situación de dominación la que origine la acción para la liberación. En este sentido, la filosofía que reflexione sobre la realidad... será necesariamente filosofía auténtica. Una autenticidad que no puede depender de la superación del subdesarrollo, sino que ha de preceder a éste como conciencia"⁵⁵.

A continuación Zea agrega que esta posición extrema de Salazar Bondy —"pesimista" la denomina— fue atemperada posteriormente en la ponencia sanmigueliana, cuando el filósofo peruano aceptó lo que designaba como "reconstrucción del pensamiento filosófico": "Esto es, la crítica a la filosofía de la dominación, que sería simultáneamente, crítica a los centros de poder que la han originado"⁵⁶. Pero esta vez levanta el maestro mexicano una nueva objeción:

"Sin embargo, esta misma crítica, este reflexionar sobre la dominación, dependerá en último término del cambio de estructuras, de un cambio que se antoja milagroso... Una filosofía, como se ve, pese a su intención, dependiente. Dependiente de un cambio estructural, histórico, de la óptica de la cual ha de emerger la nueva filosofía"⁵⁷.

La segunda objeción se empalma con una tercera que tiene que ver con la crítica que antes hiciera Zea a Salazar en el sentido de que intentaba partir de cero, negando la tradición cultural dependiente:

"La inautenticidad, quiérase o no, sigue presente en cuanto es enfocada con una lógica formal, de enfrentamiento y no de

55. *Op. cit.*, p. 178.

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*

absorción. No se niega la filosofía de la dependencia dentro de una lógica como la de Hegel y Marx, una lógica dialéctica, reconstruyendo la filosofía mediante una negación asimiladora. Por el contrario, se intenta una y otra vez, partir de una nada que no existe. Porque el pasado está allí, colonial o no, dependiente o no. Ese es el pasado que ha de ser negado, pero de forma tal que el mismo hecho de haber sido impide que siga siendo o vuelva a ser"⁵⁸.

Y al final del artículo Zea se comentaba a sí mismo recurriendo a conceptos hegelianos de esta manera:

"La filosofía de la liberación ha de ser filosofía que salve al hombre, a cualquier hombre, de la enajenación impuesta o autoimpuesta. Que lo salve como totalidad, sin amputación ni del pasado ni del futuro. Salvación que se da, insistimos, no por la anulación del pasado, sino por la asunción del mismo. Por lo que llama Hegel *Aufhebung* ... En ese pasado está ya lo que se quiere para el futuro pero que no ha sido conciente"⁵⁹.

Luego citaba un pasaje de una carta donde Marx le dice a Ruge en setiembre de 1843 que su divisa ha de ser la reforma de la conciencia; y Zea concluye escribiendo:

"Toma de conciencia plena, con unidad de lo que ha sido, lo que se es y lo que se quiere llegar a ser. Unidad de lo humano en continua realización. Realización conciente a través de la cual se va haciendo expresa la anhelada libertad"⁶⁰.

2. Podemos resumir las críticas planteadas por Leopoldo Zea al planteamiento de Augusto Salazar Bondy sobre la filosofía de la dominación y de la liberación en el "Simposio de Filosofía" de San Miguel (agosto de 1973) y en su artículo "Dependencia y liberación" (1974) de esta manera: 1. Salazar propone partir de cero en el caso de la cultura y esto no es posible. No se debe negar al otro con un planteamiento de lógica formal, sino que hay que "absorberlo" con otro de lógica dialéc-

58. *Ibid.*

59. *Op. cit.*, p. 188.

60. *Ibid.*

tica. En el fondo el ser humano es el mismo y sólo cambian sus modos: el hombre se nos aparece ora como dominador ora como dominado. 2. En el pasado el precio de la liberación fue una nueva dominación de otros hombres. El día de hoy lo que está en juego no es instituir una nueva dominación, sino lograr la liberación definitiva. 3. Salazar acepta la "reconstrucción de la filosofía" como una crítica a la filosofía de la dominación y a los centros de poder que la han originado, pero hace depender la filosofía de la realización de un cambio, que se nos antoja milagroso, reintroduciendo así la dependencia de la filosofía. En realidad, la filosofía que reflexiona sobre la realidad logra ser conciente de su situación de dominación y orienta el cambio.

En cuanto a la primera crítica, Salazar no ha propuesto nunca partir de cero y se distorsiona su posición si se la interpreta en esta forma — también se malinterpreta aquí la noción de "lógica formal" aplicándola a un enfrentamiento *real*. Probablemente, el filósofo peruano no hubiera estado de acuerdo con la concepción de Zea de que debajo de la piel del dominador o del dominado se encuentre el mismo hombre, pues según la concepción antropológica salazariana el hombre es un ser histórico que se va haciendo y que, como sostenía Ortega y Gasset, no tiene una misma "naturaleza", sino una "historia" cambiante⁶¹.

Tocante a la segunda crítica: en diversos textos finales ha planteado terminantemente Salazar que la lucha de los pueblos del Tercer Mundo tiene que ser por una liberación que elimine definitivamente la estructura "dominador/dominado"⁶². De modo que hubiera estado de acuerdo en este punto con Leopoldo Zea, cuya crítica resulta así infundada.

En lo concerniente a la tercera crítica, Zea malinterpreta la expresión de Salazar "reconstrucción de la filosofía", confundiéndola con el primer momento "crítico" de la filosofía de la liberación⁶³. *The reconstruction in philosophy* (1948) es el título de una serie de conferencias ofrecidas por John Dewey en 1919. Este título ha sido traducido correc-

61. Cfr. su ensayo "Bases para un socialismo humanista peruano" (1961), en *Entre Escila y Caribdis*, Lima, Rikchay Perú, 1985, 3ª ed., pp. 91-121.

62. Por ej. en *Bartolomé o de la dominación*. Buenos Aires, Ciencia Nueva, 1974, p. 60.

63. En su ponencia al "Simposio de Filosofía" de San Miguel sostenía Salazar que la filosofía de la liberación tiene tres tareas: 1. sobre la base de la situación de un país debe operar en la dimensión de la *acción crítica de la filosofía*, 2. asimismo en la dimensión del replanteo de los problemas seculares de la filosofía, y 3. en la dimensión finalmente de la *reconstrucción* del pensamiento filosófico (Cf. *Stromata*. San Miguel, Año XXIX, Nº 4, pp. 397 ss.). Zea confunde evidentemente la primera y la tercera tarea.

tamente como *La reconstrucción de la filosofía*⁶⁴, pues en la "Introducción" sostiene el autor que de eso se trata⁶⁵. Según el pragmatista norteamericano la filosofía no surgió como el producto de una materia intelectual, sino de una materia social y activa⁶⁶. Por lo tanto sus problema varían con los cambios que se producen constantemente en la vida humana, los que en determinados momentos dan lugar a una crisis, obligando a una reformulación de la filosofía. Una situación semejante es la que se habría presentado después de la Primera Guerra Mundial⁶⁷. Es más o menos claro que Salazar pensaba al utilizar la expresión "reconstrucción de la filosofía" en algo parecido: que el proceso de cambios en la sociedad humana tenía que originar una reordenación de la filosofía. Ahora bien, entendemos que no obstante esta crítica de Leopoldo Zea es correcta en un extremo: en cuanto ha señalado agudamente que no se ve bien cómo concebía Salazar la conexión entre el mencionado proceso de cambios o "revolución" y la transformación de la filosofía. Pero por otro lado la objeción de Zea nos parece fallida en cuanto señala que con este planteamiento Salazar reintroducía la "dependencia" en la filosofía, empleando esta palabra con una connotación negativa. El filósofo peruano probablemente habría replicado recordando que para él mientras la palabra "dependencia" no posee una resonancia negativa —así en la relación amorosa hay "dependencia"—, sí la tiene el vocablo "dominación" —como en el caso de la "dominación" económica⁶⁸; y en ese sentido que nada de vitando tiene la "dependencia" en que se halla la filosofía con respecto a la "revolución". Lo que sería negativo es que la filosofía siga siendo "de dominación".

Universidad de San Marcos (Perú)

64. Barcelona, Planeta/Agostini, 1986.

65. *Op. cit.*, p. 9.

66. *Ibid.*, p. 59.

67. *Ibid.*, p. 10.

68. Cfr. la intervención de Salazar en las "Cuartas Jornadas Académicas de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador", en *Stromata*, San Miguel, Año XXX, Nº 1/2, ene-jul. 1974, pp. 129-130.

ABSTRACT

In his book, *La Filosofía Americana como Filosofía sin más* (1969) and in his lecture (1973) and later articles (1974), Leopoldo Zea has criticized the approach of *Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) exposed by Augusto Salazar Bondi.

In this paper those critiques are thoroughly examined. Many of them are considered to be incorrect, since Zea does not take into account the precise meaning given by Salazar to some key words, such as "originallity" and "authenticity".

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.

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.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVI, Nº 1 (marzo 1990)

LOGICAS DIVERGENTES Y PRINCIPIOS LOGICOS*

Un análisis crítico de algunas tesis de Susan Haack

Gladys Palau

Hasta el surgimiento de la llamada lógica simbólica o matemática, cuya obra paradigmática fueron los *Principia Mathematica* de Whitehead & Russell (1910-1913), se hacía referencia con el nombre de lógica clásica a la lógica aristotélica y a sus desarrollos medievales. Nadie entonces hubiera cuestionado la unicidad de la misma ni tampoco la validez universal y la evidencia de sus principios lógicos. De la misma manera que la región supralunar del universo aristotélico de las dos esferas brindaba seguridad al hombre que habitaba la tierra, la lógica aristotélica, al conformar un todo coherente con su metafísica, aparecía como el fundamento indiscutible para todo conocimiento verdadero y al mismo tiempo instauraba el modelo de ciencia demostrativa.

A partir de 1912 con los trabajos de C.I. Lewis y de 1920 con "On three valued logic" de Lukasiewicz, comienzan a desarrollarse sistemas lógicos que de una u otra forma difieren del sistema expuesto en los *Principia*. Hoy en día, la variedad de sistemas lógicos es tal que se acostumbra a llamar lógica clásica (LC) a la lógica expuesta en los *Principia* y es entonces a partir de la aparición de estos sistemas que recién toma sentido la pregunta acerca de la unicidad de la lógica clásica y de la posibilidad de supuestas lógicas rivales que compitan con ella.

Después de algunas aclaraciones terminológicas que consideramos imprescindibles, nos proponemos sintetizar algunas de las tesis que sostiene Susan Haack (S. H.) en su libro *Deviant Logic*¹. Analizaremos

(*) Este artículo es una versión corregida y aumentada de la ponencia presentada al Congreso Nacional de Filosofía, llevado a cabo en la Universidad Nacional de La Plata, en noviembre de 1987. Agradezco sinceramente a Raúl Orayen el cuidadoso análisis realizado del original de esta versión y por las numerosas indicaciones efectuadas pese a no coincidir con algunos de los argumentos sostenidos, pero que sin lugar a dudas posibilitaron salvar varias dificultades.

1. Cambridge, University Press, 1977, cap. 1 y 2.

sus argumentaciones con el propósito final de mostrar que ellos no son lo suficientemente concluyentes como para aceptar que si el cambio de la lógica clásica se hace por un sistema de lógica divergente, entonces este cambio debe ser global y que por el contrario, hay buenas razones para defender las reformas locales de la lógica clásica.

1. Aclaraciones terminológicas y conceptuales

Los sistemas lógicos que difieren de la lógica clásica pueden agruparse en dos categorías: los llamados sistemas extendidos (o suplementarios) de la lógica clásica y los llamados sistemas divergentes (o desviados) de la lógica clásica. Se dice que un sistema lógico es *suplementario* (LS) de LC cuando es una extensión conservadora de la misma, es decir, cuando el conjunto de las fórmulas bien formadas (*fbf*) de LC está propiamente incluído en el conjunto de las fórmulas bien formadas del sistema de LS y cuando el conjunto de teoremas/inferencias válidas (T/I) de LC está propiamente incluído en el conjunto T/I de LS y el conjunto T/I de LS contiene esencialmente el vocabulario adicional². El cálculo de predicados de LC es un sistema extendido respecto del cálculo de enunciados; los sistemas modales y más recientemente los sistemas de lógica condicional, intensional y dinámica son también ejemplos de sistemas extendidos o complementarios de la lógica clásica. Sean L1 y L2 dos sistemas lógicos; diremos que L1 y L2 son sistema lógicos *divergentes* uno de otro, en los siguientes dos casos:

(i) Cuando el conjunto de *fbf* de L1 y L2 es el mismo, pero difieren en cuanto al conjunto de T/I. Si uno de ellos es LC, el sistema trivalente de Luckasiewicz, la lógica trivalente de Boschvar para las conectivas internas, la lógica trivalente de Kleene para las conectivas fuertes son ejemplos de sistemas divergentes en este sentido.

(ii) Cuando el conjunto de *fbf* de L2 está propiamente incluído en el conjunto de *fbf* de L1 y el conjunto de T/I de L1 es distinto del de L2,

2. S. H. utiliza dos clasificaciones para los sistemas lógicos: la primera los divide en sistemas de lógica rivales y suplementarios de la lógica clásica y la segunda en sistemas divergentes y extendidos de la lógica clásica. Sin llegar a afirmar la equivalencia deficiente entre sistemas suplementarios y extendidos, ella considera plausible que los sistemas extendidos sean suplementarios de la lógica clásica y que los sistemas de lógica divergente sean rivales de ellos. Como en nuestro trabajo no analizaremos esta distinción y a nuestros fines no es imprescindible, usaremos la expresión "sistema suplementario" en el mismo sentido que sistema extendido o complementario, más precisamente en el sentido de extensión conservadora definida en estas páginas.

no solamente en los T/I que involucren el vocabulario adicional sino también en los que involucran únicamente el vocabulario común. El sistema trivalente de Reichenbach (que agrega dos nuevas formas de negación y dos de implicación), el cálculo intuicionista de Heyting, los sistemas de lógica paraconsistente, son ejemplos de este segundo tipo de divergencia. Podría distinguirse una tercera forma de divergencia y agrupar dentro de ella a aquellos sistemas que difieran de la lógica clásica respecto de la noción de deducibilidad, tales como el sistema de Anderson y Belnap para la lógica relevante y el cálculo secuencial de Gentzen para la lógica intuicionista. No entraremos a considerar si esta tercer forma de divergencia es independiente de la segunda, ya que a los fines de este trabajo sólo interesan aquellos que cumplen con los requisitos de divergencia antes mencionados.

La mayoría de los lógicos coincide en que los llamados sistemas suplementarios o complementarios no plantean dificultades a la lógica clásica, ya que, al ser extensiones de ésta, son planteados para aquellos dominios del discurso donde la lógica clásica resulta insuficiente pero no inadecuada. De acuerdo a la definición dada de sistemas divergentes las reales dificultades aparecen con ellos, ya que los sistemas divergentes pueden carecer de teoremas de la lógica clásica o tener como teoremas fórmulas que no lo son en ella. Si definimos como sistemas *rivales* a aquellos sistemas que no pueden ser sostenibles conjuntamente (es decir incompatibles), sería coherente sostener que en los casos normales sólo los sistemas divergentes pueden considerarse como rivales de la lógica clásica y cuestionar por lo tanto la unicidad y validez universal de la misma.

Algunos sistemas de lógica divergente, como es el caso de la lógica relevante de Anderson y Belnap, han sido pensados partiendo de la consideración de que la lógica clásica es defectuosa y que por lo tanto se hace necesario reemplazarla por otra. S. H. llama a este tipo de cambios, reformas *globales*, para diferenciarlos de las llamadas reformas *locales*, sostenidas por aquellos lógicos que opinan que la lógica clásica sólo debe ser cambiada en algunas de sus aplicaciones, es decir en aquellos dominios para los cuales la lógica clásica es inapropiada o inadecuada. Creemos conveniente llamar lógicas *alternativas* de LC a aquellos sistemas que se proponen como sustitutos de la lógica clásica, es decir a aquellos sistemas que proponen reformas globales de la misma. En forma análoga, consideraremos que un sistema lógico es *alternativo* de otro, cuando uno puede ser reemplazado o sustituido por el otro respecto de un mismo dominio de aplicación.

2. Las tesis de Susan Haack

Sería trivial que comenzáramos preguntándonos acerca de si hay realmente sistemas de lógica divergente. Tal como ha sido definido el criterio de divergencia, es sabido que se ha construido una gran variedad de sistemas de este tipo. Tampoco nos preguntaremos si las razones esgrimidas para la creación de cada sistema divergente son buenas o malas razones. Aceptaremos que hay áreas del discurso para las cuales la lógica clásica resulta inadecuada y puesto que no es nuestro objetivo dictaminar acerca de las razones que han motivado la creación de cada sistema divergente, nos limitaremos a considerarlos en un pie de igualdad respecto de tal problemática. Pasemos ahora a sintetizar las tesis fundamentales de S.H. respecto del tema que nos ocupa.

Primera tesis: Hay o puede haber sistemas lógicos divergentes que pueden ser considerados rivales genuinos de la lógica clásica.

Las razones que apoyan esta tesis se basan fundamentalmente en su rechazo a los argumentos de Quine según los cuales a) si hay cambio de significado de las constantes lógicas de un sistema entonces no hay rivalidad genuina entre ellos y b) que los conflictos entre los sistemas lógicos se deben a una mala traducción.

Segunda tesis: Es posible un cambio de lógica real e interesante.

Esta tesis es prácticamente una consecuencia de la anterior; puesto que puede haber o hay una lógica divergente genuinamente rival de la lógica clásica, es decir, sistemas alternativos a la lógica clásica, entonces el cambio de lógica es posible. Pero si es posible el cambio de la lógica clásica por un sistema de lógica divergente, entonces la lógica (y en particular la lógica clásica) no es inalterable, puesto que si lo fuera, no tendría ni siquiera sentido aceptar la existencia de lógicas alternativas como posibilidad. Por ello, S. H. sostiene consistentemente su tercera tesis, a saber:

Tercera tesis: La lógica es revisable a la luz de la experiencia.

Esta tesis no es más que una consecuencia de su aceptación de los cuatro principios fundamentales de la epistemología radical de Quine:

- 1) Ningún enunciado es concluyentemente verificable por la experiencia.
- 2) Ningún enunciado es concluyentemente falsable por la experiencia.
- 3) Ningún enunciado es inmune a la revisión a la luz de la experiencia.
- 4) Los criterios para decidir a favor de un enunciado son pragmáticos.

Estos cuatro principios son usados por S. H. no sólo para rechazar las tesis justificacionistas acerca de los principios lógicos de Kant y Frege, sino también para fundamentar su posición de que los principios lógicos no están exentos de revisión empírica y que por lo tanto es posible postular principios alternativos a los principios lógicos clásicos, como veremos más adelante.

Hasta aquí S. H. ha afirmado que hay (o puede haber) lógicas genuinamente rivales de la lógica clásica, que la lógica es revisable a la luz de la experiencia, que es posible un cambio de lógica real e interesante, pero, ¿por qué habría que cambiar de lógica?; en otras palabras, ¿hay buenas razones para cambiar la lógica clásica?

Para responder a esta pregunta, S. H. analiza las razones ofrecidas a favor de varios sistemas lógicos divergentes, pero con justa razón cree que es necesario establecer criterios para evaluar tales razones. Ellos serían:

- (i) Si la adopción de la lógica clásica para determinadas áreas del discurso produce consecuencias inaceptables y si tales consecuencias se siguen realmente. (Por ejemplo, son conocidas las consecuencias que trae la aplicación de la lógica clásica a contextos oblicuos u opacos y es fácil demostrar que tales consecuencias se siguen por aplicar el principio de substitutividad de los idénticos.)
- (ii) Si no hay una solución menos radical que un cambio de lógica a los efectos de que tales consecuencias no se produzcan.
- (iii) Si el sistema de LD propuesto soluciona realmente tales consecuencias inaceptables.

No entendemos bien por qué S. H. omite formular un criterio que a nuestro entender debería ser fundamental para la decisión de un cambio de lógica. Supuesto que el cambio de la lógica clásica por un sistema divergente solucione las consecuencias inaceptables, habría que preguntarse qué otras cosas se pierden con tal cambio y decidir por lo tanto si es preferible conservar las consecuencias "inaceptables" o perder gran parte de la lógica clásica. Este sería el caso típico de la lógica

intuicionista o la relevante. En el primero de los casos perderíamos gran parte de la lógica clásica y por lo tanto de la matemática clásica y en el segundo obtendríamos una lógica sin el Modus Ponens clásico, además de otras leyes, también incapaz de fundamentar la deducibilidad matemática. Debemos reconocer sin embargo que en su libro posterior, *Philosophy of Logics* (1978), al tratar las llamadas lógicas difusas, S. H. se pregunta si, en el caso de abandonar el desideratum de precisión de la lógica clásica a favor de un concepto gradual de verdad como el que se sustenta en las lógicas difusas, se ganaría más de lo que se pierde. Pero también es cierto que un tal balance no es propuesto para evaluar las razones a favor de una lógica divergente. En *Deviant Logic*, S. H. considera que en general, las razones esgrimidas por los lógicos en favor de las lógicas divergentes, cumplen los requisitos antes mencionados y está dispuesto por ello a sostener su

Cuarta tesis: Hay buenas razones para un cambio de lógica

Hasta aquí estamos dispuestos a aceptar provisoriamente y con reservas, que no es necesario especificar aquí, las tesis sostenidas por S. H., pero como su tesis siguiente es esencial a nuestro objetivo, comenzaremos enunciándola para luego pasar de inmediato al análisis de su argumentación, punto inicial para el desarrollo de nuestra propia argumentación.

Quinta tesis: La reforma de la lógica clásica debe ser global, si el cambio de lógica es por un sistema divergente.

3. Análisis crítico de la quinta tesis

3.1. Planteo de la cuestión

Previamente a concluir que la reforma de la lógica clásica debe ser global en el caso de que se trate de un sistema divergente, S. H. comienza planteando tres situaciones posibles referentes a esta cuestión, bajo la forma de los siguientes interrogantes:

1) ¿Es posible que haya más de un buen argumento tal que cada uno apele a consecuencias inaceptables de la lógica clásica en áreas de discurso distintas y al mismo tiempo proponga la adopción del mismo sistema divergente?

2) ¿Es posible que haya más de un buen argumento tal que cada uno

apele a consecuencias inaceptables de la lógica clásica en áreas de discurso distintas y proponga la aplicación de sistemas divergentes distintos?

3) ¿Es posible que haya una buena razón para usar un sistema divergente en un área de discurso y continuar usando la lógica clásica en otras áreas?

La primera pregunta la responde afirmativamente. En principio no hay inconvenientes para que si la lógica clásica resulta inadecuada para áreas de discurso distintas, se pueda proponer para su análisis un mismo sistema divergente. Por ejemplo, la lógica trivalente de Boschvar fue pensada para dar cuenta de los enunciados carentes o faltos de significado, pero podría dar cuenta también de los enunciados con términos sin denotación. De hecho esto es lo que sucede cuando se utiliza la lógica clásica para el dominio de los enunciados matemáticos y para el análisis del lenguaje natural. Pero esta situación no es la más común, pues en general, los sistemas divergentes han sido pensados con el propósito de solucionar dificultades específicas de determinados dominios de discurso para los cuales la aplicación de la lógica clásica aparejaba consecuencias no deseadas; pero si tal situación se diera, sería totalmente beneficiosa, ya que cumple con el requisito pragmático de economía.

Pero esta primera pregunta no implica una respuesta que tome partido por una reforma local o una reforma global de la lógica y es por lo tanto independiente de esta cuestión. Por este motivo también estamos dispuestos a coincidir con su respuesta. La segunda y tercera pregunta presuponen la posibilidad de una reforma local, posición contraria a la sustentada por S. H. y que ella terminará contestando negativamente. Pero como en el tratamiento de las respuestas a estas preguntas está el núcleo de la cuestión que a nosotros nos preocupa, de inmediato procederemos a analizar su argumentación.

3.2. El argumento en contra de las reformas locales.

Las respuestas a las preguntas 2) y 3) son tratadas conjuntamente por S. H. y su estrategia general parece ser la siguiente: primero, sostener que no puede haber buenas razones para aceptar teorías incompatibles entre sí, es decir para considerar, aunque sea provisoriamente verdaderos, sistemas lógicos que rivalizan entre sí; segundo, sostener que esta situación cambia si se trata de la lógica clásica y de sistemas suplementarios de ella y por último, afirmar que estas consideraciones la llevan

a sostener los siguientes condicionales:

1) Si el cambio de lógica se hace por un sistema de LS, entonces la reforma de LC puede ser local.

2) Si el cambio de lógica se hace por un sistema de LD, entonces la reforma de LC debe ser global.

Evidentemente, 2) conduce a considerar imposibles las reformas locales, si se trata de cambiar la lógica clásica por un sistema divergente. Pero, antes de entrar a tratar esta cuestión que es central para nosotros, nos detendremos a analizar los argumentos esbozados anteriormente y que son la base para sostener 1) y 2).

El primer argumento es el siguiente: si dos sistemas LD1 y LD2 son rivales (incompatibles) y en donde uno de ellos puede ser LC, entonces no puede haber buenas razones para aceptar (como provisionalmente verdadero) LD1 y buenas razones para aceptar (como provisionalmente verdadero) LD2; en síntesis: "no se pueden tener buenas razones para aceptar, aunque sea provisoriamente, teorías incompatibles"³. La observación que hacemos aquí es la siguiente: tal como formula su argumento, este sugiere que S. H. está pensando en teorías posiblemente alternativas respecto de un mismo campo de aplicación (más aún si se tiene en cuenta su cita expresa de Feyerabend). Sin embargo, tanto en su pregunta 2) como en la 3), se está refiriendo a dos sistemas de lógica divergente para los cuales se pueden dar buenas razones para su aplicación en dos áreas de discurso distintas. Por lo tanto, si bien es totalmente correcta su afirmación primera respecto de que no es posible dar un buen argumento para sostener la aplicación de sistemas incompatibles a una misma área de discurso, ello no constituye una buena respuesta al problema planteado en las preguntas aludidas. Anteriormente dijimos que estas preguntas se refieren a dos sistemas divergentes distintos a aplicar en dos áreas de discurso también distintas (aun cuando en la tercera uno de los sistemas en cuestión pueda ser LC) y por lo tanto, creemos que se relacionan más con el principio llamado por S. H. de "aplicabilidad limitada" que trataremos más adelante. Pero volviendo a su primer argumento, podría agregarse siguiendo su propia concepción pragmática de la lógica, que si se postularan dos sistemas de lógica divergente incompatibles (rivales), respecto de un mismo dominio de aplicación, habría que decidir por motivos pragmáticos de economía y sencillez.

3. Ibid, p. 43.

La segunda de las argumentaciones de S. H. sostiene que la situación planteada en la argumentación anterior sería distinta si los sistemas en cuestión no fueran rivales sino suplementarios de la lógica clásica, es decir que no fueran incompatibles con ella. En este caso —afirma S. H.— no sería imposible usar la lógica clásica en un área de aplicación menos extensa y un sistema suplementario en otras más extensas. Más aún, parece coincidir con Lemon, autor que ella misma cita⁴, que por razones de significado, los sistemas modales no rivalizan genuinamente entre sí.

Por nuestra parte, coincidimos en que es absolutamente correcto sostener que ningún sistema suplementario rivaliza con la lógica clásica, ya que desde el punto de vista sintáctico, los hemos definido como una extensión conservadora de ella. Pero creemos que la situación es distinta si los sistemas en cuestión son dos sistemas, cada uno de ellos suplementario de la lógica clásica. En esta última situación —similar a la de Lemon— creemos que es posible que rivalicen entre sí, en el sentido de que es imposible sostener la aplicación de dos sistemas incompatibles para una misma área de discurso. Supongamos que LS1 sea el sistema para los condicionales de Stalnaker y LS2 el sistema de D. Lewis para los condicionales contrafácticos. Ya que el primero pretende dar una versión unificada del condicional, se aplica también al dominio de los enunciados contrafácticos y sin embargo, acepta como teorema el principio del tercero excluido contrafáctico, mientras que el sistema de Lewis no. En este sentido LS1 y LS2, pese a ser ambos sistemas suplementarios de la lógica clásica, son rivales entre sí, ya que uno tiene un teorema (al menos) que el segundo no tiene (respecto del vocabulario adicional). En esta situación parecería que podría afirmarse lo mismo que S. H. sostiene respecto de sistemas divergentes incompatibles entre sí, o sea que no podría haber buenas razones para aceptar sistemas suplementarios incompatibles entre sí. Reconocemos que este tipo de divergencia no está explícitamente mencionada en los casos que S. H. considera, pero podría caracterizarse de la siguiente manera: la clase *fbf* de LS1 es distinta de la clase *fbf* de LS2; pero la intersección de *fbf* de LS1 con *fbf* de LS2 es al menos, el conjunto el *fbf* de LC; el conjunto T/I de LS1 es distinto del conjunto T/I de LS2, pero la intersección del conjunto T/I de LS1 con el conjunto T/I de LS2 es al menos, el conjunto T/I de LC. Sin embargo, debemos reconocer que S.

4. Ibid, p. 44.

H. deja abierta la posibilidad para pensar sistemas modales alternativos y es precisamente allí donde cita la tesis de Lemon. Respecto de esta última consideramos que habría buenas razones para sostener que, respecto del vocabulario y conjunto T/I que contienen únicamente vocabulario adicional, los sistemas suplementarios entre sí, plantean problemas similares respecto del significado y la rivalidad que los sistemas divergentes.

Después de esta digresión, retomemos el hilo de la argumentación. Pese a las observaciones que hemos hecho a 1) respecto de la posible rivalidad de los sistemas suplementarios, la aceptaremos ya que no va en contra de la posición que sugerimos compartir en el párrafo 5. Sin embargo, creemos haber dejado claro que los argumentos esgrimidos hasta ahora por S. H. a favor de 2) no son lo suficientemente fuertes. En realidad el núcleo central de su argumentación en contra de las reformas locales, lo desarrolla cuando considera la posición de los partidarios de las lógicas divergentes y las reformas locales, como es el caso, que ella misma cita de Putnam⁵ y que se relaciona directamente con la versión de S. H. del principio de aplicabilidad limitada de los principios lógicos. El argumento subyacente parecería ser el siguiente: si se aceptan las reformas locales, entonces se producirían consecuencias paradójales, a saber:

- (i) la relativización de los principios lógicos, y
- (ii) la imposibilidad de la rivalidad genuina.

Luego, si estas consecuencias se rechazan, habrá también que rechazar la posibilidad de las reformas locales (si el cambio de lógica es por un sistema divergente).

Respecto de (i), S. H. argumenta que si los principios lógicos fueran válidos solo para un área de discurso, debería haber principios lógicos específicos para cada área de discurso distinta, es decir, los principios lógicos estarían relativizados o contextualizados y dejarían de ser por lo tanto válidos para cualquier área en virtud de su "forma". Si por otra parte, los principios lógicos estuvieran determinados por el área de discurso en cuestión, la validez de los mismos dependería del "contenido" y no serían entonces principios estrictamente lógicos. Pese a reconocer las dificultades que surgen cuando se intenta diferenciar forma de contenido, S. H. está dispuesta a considerar estas consecuencias como paradójales y por lo tanto buenas razones contra la posibili-

5. Ibid, p. 44

dad de las reformas locales de la lógica. En el párrafo 5 volveremos a tratar esta cuestión ya que ella está íntimamente vinculada al problema que nos ocupa. Por ello pasaremos al análisis de (ii), o sea que las reformas locales de la lógica imposibilitan la rivalidad genuina.

En su primera tesis S. H. ha afirmado que hay o puede haber sistemas de lógica que puedan considerarse rivales genuinos de la lógica clásica. De ahí que, si esta tesis es correcta, entonces tiene buenas razones para sostener que las reformas locales son imposibles. Vemos entonces que toda la argumentación de S. H. que hemos tratado de reproducir hasta aquí depende ahora de la aceptación de esta tesis. Por lo tanto, pasaremos a analizar sus argumentos en contra de aquellos que sostienen que no hay rivalidad genuina.

4. Los argumentos de S. H. a favor de la rivalidad genuina

En el párrafo 3 del primer capítulo, S. H. reproduce el argumento que ella atribuye a los que sostienen que no hay rivalidad genuina entre los sistemas divergentes y la lógica clásica, porque esta aparente rivalidad es la consecuencia del cambio de significado de las constantes lógicas, sostenido fundamentalmente por Quine. Lo sintetiza así:

- a) si hay cambio de significado de las constantes lógicas, entonces no hay conflicto entre un sistema de LD y LC.
- b) si hay divergencia entre dos sistemas de lógica, entonces hay cambio de significado de las constantes lógicas luego, no hay conflicto real entre los sistemas de LD y LC.

En primer lugar, S. H. pasará a demostrar la falsedad de a). Su argumentación es la siguiente:

- 1) Un lógico divergente (LD) entiende a veces, por una conectiva lógica "o", algo distinto de lo que un lógico clásico (LC) entiende; y si
- 2) Al sistema de LD le falta como teorema una fbf A que tiene como única conectiva "o", mientras que el sistema de LC sí la tiene, entonces
- 3) es verdad que en ese sentido lo que el LD entiende por "o" no es lo mismo que lo que el LC entiende, pero, de ahí no se sigue que "nada de lo que el LD afirma sea inconsistente con cualquier cosa que el LC afirma, es decir puede seguir habiendo conflicto"⁶.

El segundo ejemplo que S. H. utiliza para mostrar la falsedad de a) es el siguiente:

6. Ibid, p. 9.

Sea la fbf A: " $(p \vee q) \rightarrow (\neg p \rightarrow q)$ "

1) El LD niega que A sea teorema, o sea: $\text{no LD} \vdash A$

2) EL LC considera que A sí es teorema, o sea: $\text{LC} \vdash A$

3) Pero, el LD, quiere decir por " $\vee$ " lo que el LC quiere decir por " $\wedge$ ", luego, en cierto sentido, lo que el LD niega *no* es lo mismo que lo que el LC afirma. Pero de ahí no se sigue que no haya conflicto, porque,

4) LC piensa que la fórmula B: " $(p \wedge q) \rightarrow (\neg p \rightarrow q)$ " es teorema, o sea: $\text{LC} \vdash B$

5) Por lo tanto el LD ha negado algo que el LC acepta, ya que cuando el LD niega B, está negando algo que es teorema en LC y entonces *hay conflicto*.

6) Luego, la diferencia de significado de las conectivas no *es razón suficiente* para la ausencia de conflicto.

En ambas argumentaciones se ve claramente que S. H. pretende mostrar que el cambio de significado en las constantes lógicas no es razón suficiente para garantizar la ausencia de conflicto.

Tanto en el primero como en el segundo argumento, se trata de sistemas divergentes que no tienen como teoremas una fórmula A que sí es teorema en lógica clásica; en otras palabras, que el o los conectivos lógicos en cuestión no cumplen con las mismas leyes lógicas en el sistema divergente y en el sistema clásico. De ahí que lo primero que se nos ocurre objetar es cómo puede concebirse que una constante lógica pueda seguir significando lo mismo si en ambos sistemas no cumple con las mismas leyes lógicas, más aún tratándose de sistemas lógicos extensionales. En segundo lugar, también se nos hace difícil concebir cómo es posible que el cambio de significado de un conectivo lógico no arrastre un cambio de significado en los restantes, aún en sus apariciones en fórmulas del sistema divergente que tipográficamente coincidan con las fórmulas que son teoremas en la lógica clásica.

Respecto del primer argumento, supongamos que se trata de la lógica clásica y del sistema de lógica paraconsistente (LDP) de Newton da Costa y Robert Wolf⁷. Puesto que este es un sistema que agrega vocabulario nuevo, habrá fórmulas que serán teoremas en él pero no en la lógica clásica; pero como además LDP está basado en la parte positiva de la lógica clásica (LC+), todos los teoremas de LC+ son teoremas de LDP. Sin embargo LDP y LC difieren además respecto de las leyes que cumple la negación. En efecto: $\neg\neg p \rightarrow p$ no es teorema en LDP. Pero

7. "Studies in Paraconsistent Logic I" en *Philosophia, Philosophical Quarterly of Israel*, vol. 9, nº 2, julio 1980.

como se pretende que la negación de LDP siga conservando algo del significado de la negación clásica, entonces son teoremas en LDP las equivalencias $\neg(p \wedge q) \leftrightarrow (\neg p \vee \neg q)$ y $\neg(p \vee q) \leftrightarrow (\neg p \wedge \neg q)$. Tampoco serán teoremas en LDP la ley del tercero excluido y el principio de no contradicción, o sea que no son teoremas en LDP las fbf $\neg p \vee p$ y $\neg(p \wedge \neg p)$.

Para adecuar nuestro ejemplo a su primera argumentación, supongamos ahora que la fórmula A sea la fórmula $\neg\neg p \rightarrow p$, pero que, para cumplir con el requisito pedido por S. H., la pensamos reformulada con el functor de Sheffer, ya que este permite expresar con su único uso todos los teoremas de LC. Luego, A será teorema en LC pero no en LDP. Puesto que la negación de LDP cumple distintas leyes que la negación de LC, el lógico LDP entenderá por " $\neg$ " siempre algo distinto que el lógico LC. Más aún, puesto que " $\neg$ " no es la negación clásica y no es teorema $(p \rightarrow q) \rightarrow \neg(p \wedge \neg q)$, entonces " $\rightarrow$ " tampoco es la implicación material. No vemos por lo tanto que haya conflicto entre LDP y LC, ya que en todas las fórmulas que involucran la negación, el LDP leerá algo distinto que la negación de LC; y en las que no involucran la negación, desde un principio no había conflicto, ya que LC+ está incluido en LDP. Reconocemos que este ejemplo no prueba que lo sostenido por S. H. es falso, sino que simplemente nos es sumamente difícil imaginarnos una situación similar a la presentada en que haya conflicto, tanto más si se tiene en cuenta que LDP es presentado asiduamente como un caso paradigmático de divergencia.

Respecto del segundo argumento, reconocemos no disponer de un ejemplo de sistema lógico divergente que satisfaga los requisitos del caso planteado por S. H. y que nos ayude por lo tanto al menos a intuir la ausencia de conflicto. Por ello nuestra objeción se situará en el mismo plano "imaginario lógico" que el argumento de S. H. En efecto, ella ha afirmado en 3) que el LD entiende por su " $\vee$ " lo que LC entiende por " $\wedge$ ", pero no ha dicho qué entiende el LD por el signo tipográfico " $\wedge$ " de LC. De esta forma, si bien es cierto que cada vez que el LD vea el signo " $\vee$ " entenderá el " $\wedge$ " del LC, de ahí no se sigue que cuando el LD se encuentre con la fórmula B (que el LC afirma), éste la niegue, ya que no sabemos qué entiende el LD por " $\wedge$ ". Podría muy bien entender algo distinto, y en lugar de negar B, afirmarla. Por ejemplo, el LD podría entender por el signo tipográfico de LC " $\wedge$ ", el significado que el LC le otorga a " ω " (disyunción excluyente) y de ahí afirmar B. Por lo tanto, dejaría también de haber conflicto.

Por último, quisiéramos observar también que el cambio de signifi-

cado de las conectivas parece arrastra también en más de un caso, un cambio en el concepto mismo de deducibilidad (o viceversa). Sorprendentemente, en el parágrafo 3 del primer capítulo⁸ S. H. afirma que "el intuicionista significa lo mismo por el signo " $\vdash$ " que el lógico clásico", aunque haya principios para la deducibilidad clásica que no valgan para la deducibilidad intuicionista.

En efecto, Gentzen, en su memoria *Recherches sur la déduction logique* (1934), afirma que el cálculo clásico y el intuicionista no solo difieren respecto de la eliminación del principio del tercero excluido, sino que difieren —lógica de secuencias mediante— respecto de las condiciones que se fijan para el consecuente, lo cual le permite distinguir las demostraciones clásicas de las intuicionistas. De esta manera, uno de los logros más importantes de la lógica de secuencias consiste en reflejar en el lenguaje la deducibilidad clásica y la deducibilidad intuicionista, permitiendo así distinguir estructuralmente ambas lógicas. Si a esto se le agrega que los mismos intuicionistas han propuesto reemplazar el concepto de deducibilidad por el de construcción, y aunque nosotros no tengamos bien en claro la posible relación entre las diferencias estructurales y este concepto, sí creemos que esto basta para no aceptar que el lógico intuicionista y el lógico clásico entienden lo mismo por el signo " $\vdash$ ". Esta situación es similar a la que se plantea con la lógica relevante de Anderson y Belnap, para quienes el concepto de deducibilidad clásico debe ser reemplazado por el de deducibilidad relevante, el cual se diferencia del concepto clásico, porque además de necesidad exige relevancia. Podría objetarse que esta clase de deducibilidad se relaciona con un concepto de implicación también distinto de la implicación material, llamada implicación relevante y cuya notación también hace uso de un signo distinto del clásico. Pero nada impide sostener que la implicación intuicionista, aún cuando use el mismo signo notacional que la implicación clásica, tiene un sentido distinto que la diferencia de la clásica.

Con las consideraciones anteriores, si bien puede ser que no hayamos demostrado concluyentemente que la divergencia es condición suficiente para la ausencia de conflicto creemos haber dado buenas razones para mostrar que la premisa a) no es concluyentemente falsa como S. H. lo propone. En nuestras argumentaciones creemos haber demostrado también que hay buenas razones para creer que la premisa b) tampoco es falsa.

8. Ibid, p. 10.

Pasemos ahora a considerar las razones de S. H. a favor de la falsedad de b).

La premisa b) dice: "Si hay divergencia entre dos sistemas de lógica, entonces hay cambio de significado en sus constantes lógicas".

A fin de falsear esta segunda premisa, S. H. analiza distintas posiciones que de una u otra manera tenderían a considerarla verdadera, a saber, que el significado de las conectivas está dado por los axiomas o reglas de inferencia o bien por la interpretación que se les da desde el lenguaje ordinario y que el conflicto aparente entre las lógicas divergentes y la clásica o de las lógicas divergentes entre sí se debe a una mala traducción. Nuestro propósito no es exponer ni analizar las críticas que S. H. hace a estas posiciones, sino evaluar su conclusión respecto de la falsedad de b). Al finalizar el parágrafo 3, S. H. afirma: "No he encontrado ningún argumento adecuado para mostrar que la divergencia implica un cambio general de significado o que sea adecuado para mostrar que la rivalidad genuina sea imposible. Pero de esa falla no debe seguirse —y yo tampoco lo afirmo— que las lógicas divergentes nunca impliquen un cambio de significado y que todas las lógicas divergentes estén en conflicto real con la lógica clásica. En lo que sigue, sugeriré que depende del sistema divergente en cuestión hasta qué punto él implica un cambio de significado"⁹. A nuestro entender, del hecho de que no haya encontrado ningún argumento adecuado para sostener que la divergencia implica cambio de significado, no puede deducirse que la premisa b) es falsa. En realidad, ella misma, al final del parágrafo transcrito afirma que es posible que haya lógicas divergentes que impliquen un cambio de significado. Pero, para demostrar que es falso que la divergencia sea condición suficiente para el cambio de significado de las conectivas lógicas, debería haber mostrado dos sistemas divergentes en el sentido definido, (uno de los cuales podría ser LC) y demostrar que no ha variado el significado de las constantes lógicas; en otras palabras, habría que mostrar un caso de divergencia que no implicara cambio de significado. S. H. no lo hace y lo más llamativo es que, en la nómina de lógicas que ella cita como supuestos rivales de la lógica clásica, resultaría muy difícil sostener que alguno de ellos no implicara un cambio de significado en algunas de sus constantes lógicas respecto del que tienen en la lógica clásica. Por el contrario, no sería difícil sostener que, cualquiera de los ejemplos manejados por S.H. como sistemas divergentes, involucra un cambio de significado en

9. Ibid, p. 21.

alguna de las constantes lógicas, ya sea por las tablas de verdad, por los axiomas o reglas de inferencia, por el concepto de deducibilidad o por su interpretación en el lenguaje natural. En conclusión, no creemos que los argumentos esgrimidos por S. H. sean buenas razones para afirmar la falsedad de b). Luego, al no haber demostrado concluyentemente la falsedad de ambas premisas, tampoco ha quedado invalidada la conclusión de que no hay conflicto real entre las lógicas divergentes y la lógica clásica. Más claramente, puesto que el razonamiento reconstruido por S. H. es un razonamiento válido, una estrategia posible para mostrar que la conclusión no es necesariamente verdadera, consiste en demostrar que alguna de las premisas es falsa. Pero S. H. no ha esgrimido a nuestro entender buenas razones para sostener que estas son falsas y además nosotros creemos haber encontrado buenas razones para seguir pensando que son verdaderas, por lo tanto también estamos inclinados a pensar que no hay conflicto real entre los sistemas divergentes y la lógica clásica.

La misma S. H. considera una línea de argumentación en que esta tesis puede mantenerse y por lo tanto pasaremos de inmediato a su tratamiento.

5. El punto de vista de la "aplicabilidad limitada"

Al final del párrafo 8 del capítulo 2, S. H. escribe: "Hay una versión diferente del principio de aplicabilidad limitada que tiene también algo de interés. Este consiste en sostener que un sistema de lógica puede ser aplicado a sentencias de cierta forma y otro a sentencias de otra forma. Por ejemplo, ha sido sugerido que mientras la lógica clásica es aplicable a sentencias que carecen de indicadores temporales, se necesitaría de un sistema diferente para ser aplicado apropiadamente a sentencias temporales"¹⁰. La misma S. H. reconoce que, desde esta perspectiva no parece haber incompatibilidad entre tales sistemas y por lo tanto no habría rivalidad genuina. Podríamos preguntarnos por qué entonces S. H. rechaza esta posición. Esta pregunta, en parte ya ha sido contestada, puesto que S. H. se ha mostrado partidaria de la rivalidad genuina. Pero hay además otra razón que como veremos, es el nudo central de las creencias de S. H. acerca de estos temas. En el párrafo 3.2. de nuestro trabajo ya apuntamos que sostener la aplicabilidad limitada de la lógica traía para S. H. consecuencias paradójales, a saber, la imposibilidad de

10. Ibid, p. 45.

la rivalidad genuina y la relativización de los principios lógicos. De la primera ya dimos cuenta en el párrafo 4 y por lo tanto ahora nos ocuparemos solo de la segunda.

Al final del párrafo 8 del capítulo 2, de su libro *Deviant Logic*, S. H. parece razonar de la siguiente forma:

a) si las razones para distinguir los dominios se refieren al *contenido*, entonces uno estaría dispuesto a decir que los sistemas no son realmente lógicos, y

b) si las razones para diferenciar los dominios se refieren a la *forma* de los enunciados, estaríamos dispuestos a decir que los sistemas no rivalizan,

luego, la adopción de una lógica rival está justificada si la reforma de la lógica es global (pese a todas las reservas que pueden tenerse acerca de la distinción forma-contenido).

Comenzando por b), vemos que puesto que para S. H. hay sistema de lógica rivales de la lógica clásica, podría inferirse de ello que las razones para diferenciar las áreas de discurso no se refieren a la forma de los enunciados, lo cual es coherente con la posición que sostiene al analizar las razones esgrimidas a favor de la existencia de posibles rivales de la lógica clásica. Pasemos por lo tanto a considerar la afirmación condicional a). Efectivamente, si el dominio de discurso al que se aplica un sistema divergente es el que determina la elección del sistema apropiado, entonces tal elección se habrá hecho por razones de contenido, los principios lógicos habrían quedado relativizados a tal área de discurso, habrían perdido su carácter esencial de ser principios "formales" y no serían entonces principios estrictamente "lógicos".

En *Deviant Logic*, S. H. no se detiene a analizar esta cuestión que a nuestro juicio es central en su pensamiento, pero sí lo hace en su libro posterior *Philosophy of Logics*. En el capítulo 1, prgr. 2, expresa "la idea tradicional de que la lógica concierne con la validez de los argumentos independientemente del contenido (...), de que la lógica es tópicamente neutral, puede ofrecer un principio que delimite la finalidad de la lógica. En este sentido, aquellos sistemas que sean aplicables al razonamiento independientemente de su contenido, podrían ser considerados como lógica. Esta es la idea con la que yo simpatizo (...)"¹¹. Evidentemente, para S. H., los principios lógicos, para ser considerados como tales, deben ser formales, en el sentido de que deben aplicarse a cualquier dominio de discurso, independientemente del contenido. Su

11. Cambridge University Press, 1978, p. 5.

concepto de validez universal sigue siendo entonces el concepto clásico y se ve claramente entonces por qué rechaza la tesis de la relativización de los principios lógicos. A partir de estas consideraciones se entiende también claramente por qué la adopción de una lógica divergente debe ser global. En efecto, no solamente las reformas locales no son posibles porque ellas conducen a una relativización de los principios lógicos, sino que la postulación de una adopción global de una lógica rival mantiene la universalidad de los mismos; los principios lógicos aceptados ya no serían los mismos que los clásicos, pero, aunque distintos y tal vez incompatibles con ellos, seguirían siendo universalmente válidos y aplicables por lo tanto a cualquier dominio, independientemente del contenido y en virtud de su "forma". La conclusión del razonamiento de S. H. parece entonces verosímil, pero nosotros nos proponemos mostrar que no lo es tanto.

Ya hemos dicho que S. H. ha adherido a la epistemología radicalizada en la que basa su posición pragmatista acerca de la lógica. Según esta perspectiva, cualquier enunciado, inclusive los de la lógica, está sujeto a revisión a la luz de la experiencia. Podemos entonces preguntarnos ¿cómo pueden los principios lógicos, que son verdaderos independientemente de su contenido ser revisables a la luz de la experiencia, si por definición son válidos en cualquier dominio de interpretación?, o bien, ¿de qué naturaleza deberían ser las razones para cambiar la lógica clásica, si los principios lógicos son por naturaleza formales, independientes de todo contenido? El panorama se torna más conflictivo aún, si agregamos que en el mismo parágrafo de *Philosophy of Logics* al que aludimos anteriormente, S. H. está dispuesta a conceder el status de "lógicas" a los diversos sistemas alternativos que se postulan como rivales de la lógica clásica, precisamente porque podrían llegar a considerarse más apropiados que ella para determinados dominios.

En síntesis, S. H. parece debatirse entre dos posiciones muy difíciles de conciliar a nuestro entender: por un lado aceptar que los principios son verdaderos independientemente del contenido y al mismo tiempo aceptar que son revisables a la luz de la experiencia (¿cómo se revisan los principios formales —independientes de todo contenido— a la luz de la experiencia?); por el otro, delimitar el alcance de la lógica a aquellos sistemas cuyos enunciados son válidos a partir de la forma y al mismo tiempo admitir como lógicos a los sistemas de lógica divergente, cuya razón de rivalidad con la lógica clásica radica precisamente en cuestiones de contenido. De manera similar a lo que sucede con las ciencias fácticas, la reforma global de la lógica clásica aparece como una

salida conciliadora de las posiciones opuestas mencionadas: un sistema de lógica clásica, al igual que una teoría científica, puede ser reemplazado por otro, a condición de que sus principios (las nuevas leyes) sean universalmente válidos. Pero hay algo que parece fallar en esta analogía y es que los principios lógicos, según S. H. son verdaderos en virtud de su forma y esta no es precisamente la característica de las leyes de la ciencia.

Frente a la problemática planteada, la tesis que sostiene la aplicabilidad limitada de los principios lógicos, aparece como más coherente con una posición pragmatista de la lógica y con la subyacente epistemología radicalizada. La elección del sistema lógico para formalizar un área de discurso determinada estaría regida por los requisitos pragmáticos de economía y sencillez y los principios lógicos de dicho sistema tendrían obviamente una universalidad relativa a tal área de discurso, es decir, serían universalmente válidos respecto de tal o cual contexto. Pero, creemos importante señalar que se podría aún seguir afirmando que los principios lógicos son "formales" en el sentido de que serían verdaderos para cualquier contenido del área de discurso en cuestión, en forma similar a los principios de la aritmética.

Modificar o reformar la lógica parcialmente, es decir, sostener las reformas locales de la lógica clásica, no tendría, por otra parte, graves consecuencias para la ciencia, sino que más bien permite la creación de nuevas herramientas lógicas para solucionar problemas específicos de ellas, como lo muestra el caso de la lógica de Reichenbach para la lógica cuántica, las gramáticas de Montague para la lingüística, la lógica dinámica para la informática, los sistemas doxásticos y no-monótonos para la inteligencia artificial, etc., sin interesar si estos son suplementarios o divergentes de la lógica clásica. Reconocemos que esta posición sí traería consecuencias que la mayoría de los filósofos estaría dispuesta a considerar gravísimas, como ser el abandono de la visión clásica de la verdad universal de los principios lógicos y la concepción de la lógica que nos rige desde Aristóteles.

Universidad de Buenos Aires y SADAF

ABSTRACT

This article analyses some of the theses sustained by Susan Haack in her book *Deviant Logic*. It has two principal goals: first, to demonstrate that Haack's arguments are not sufficiently conclusive to defend a global change in classical logic, in the case where the rival system is a divergent one; on the second, that there exist good reasons to defend local reforms of classical logic for this same situation.

NOTAS

ROUSSEAU, O EL GOBIERNO REPRESENTATIVO*

Carlos Strasser

I

Para tomarle examen a una concepción pura de la democracia, entendida como gobierno del pueblo según la ley que se da el pueblo, nada mejor que atenerse al *Contrato Social* de Rousseau. No sólo y ni siquiera principalmente porque en ninguna otra parte se aboga de modo tan fiel y sostenido por ella, sino, en especial, porque es el análisis más avisado y más profundo y más fino conocido sobre el tema, y también el más rematadamente lógico e iluminante.

A conciencia y, a veces, a pesar suyo, Rousseau ha revelado y relevado como nadie la complejidad del asunto en todo lo que tiene de intrincada a la vez que de políticamente fundamental; y en sus dilemas, en sus nudos, en los apremios a que llevan lo mismo la coherencia lógica que la coherencia política en la materia. En ninguna otra parte como en esta obra, tampoco, se ha estado más alerta y se ha sido en general más consecuente respecto de la distinción que corresponde hacer y mantener entre las dimensiones de la *soberanía*, la *legitimidad* y el *gobierno* democráticos.

Desde luego, la sencillez y la precisión del texto, y esa magistral simplificación del asunto que va acompañada por la belleza de la escritura, convirtieron al *Contrato* en un clásico para siempre; pero es

* Este texto es parte de un capítulo de un trabajo más extenso. El título que aquí recibe no corresponde al original y se introduce al efecto de la tesis que contiene. En pocas palabras, se trata de sugerir lo siguiente. Por lo general, Rousseau es entendido como teórico de la democracia directa; en este sentido, el título plantea una alternativa. El texto sostiene, en cambio, que el propio *Contrato Social* conduce al gobierno representativo; en este segundo sentido, el título habla de una equivalencia.

su enorme penetración la primera acreedora del caso y lo que aquí nos importa.

Ahora bien, contra lo más aparente del texto y lo más habitualmente entendido, contra, esto es, la lección tal como está recibida o quizás privilegiada en sede experta, la lectura rigurosa del *Contrato Social* arroja en verdad este saldo:

La soberanía política constituyente y legislativa del Estado radica en el *demos* y su voluntad; esta voluntad, en principio legítimo, es "la voluntad general"; en la realidad política, la voluntad de la mayoría popular.

El gobierno, suceda ello en efecto o no, *debe* ajustarse a dicha voluntad como mero mandatario y, por así decir, vocero: ni intérprete fiduciario ni representante, sólo mandatario estricto y portavoz.

Sin embargo, el gobierno *no puede* ser (conforme el discurso de Rousseau mismo en el libro III, así sea que afirme mucho más enfáticamente otra cosa en los libros I y II y nuevamente el IV) sino, necesariamente, un gobierno representativo, aun si desautorizable con posterioridad.

En consecuencia, incluso prescindiendo de las dificultades, las inconsistencias y hasta los, por qué no, misterios que presentan los libros I y II del *Contrato*, acompañados por el IV, lo que en verdad y buena lógica está más congruentemente postulado por el texto es una democracia representativa. Digo: *soberanía popular, legitimidad democrática, gobierno representativo*, en el sentido hoy corriente u ordinario de la palabra.

Así, del *Contrato Social* entero resulta algo muy distinto de lo que Rousseau escribió en las partes más famosas del mismo. La lección es decisiva para ir haciéndonos una concepción correcta de la forma democrática de gobierno o, en términos más actuales, del régimen de gobierno democrático del estado.

Por lo demás, para alcanzar las conclusiones de esta tesis nuestra se requiere únicamente subrayar y enderezar la lógica de Rousseau allí donde él la ha subenfaticado o aun torcido, seguramente porque en esos puntos dilemáticos la voluntad política de su argumentación pudo más que su reconocido aferramiento a dicha lógica, tantas otras veces implacable.

Y eso es posible, en definitiva, porque Rousseau el demócrata y romántico superó a Rousseau el filósofo y racionalista más que nada en

el énfasis de la expresión, no tanto en lo que el texto así y todo manda inferior. Si ello no quita reconocer cuál era la voluntad evidente de Rousseau, implica, en cambio, rendirse a la lógica pura y la lógica de la política —planteadas incluso *tal como están* en Rousseau.

Si tenemos que pasar ahora a sustanciar la tesis, primero corresponde y es importante (por lo último que hemos dicho y además porque Rousseau así lo hizo saber y puede tomarse como un descargo, aquí tan a propósito) recordar de entrada lo que él mismo pensaba de este texto, el *Contrato Social*; la evaluación que hacía de este discurso. En primer término, lo que decía en su *Advertencia* preliminar al propio volumen: "Este pequeño tratado es parte de una obra más extensa, emprendida en otro tiempo sin haber consultado mis fuerzas y ha mucho abandonada". En segundo término, concordantemente, y a estar de lo que cuenta Dussaulx, lo que habría dicho en el sentido de que "los que se alaben de entenderlo por entero son más hábiles que yo. Es un libro a rehacer, pero ya no tengo ni tiempo ni fuerzas para ello"¹. En tercer lugar, y también, de algún modo, concordantemente, que Rousseau, conforme la cita que efectúa Bertrand de Jouvenel de una carta a Malesherbes, no mencionaba el *Contrato* entre sus obras esenciales. Y, en efecto, "basta tener una cierta familiaridad con la *Correspondencia* de Rousseau, con sus *Confesiones*, con sus *Diálogos*, para advertir que su pensamiento apenas vuelve sobre esta obra"².

De todo esto, dicho sea de paso, quizás puede entenderse asimismo que no es un despropósito sino a lo sumo un atrevimiento ponerse a pasar en limpio la tesis que se sigue del *Contrato*. Es lo que hubiera querido hacer el propio Rousseau, después de todo, o tal vez lo que nunca más intentó a falta de la solución que habría preferido. Nosotros iremos a ello en seguida, si que con la brevedad que parece suficiente en un trabajo con el objeto de éste y que, además, ni comienza ni queda en la presente sección.

II

En nuestra lectura, el libro III del *Contrato* da la clave de la teoría tomada en su conjunto, y no porque los libros I y II no sean justamente

1. La cita está tomada de Bertrand de Jouvenel, "Essai sur la politique de Rousseau", en: Rousseau. *Du Contrat Social*, Collection Pluriel, Paris, 1978. De Jouvenel remite a "Dussaulx, *De mis relaciones con J. J. Rousseau*, Paris, 1798, página 102".

2. *Ibidem*.

los más célebres y revolucionarios, en todo sentido. La cuestión no está en examinar la soberanía del pueblo ni la legitimidad de la misma (antes bien, nosotros las tendremos aquí por axiomáticas). Está, en cambio, en establecer que aun en Rousseau la argumentación completa conduce necesariamente al gobierno representativo, de democracia en todo caso indirecta, con lo que esto conlleva y ya veremos a su debido momento.

Desde luego que, además, los libros I y II se prestan a la discusión: está fuera de toda duda. De hecho, ese ha sido el caso durante los últimos más de doscientos años³. Pero hay que insistir en que no tenemos bajo análisis aquí la *soberanía* popular, ni su *legitimidad*, ni tampoco las dificultades de su teorización. Nuestra cuestión es otra, es la cuestión misma del *gobierno* del pueblo: de la soberanía popular y su voluntad puestas en el gobierno y al gobierno, es decir, gobernando a través de uno o pocos o muchos pero en efecto. Y sea o no sea la voluntad popular la expresión auténtica de la "voluntad general" de que habla Rousseau.

La premisa mayor rousseauniana en la materia es que, aun si puede no conocer lo recto y confundirse o equivocarse, el pueblo *es* siempre el soberano y por ende *da* la ley, o debe darla. Se entiende por qué: "Las leyes no son propiamente otra cosa que las condiciones de la asociación civil" (*Contrato Social*, libro II, capítulo 4. En adelante, CS, II.4).

3. Y no hablamos aquí de la famosa paradoja de que a "quien se niegue a obedecer a la voluntad general... se le obligará a ser libre" (*Contrato Social*, libro I, capítulo 7. Concordantemente, libro II, capítulos 4 y 6) porque a este argumento, tomado en sí mismo, no le falta sino que le sobra congruencia *lógica*, tan espantoso como políticamente es. Nos referimos a verdaderas inconsistencias, a contradicciones y a misterios. Por ejemplo: cómo reconocer la voluntad general no es un pequeño problema, desde que aun la unanimidad del pueblo puede confundir y extraviar el interés general (CS, II.3 y 6). Tampoco lo es el fundamento de aceptación, si existe, de la regla de la mayoría, no ya de la unanimidad, que deberá venir establecida en el pacto social (CS, I.5) como el modo concreto de discernimiento de la misma voluntad general. No está nada claro, tampoco, cómo es acaso posible concebir algún cálculo cualquiera de la voluntad general (CS, II.3) puesto que el interés o la voluntad particular pueden coincidir o no coincidir con el interés o la voluntad general (CS, II.1) y dada la desconfianza que en la materia cabe tener por igual respecto de mayorías que de minorías. Tampoco se deja ver fácil ni difícilmente por qué la necesidad de un pacto social se encuentra en definitiva en la carencia de sanciones por parte de la ley natural (CS, II.6) si la tarea de legislar, variable de país a país (CS, II.8 y 11), requiere la deliberación del pueblo y hasta la redacción de un legislador sabio (CS, II.6 y 7): lo que falta no son las sanciones, para empezar, sino la formulación de la propia ley. Sin embargo, "... aunque no hayan sido acaso nunca enunciadas (las cláusulas legales), son en todas partes las mismas..." (CS, I.6). Etcétera.

Naturalmente "el pueblo sometido a las leyes debe ser el autor de las mismas" (*ibidem*), el silogismo se cierra solo.

Pero sigamos ahora el hilo lógico del discurso a partir de este punto.

a. El dictado de la ley es políticamente fundamental. La ley expresa la soberanía popular y revela la voluntad general. La ley sienta las bases del estado. Ahora bien, ¿qué es en efecto una ley, de qué trata? Rousseau es claro al respecto, "la materia sobre la que estatuye la ley es general, como la voluntad que estatuye... Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que la ley considera a los súbditos en cuerpo y a las acciones como abstractas, jamás a un hombre como individuo y a una acción particular. Así, la ley puede muy bien estatuir que habrá privilegios, pero no puede dárselos concretamente a nadie" (*ibid.*).

El objeto de la ley es general, o generalizado. Como refiere Rousseau en el mismo párrafo, la ley puede incluso establecer la forma monárquica hereditaria de gobierno; lo que no puede es nombrar el rey ni designar la familia real. "... en una palabra, toda función que se refiera a un objeto individual no corresponde al (soberano)" (*ibid.*).

b. El nombramiento de tal rey o cual familia real, para seguir el ejemplo, ya sería un acto particular, o un acto de magistratura, o un decreto, como indistintamente los llama Rousseau.

Los actos particulares son propios del gobierno, del ejecutivo, no del soberano, el legislador. Justamente, la finalidad y el cometido del gobierno está en dar estos actos particulares, o de magistratura, o decretos.

c. Más, "el gobierno no consiste sino en actos particulares" (CS, III.1). Y como el gobierno o poder ejecutivo consiste sólo en actos particulares y todo en actos particulares, es apenas "un agente", o "un ministro", o "una delegación" del legislador soberano (*ibid.*). De ningún modo, su representante: la soberanía, la voluntad soberana, no se representan (CS, II.1).

d.. Ahora, los actos particulares que da el gobierno deben ser "solamente una aplicación de la ley" (CS, II.2). Los miembros del poder ejecutivo, en tanto "simples oficiales" del soberano y "depositarios que ejercen en su nombre el poder" (CS, III.1), realizan únicamente "una ejecución de la voluntad general" (CS, II.2).

Así, pues, "cada uno de estos actos no es una ley sino solamente una aplicación de la ley, un acto particular que determina el caso de la ley" (*ibid.*).

e. Es de tal forma que "el gobierno recibe del soberano las órdenes

que da al pueblo" (*ibid.*). En otras palabras, el gobierno recibe del *demos* como sujeto activo las órdenes que da al *demos* como sujeto pasivo de la relación política. Y es de ahí también que, a no ser por otras circunstancias, circunstancias de otra naturaleza (tales como el tamaño del territorio y de la población o las dimensiones consecuentemente necesarias del gobierno, etc.), no tiene en definitiva mayor trascendencia cuál forma de gobierno se encargará de ejecutar la voluntad del soberano, desde que, cualquiera sea la forma, ella será el agente o ministro o ejecutante de la voluntad soberana.

f. Escribe en consecuencia Rousseau: "Llamo pues república a todo estado regido por leyes, bajo cualquier forma de administración" (CS, II.6). Leyes, claro está, entendidas en el sentido en que las ha definido y ya vimos. "Todo gobierno legítimo es republicano", prosigue concordantemente (*ibid.*); y, en llamada al pie que efectúa allí mismo, dice: "No siempre entiendo por esta palabra (republicano) una aristocracia o una democracia", como habría que hacerlo estando al maestro Montesquieu, va implícito, "sino en general a todo gobierno guiado por la voluntad general, que es la ley". Y remata: "Para ser legítimo, no debe el gobierno confundirse con el soberano, sino ser el ministro del mismo: en este caso la propia monarquía es república".

En suma, la soberanía del pueblo puede plasmarse por cualquier y toda suerte de gobierno que se atenga a la voluntad general. Lógicamente, esto hace del gobierno un algo indiferente. Y lógicamente, de nuevo, esto parece impecable. En efecto, ¿qué más da una forma monárquica o aristocrática o democrática de gobierno si de lo que se trata es de la recepción de la soberanía popular, del atenuamiento a la voluntad general, y de su pura y simple ejecución?

Pero, en rigor, la lógica impecable no es tal. Y, contra lo expuesto, la forma de gobierno no es indiferente sino, en verdad, especialmente relevante. Mejor dicho, el gobierno es el *locus* de problematización y atascamiento de la teoría, entendida, según dijimos al comienzo, como gobierno conforme a la ley que se da al pueblo para esto mismo. En el propio Rousseau, el propio *Contrato Social*.

Si el gobierno resulta ser a fin de cuentas un nudo de la cuestión, esto en Rousseau mismo, como veremos, no es porque, además, cada forma de gobierno "es la mejor en ciertos casos y la peor en otros" (CS, III.3), según circunstancias que van, desde el tamaño del territorio o la población y las costumbres y tradiciones imperantes en el país, hasta la conveniencia o inconveniencia de la distinción o la identificación entre quien legisla y quien ejecuta, pasando por las desigualdades de condi-

ción social existentes o el grado de concentración del poder más adecuado a cada caso (CS, III.1 y ss.). Todos estos son datos ciertamente determinantes para definir puntualmente, *casuísticamente*, la forma de gobierno más adecuada al objeto de realizar la soberanía popular y la voluntad general. Pero de lo que se trata, en verdad, es, antes aun, de la posibilidad lógica misma de tal realización por parte del gobierno, cualquiera sea su forma, aun la forma casuísticamente más apropiada. Se trata, insistamos, de la consistencia lógica del discursos en ese mismo nivel y antes de ver y considerar las circunstancias geográficas, poblacionales, de costumbres, y demás.

Territorio, distancias, clima, números de población y modos de asentamiento, costumbres y usos tradicionales, recursos económicos y distribución de la riqueza, separaciones en la educación, aparato variablemente necesario de gobierno, colusión entre la posibilidad de mejor aplicación de la ley y tendencias al propio privilegiamiento, etcétera, son todas complicaciones, pero complicaciones sucesivas, sobrecomplicaciones. Antes y ya en abstracto está para todas las situaciones imaginables una dificultad lógica, intrínseca.

Hablamos de la "aplicación" de la voluntad general por el gobierno. Ni siquiera de la voluntad general⁴, sólo de su "ejecución". Rousseau casi no se detiene en el aspecto, y sin embargo la cuestión es clave. Si el gobierno aplica la voluntad general, será legítimo; si no la ejecuta, ilegítimo. Muy bien, pero ¿qué hay de la posibilidad como tal de que la aplique o ejecute? ¿Depende esto sólo de las circunstancias y una forma adecuada de gobierno o ya está acotado y problematizado por la existencia misma de un gobierno?

Nótese para empezar que la ley es general y las decisiones de gobierno son particulares, y recuérdese que en todo caso hasta la voluntad del pueblo es falible, de modo que *mutatis mutandi* también lo será, con toda probabilidad y regular frecuencia, la de los magistrados o ministros del poder ejecutivo.

Así y todo, sin embargo, el *Contrato* sólo habla de "aplicar" o "ejecutar" la voluntad general (supongamos que lo es) de la ley o las leyes del pacto. ¿Cómo se pasa de lo general a lo particular? ¿Qué problemas contiene esto, si los contiene? Rousseau no se detiene en ello. Su referencia al asunto, la más puntual, se produce en el tramo del

4. Aquí damos por supuesta la existencia de la voluntad general. Lo que de suyo es un problema. Ver nota anterior.

discurso en que critica la teoría de la división de poderes, todavía en el libro II, cuando es el III el dedicado al gobierno. El asunto es allí la soberanía misma, no ya cómo es posible y cómo ha de ejecutársela.

De todos modos veamos el párrafo, por entero, porque salvo un otro y muy casual pasaje del *Contrato* no hay dónde más mirar. Rousseau apunta allí a quienes "no pudiendo dividir la soberanía en su principio, la dividen en su objeto" y se refiere a

"la división en (...) poder legislativo y en poder ejecutivo (...). Este error procede de no haberse formado nociones exactas de la autoridad soberana, y de haber tomado por partes de esta autoridad lo que no era más que emanaciones de la misma. Así, por ejemplo, se ha considerado el acto de declarar la guerra y el de hacer la paz como actos de soberanía, lo que no son, puesto que cada uno de estos actos no es una ley, sino solamente una aplicación de la ley, un acto particular que determina el caso de la ley (...). Siguiendo de la misma manera las otras divisiones (...) se cae en un error, que los derechos que se toman por partes de esta soberanía son todos subordinados de la misma y (...) no dan sino su ejecución". (CS, II.2).

Por otra parte, como quedó claro con anterioridad, "ni siquiera lo que ordena el soberano sobre un objeto particular es una ley, sino un decreto" (CS, II.6). Y Rousseau ya casi no vuelve sobre el tema; cuando alguna vez lo hace, reitera.

Excepto una vez, a las cansadas, y muy al pasar. Esto ocurre al comienzo del capítulo "De la Democracia" como forma de gobierno (CS, III.4). Hasta ese punto, todo hace suponer que en los casos particulares, de gobierno, no hay más que darle sonido a la voz preexistente. El gobierno sería el portavoz de una voluntad general que cada vez no hay más que vocear. Todo es simplemente aplicar, ejecutar la ley, nada más que vocearla, llenándola de su sonido predeterminado. Pero aquí, en este capítulo del tercer libro, es donde Rousseau escribe: "El que hace la ley sabe mejor que nadie cómo debe ser ejecutada e interpretada" (Si bien quita un poco más abajo: "No es bueno que quien hace las leyes las ejecute...").

Así que hay que saber algo: saber interpretar la ley. Y hay que interpretar la ley, esta es la cuestión. Los gobiernos "interpretan", no sólo ejecutan lisa y llanamente. La ejecución *con-tiene* y va precedida por la interpretación de la voluntad general tendiente al bien común.

El gobierno interpreta cada vez el bien común particularizado al caso —o eso dice el gobierno, todo gobierno: acá hagamos honor a su palabra.

Es por esto, acto seguido, que tampoco se mantiene aquello de que las formas de gobierno son indiferentes. En el libro III la lógica del discurso toma su propio rumbo, bien que apenas por implicancia; se corrige a sí misma, aunque calladamente. ¿Cuál es la mejor forma de gobierno? *En abstracto*, ninguna, cualquiera puede serlo (CS, III.9 y 1), ya lo hemos anticipado. *Respecto de países concretos*, aquella forma que mejor se avenga a sus circunstancias específicas de todo tipo (CS, III.8), ya lo mencionamos. *En todo caso*, "tampoco hay más que un buen gobierno posible en cada Estado" (CS, III.1). Pero ahora hay algo más, que aparece hurgando en y desde las diferencias de plano.

Ahora, por de pronto, ya se nos hace saber *en términos generales* sobre la viabilidad y no viabilidad *efectiva* de unas u otras formas. Por ejemplo: "En general, el gobierno democrático conviene a los Estados pequeños, la aristocracia a los medianos, y la monarquía a los grandes" (CS, III.3), y también que "la monarquía conviene a las naciones opulentas, la aristocracia a los Estados de mediana riqueza y mediana extensión, la democracia a los Estados pequeños y pobres" (CS, III.8); pero también que "Tomando el término en su rigurosa acepción, no ha existido nunca verdadera democracia, ni existirá jamás", y que sólo "un pueblo de dioses se gobernará democráticamente. Un gobierno tan perfecto no es para hombres" (CS, III.4). En cuanto a las aristocracias, *por principio* Rousseau concluye prefiriendo la aristocracia electiva (CS, III.5). Y Rousseau da *razones generales* al efecto.

Será sumamente ilustrativo atender a las razones del caso aristocrático, para empezar.

Concurren a la preferencia inicial por la aristocracia electiva dos de esas razones. Una es que así, mediante una aristocracia, se distinguirá adecuadamente entre el soberano y el ejecutivo, lo cual no ocurriría en el caso de la forma democrática de gobierno. Como se recordará, "no es bueno que quien hace las leyes las ejecute" (CS, III.4). La otra es "la ventaja... de la elección de sus miembros", los miembros de la aristocracia electiva (CS, III.5).

Hay que preguntarse ahora por qué esta última es una ventaja, y la respuesta, felizmente, no falta: cuando los magistrados de la aristocracia "sólo llegan a serlo por elección", "la probidad, las luces, la experiencia y todas las demás razones de preferencia y de estimación pública son otras tantas nuevas garantías de buen gobierno" (*ibid.*).

En la aristocracia electiva la elección es la cosa propia, por definición. En la democracia, en cambio, a veces corresponde la elección, otras y más pertinentemente, el sorteo de los cargos (CS, IV.3). Ahora bien, la elección es ventajosa porque, recién lo vimos, de tal manera llegan al gobierno los hombres más probos, con más luces, experiencia y demás prendas de preferencia y estimación. La verdad real es que esto no es tan así, pero no lo dudemos ahora, démoslo por supuesto.

Así las cosas, la pregunta ahora es: ¿Para qué se requieren dicha probidad y luces y experiencia de los mejores? Si la pregunta viene, estrictamente, desde el tratamiento de la aristocracia electiva, de todos modos también se puede llegar a la misma desde el caso de la democracia y ello, además, con el beneficio de que el *Contrato* esboza un comienzo de respuesta, o al menos la dirección en que hay que buscarla:

"En toda verdadera democracia, la magistratura no es una ventaja sino una carga onerosa... Sólo la ley puede imponer esta carga a aquel sobre quien recaiga la suerte...

Las elecciones por sorteo tendrían pocos inconvenientes en una verdadera democracia, en la que, siendo todo igual, tanto en las costumbres y en los talentos como en las máximas y en la fortuna, la elección resultaría casi indiferente. Pero ya he dicho que la verdadera democracia no existía.

Cuando se procede a la vez por elección y por sorteo, *la primera debe aplicarse para las plazas que exigen talentos especiales...*; el segundo, para las funciones en que bastan el buen sentido, la justicia, la integridad". (CS, IV.3. Subrayado añadido).

Aun si es cierto que como ejemplo de "plazas que exigen talentos especiales" Rousseau pone a "los empleos militares", no lo es menos que el ejemplo es un ejemplo. En general, pues, algunos cargos del gobierno, al menos, requieren algo más que "buen sentido, justicia, integridad": requieren eso, unos talentos especiales. O, como se ha dicho para el caso de la aristocracia, "luces, experiencia", probablemente otras "razones de preferencia y estimación pública". Pero, otra vez, ¿para qué?

No hay otra respuesta posible más que la obvia: para cumplir las funciones ejecutivas, de gobierno. Que eran, se recordará, y son "aplicar" la ley, darle "ejecución". Y primero, al objeto, interpretarla, discernir y elaborar cuáles decisiones particulares ajustan con la volun-

tad general de bien común.

Ahora bien, del *Contrato* resulta que esa última, la tarea de gobierno, no es tarea sencilla ni fácil, como parecía entenderse. De ahí que el texto admita dispersamente pero por doquier la posibilidad del mal gobierno.

Insisto: el texto habla de la posibilidad, no apenas del caso de uno o muchos malos gobiernos ni de la experiencia histórica general conocida.

Habla de la posibilidad, de una posibilidad que ni siquiera se extingue dentro de la república que está (estuviera) bajo el contrato social. Pruebas al canto:

Aun producido el pacto, el hombre debe saber que "si *los abusos de esta nueva condición* no le degradaran a menudo por debajo de aquella de que salió, debería bendecir constantemente el dichoso momento que le sacó de ella para siempre" (CS, I.8. Los subrayados, aquí y en adelante, no figuran en el original y están agregados para llamar la atención sobre lo pertinente al caso).

"El pacto fundamental, en lugar de destruir la igualdad natural, sustituye, al contrario, por una igualdad moral y legítima lo que la Naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres, y que, pudiendo ser desiguales en fuerza y en inteligencia, resultan todos iguales por convención y en derecho. Nota: Con *los malos gobiernos*, esta igualdad no es más que aparente e ilusoria" (CS, I.9).

En ciertos supuestos, a tener en cuenta por el pacto, de crecimiento natural o necesario del estado, se "da a los depositarios de la autoridad pública más *tentaciones y medios de abuso de poder*" (CS, III.1).

Indudablemente, por eso "Las dificultades están en la manera de ordenar en el todo ese todo subalterno, *de suerte que no altere la constitución general al reafirmar la suya*" (*ibid*).

El problema último está en que todo magistrado tiene tres voluntades: la general que debe instanciar, la del cuerpo de gobierno a que pertenece, y la suya propia, particular, y en que "Según el orden natural... *en el gobierno, cada miembro es en primer lugar él mismo*", mientras que "la voluntad general es la más débil" (CS, III.2).

En fin, "el gobierno actúa continuamente contra la soberanía". Este es un "vicio inherente e inevitable" (CS, III.10). De ahí la necesidad de hacerse de "garantías (para un) buen gobierno" (CS, III.5).

El gobierno es un nudo, o el nudo está en el gobierno, pues.

Y así, aun no tomando en cuenta lo que no nos ha hecho falta y por

eso mismo no mencionamos hasta ahora, a saber, el problema *práctico* (paralelo, por eso, a la línea primera y más básica de argumentación seguida aquí) de que "No se puede imaginar que el pueblo permanezca continuamente reunido en asamblea para vacar los asuntos públicos"⁵, de lo que "fácilmente se ve que no podría establecer para esto delegaciones sin que cambie la forma de administración" (CS, III.4), de todos modos nos hemos topado con dos problemas insalvables, de esos que no dependen, como quizás dependan los prácticos, de los desarrollos históricos; problemas que no permiten optimismos a futuro, porque están en la naturaleza de las cosas, que diría Rousseau. Concatenados, esos dos problemas hacen un problema único, insoluble.

Si la complicación inicial es que a cada acto de gobierno la ley general debe ser "aplicada" (y esto en primer término es "interpretada") por los gobernantes, y para ello, en una larga serie de casos, se precisarán luces especiales y experiencia, etc., amén de probidad y demás, de donde conviene elegir y no sortear a los gobernantes, la segunda será que, como bien sabe Rousseau, porque en verdad nada le ha escapado, un gobierno "para responder al fin para que... fue instituido", "supone asambleas, consejos, un poder de deliberación, de resolver, derechos" y demás (CS, III.1. Subrayado añadido). Hemos llegado, no queriéndolo, antes rechazándolo a rajatabla, pero de todos modos, al gobierno *representativo*. ¿O esto, empecinamiento en la voluntad y en las palabras aparte, énfasis y silencios también aparte, no es un gobierno representativo?

No por nada, pero de buenas a primeras y también sorprendentemente, allá por la segunda mitad del capítulo 15 del libro III Rousseau estampa esta afirmación que va tanto precedida cuanto seguida por descalificaciones de la representación y digresiones varias: "Como la ley no es más que la declaración de la voluntad general, es claro que, en el poder legislativo, *el pueblo no puede ser representado; pero puede y debe serlo en el ejecutivo*, que no es sino la fuerza aplicada a la ley" (subrayado añadido). Desde luego, a estas alturas ya ha podido inferirse, contra todo, que el poder ejecutivo no es sólo "la fuerza aplicada a

5. De todos modos (a diferencia de lo que había opinado en escritos anteriores, v.gr. su artículo sobre la voz "Economía política" en la *Enciclopedia*) Rousseau cree posible que el pueblo pueda ser reunido frecuentemente, no obstante sus números, y reunirse cada tanto de manera regular o prefijada. (CS, IV.12 y 13). Esto, sin embargo, vale según Rousseau mismo para los estados territorial y demográficamente pequeños y compactos, únicos en que podría pensarse en establecer una forma democrática de gobierno; y no deja de tropezar con los mismos problemas que hemos tratado, tal vez algo reducidos.

la ley". Mientras la congruencia de lo más explícito y lo más enfatizado quiere salvarse, el gobierno representativo se ha abierto paso. También lo ha hecho la propia expresión. Ahora resulta que ese que sólo era ministro, mero agente, es y debe ser *representante*.

Los *sequitur* del discurso están dispersos, apartados de la línea a toda vista fundamental del *Contrato*, no están puestos en vinculación con ella para redefinirla claramente ni siquiera cuando aparecen, desdibujados, murmullos al lado de los clamores, como una especie de cuestión pendiente y abierta que sin embargo ya ha liquidado todo a su sola emergencia. Los *sequitur* no se pueden torcer, no callan ni callados, lo que ni siquiera es demasiado el caso.

En suma, una *democracia pura* no es posible tal cual *ni directamente* (vía un gobierno democrático, de muchos o la mayoría, que responda a la soberanía popular y ejecute la voluntad general)⁶ *ni tampoco indirectamente* (vía un gobierno de uno o de una minoría que igualmente responda a la soberanía popular y ejecute la voluntad general). Sencillamente, para decirlo en las palabras del propio Rousseau, *hacen falta poderes que resuelvan y deliberen y constituyan consejos y tengan derechos: la democracia posible tiene la forma del gobierno representativo, inevitablemente*. Así termina por decirse. Y ya se sabe lo que Rousseau pensaba y tan explícitamente expuso, en el mismo capítulo, sobre el gobierno representativo; de cómo lo hallaba incompatible con el principio de la soberanía popular, temible para una democracia en tanto (de algún modo, pero realmente) autogobierno del pueblo; y por qué. Pero quizás valga la pena recordarlo: habrá oportunidad de hacerlo en la próxima sección.

Entre tanto, la cuestión es que, hablando ahora con términos más en boga, aunque menos exactos que los de Rousseau, la "democracia directa" contiene ya *in nuce* el gobierno representativo, que es algo bien distinto de aquélla y hasta, en cierto sentido, opuesto. Lo mismo que cualquier otro y todo régimen, ella *pasa por el gobierno*, en este caso el gobierno representativo. Además y en cualquier caso, como también sabía Rousseau, "Propiamente hablando, no hay gobierno simple" (CS, III.7). Pero este es un tema para desarrollar, lo que también se hará por separado.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

6. En sí misma, además, la verdadera democracia no sería "más que un gobierno sin gobierno" (CS, III.4). Pero esto es "insuficiente" así como es "peligroso" (*ibid.*).

SIGNIFICADO, REFERENCIA E INCONMENSURABILIDAD

Rodolfo Gaeta

La creencia de que las teorías científicas frecuentemente resultan ser inconmensurables es uno de los principales postulados de los filósofos que con pesar, o más probablemente con cierto perverso deleite, pretenden poner en duda la racionalidad de la investigación científica. Aunque a menudo estos filósofos tratan de eludir la asunción de un irracionalismo declarado, una vez que se han convencido de que las teorías científicas son mutuamente incomparables, no les queda mucho espacio para justificar la racionalidad de la preferencia de un científico por una teoría u otra.

Pero la tesis de la inconmensurabilidad de las teorías científicas (que en adelante abreviaré con la sigla TI) ha sido sometida a diversas críticas. En este trabajo me centraré en las objeciones formuladas por Newton-Smith en el capítulo 7 de su obra *La racionalidad de la ciencia*,¹ y aunque no es mi intención suscribir la TI, señalaré algunas objeciones a la estrategia adoptada por este autor en el marco de una vigorosa defensa de la racionalidad de la actividad científica.

Newton-Smith señala, en primer lugar, que si la TI se interpreta en su sentido literal, no es más que una versión empobrecida del escepticismo clásico, y en tal medida no es digna de atención, por cuanto queda clausurada toda posibilidad de esgrimir razones en favor de creencia alguna. Duda, incluso, de la inteligibilidad de la TI, porque sus sostenedores suponen también que los científicos están obligados a sostener una teoría y rechazar las otras; pero si las teorías fueran efectivamente incomparables, no habría por qué elegir una de ellas, ya que podrían aceptarse todas. Quien sostenga consistentemente que son incomparables no puede aducir que las teorías son incompatibles, puesto que la incompatibilidad exige comparación.

1. W. H. Newton-Smith, *La racionalidad de la ciencia*, Barcelona, Paidós, 1987.

De todos modos, y pese a estas objeciones elementales, la TI ha adquirido suficiente complejidad y requiere, por ende, una consideración más detallada. Newton-Smith reconstruye los argumentos en los que se funda la TI distinguiendo tres posibles fuentes de inconmensurabilidad. La primera es la inconmensurabilidad resultante de la *variación de valor*: surge de las diferencias de los científicos en su valoración de las cualidades de las teorías en aspectos tales como la simplicidad, la precisión, etc. La segunda es la inconmensurabilidad motivada por la *variación radical de patrón*, es decir, la inexistencia de patrones comunes de comparación. La tercera fuente de inconmensurabilidad se origina en la variación radical del significado de los términos científicos y éste es el aspecto del que he de ocuparme.

Newton-Smith distingue tres grados de variación del significado. En el primer grado, el cambio de significado depende de las alteraciones que se produzcan en los postulados de significación ligados a una teoría científica. Si las modificaciones no afectan los postulados de significación, los términos teóricos no cambian propiamente de significado, de manera que este tipo de cambio no produce la inconmensurabilidad de las teorías. Claro está que aquí se admite una distinción entre hipótesis teóricas en sentido estricto, por un lado, y postulados de significación, por el otro. Si se rechaza esta distinción, y se sigue manteniendo, por otra parte, la diferenciación entre términos teóricos y términos observacionales, puede observarse el segundo grado de variación del significado. En este caso, los significados de todos los términos teóricos se ven alterados con la modificación de cualquier hipótesis de la teoría; pero el significado de los términos observacionales permanece constante. En consecuencia, subsiste la posibilidad de comparar las teorías, a través de su vocabulario observacional compartido. En estos dos primeros grados de la variación de significado la TI no encuentra, pues, terreno fértil. No tiene mayores consecuencias.

Pero, si además de rechazar la diferencia entre hipótesis teóricas y postulados de significación se niega la distinción entre términos teóricos y términos observacionales, se puede alcanzar el tercer grado de variación de significado —la variación radical— al cual corresponde la tesis de que todo cambio de teoría entraña un cambio en el significado de todos los términos que figuran en ella, porque el significado de cada uno de los términos está determinado por el papel que juega en la teoría, por sus relaciones con todos los demás términos. Eliminada la neutralidad del lenguaje observacional, dos teorías no pueden llegar nunca a ser incompatibles: en todo caso, hablan de cosas diferentes. Y en

consecuencia, no hay lugar a una verdadera elección racional entre ellas.

Sin embargo, los que suscriben la tesis de la variación radical del significado no pretenden aplicarla indiscriminadamente. Para Kuhn la variación radical del significado opera cuando las teorías se inscriben en paradigmas diferentes. Feyerabend opina que tiene lugar cuando se ha producido la suspensión de los principios universales. Esta moderación sería reconfortante, si no fuera porque —como apunta Newton-Smith— ni Kuhn ni Feyerabend alcanzan a precisar suficientemente las condiciones que implican una variación radical del significado.

De todos modos, Newton-Smith estima de crucial importancia dar una respuesta a la tesis de la variación radical del significado. Su estrategia consiste en apuntar a un aspecto habitualmente descuidado en estas discusiones: el de la relación entre el significado y la referencia. Los defensores de la TI presuponen, en general, la idea de que la referencia de los términos está determinada por su significado. De ahí que a los términos que figuran en teorías diferentes se les atribuyan referentes distintos, de modo que no pueden ser genuinamente incompatibles. Así, por ejemplo, si la teoría newtoniana afirma que la masa es invariable y en la física relativista la masa no es invariable, estamos en presencia de un equívoco en cuanto al uso del término "masa" y no ante una auténtica contradicción. En contrapartida, tampoco puede haber coincidencias que hagan posible la continuidad general de una disciplina científica. Nuestras actuales creencias acerca de la estructura atómica, por ejemplo, son diferentes de las sostenidas por Thomson y Bohr, y en consecuencia debemos concluir que ellos no se referían a nada cuando hablaban del electrón, y lo mismo valdrá para nuestras teorías actuales cuando den paso a sus sucesoras. De este modo queda frustrada la aspiración de quienes creen que la ciencia puede ir aproximándose a la verdad, como sostiene la teoría de la verosimilitud.

Newton-Smith intenta resguardar la tesis de la verosimilitud adoptando, con ciertas modificaciones, la teoría semántica de Putnam. Según esta concepción, lo que enlaza las sucesivas teorías científicas a través de los cambios que sufren las hipótesis es la persistencia de la referencia, que es independiente de las alteraciones que puedan afectar a los conceptos teóricos. Así, por ejemplo, el referente del término "carga eléctrica" es la magnitud causalmente responsable de los efectos pertinentes. La identidad del referente se mantiene en virtud de que se alude a su naturaleza, aunque ésta queda en cierto modo indeterminada. La carga eléctrica es la causa de ciertos fenómenos en el mundo real, y una

magnitud se identifica con ella en cualquier mundo posible si y sólo si comparte su naturaleza con la magnitud que en el mundo real es la causa del fenómeno en cuestión.

Una interesante consecuencia de estas ideas es la aparición de enunciados necesarios *a posteriori*. Si la carga eléctrica obedece a cierta ley característica, ello deberá ocurrir en cualquier mundo posible en el cual existan cargas eléctricas, de manera que la ley correspondiente no es contingente; pero tampoco es analítica, porque el descubrimiento sólo puede provenir de la investigación empírica.

En la versión de Newton-Smith esta teoría semántica se compromete explícitamente con una postura realista, en cuanto sostiene que los conceptos teóricos son expresiones denotativas, cuya denotación es justamente la entidad que en el mundo real y en cualquier mundo posible es la causa de ciertos fenómenos (éste es el motivo por el cual Newton-Smith llama "causal" a su teoría, en un sentido distinto al de Putnam, quien alude a una cadena causal en la transmisión del uso de un término por parte de los hablantes). Tal compromiso se presenta, obviamente, como incompatible con el instrumentalismo o incluso con una actitud neutral respecto del *status* ontológico de las entidades teóricas.

Por mi parte, creo que este intento de justificar el realismo es pasible de algunas objeciones, que resumiré a continuación.

1) La teoría de la referencia de Putnam y Newton-Smith es muy semejante a la sostenida por otros autores, en especial por S. Kripke, aunque Newton-Smith no los cita. La coincidencia fundamental de estas teorías radica en la creencia de que el lenguaje cuenta con expresiones que actúan como designadores rígidos, entre los cuales se encuentran los nombres propios, los pronombres, algunas descripciones y también los nombres de clases naturales, tales como "agua", "tigre", "calor", etc. Ahora bien, Kripke caracteriza los designadores rígidos como aquellos que designan el mismo referente en todos los mundos posibles en los cuales tal referente existe. Esta caracterización, que puede aplicarse, me parece, a los ejemplos presentados por Putnam y Newton-Smith, abre la posibilidad de que un designador rígido funcione como tal —es decir, conserve siempre la misma referencia— aun cuando su referente no exista en el mundo real. Después de todo, el mundo real es uno de los mundos posibles; y expresiones tales como "Sherlock Holmes" o "flogisto" se comportan tan rígidamente como "Nixon" o "carga eléctrica", por más que Sherlock Holmes y el flogisto no existan en el mundo real. Si esta observación es correcta, el científico

o, mejor dicho, el filósofo no necesita optar entre el inconmensurabilismo de Kuhn y Feyerabend y el crudo realismo que propone Newton-Smith. Existen otras alternativas. Si se adopta el recurso de los mundos posibles —aunque más no sea que de una manera metafórica— se puede sortear el compromiso con la existencia real de las entidades teóricas. Newton-Smith ilustra la posición instrumentalista con el siguiente texto de Mach:²

"La teoría atómica desempeña en física un papel similar al que desempeñan en matemáticas ciertos conceptos auxiliares; es un modelo matemático para facilitar la reproducción de los hechos."

Me pregunto qué diferencia hay entre los modelos matemáticos y los mundos posibles de los que se vale la nueva teoría de la referencia. En cuanto al tema que nos ocupa, me parece que ninguna, lo cual me permite concluir que, en contra del dilema que plantea Newton-Smith, el rechazo de la TI podría ser compatible con el instrumentalismo, o por lo menos con una actitud neutral respecto de la existencia real de las entidades teóricas.

2) Otro punto débil de la argumentación de Newton-Smith es la defensa que asume de las ideas de Putnam contra las objeciones que se le han formulado a raíz de que la teoría de Putnam se compromete con las necesidades *de re*. Newton-Smith trata de reducir las modalidades *de re* a las modalidades *de dicto*. Sostiene, en efecto, que en última instancia somos nosotros quienes imponemos conexiones necesarias en el mundo. Que el agua sea necesariamente H_2O , por ejemplo, responde a esa imposición pues "La necesidad es *de dicto* en tanto refleja exclusivamente nuestro modo de hablar, dada nuestra creencia de que el agua es H_2O " (o.c., pp. 188-9). El argumento parece incurrir en una petición de principio, porque confunde lo que sería la necesidad presente en un hecho —que el agua es H_2O — con el enunciado que describe ese hecho, es decir, ignora precisamente la distinción entre necesidad *de re* y necesidad *de dicto*. Kripke ha resucitado la antigua distinción aduciendo que la necesidad pertenece primariamente al plano de la realidad, al plano metafísico, el cual es independiente del lenguaje: si el agua es H_2O , lo sería aun cuando no hubiese existido lenguaje alguno que lo

2. E. Mach, *The Science of Mechanics*, La Salle, Illinois, Open Court, 1960, p. 589 (reproducido por Newton-Smith, o.c., p. 192).

expresara. No pretendo abogar en defensa de las modalidades *de re*, que han sido cuestionadas desde distintos ángulos, pero de todos modos el razonamiento de Newton-Smith me parece insatisfactorio.

3) Newton-Smith asume también otro compromiso riesgoso al diferenciar entre las manifestaciones fenoménicas asociadas a ciertos conceptos y lo que denomina "la naturaleza común" que deben compartir las cosas a las que se aplican los conceptos. Esta distinción evoca inmediatamente el esencialismo. Y algunos exponentes de la nueva teoría de la referencia lo asumen, efectivamente, sin ruborizarse, dispuestos a soportar las críticas de los empiristas impiadosos. Quine critica fundamentalmente la lógica modal cuantificada, en cuyo seno anidan las necesidades *de re*, por su contaminación con la metafísica esencialista. Sin embargo, otros autores, como Salmon³, tratan de mostrar que el esencialismo es un agregado a la teoría de la referencia; o, por lo menos, que hay diversos grados de esencialismo, algunos metafísicamente más inocentes que otros.

Newton-Smith pasa por alto todas estas dificultades, con lo cual su defensa de una actitud racionalista en la actividad científica se resiente, en la medida en que deja la impresión de que el modo de evitar las desagradables consecuencias de la TI obliga a asumir ciertos compromisos filosóficos que probablemente muchos enemigos de la TI también rechazarían.

Universidad Nacional de Buenos Aires
Universidad Nacional de La Plata

3. N. Salmon, "How Not to derive essentialism from the theory of reference", *Journal of Philosophy*, LXXVI (1979) pp 803-25.

CONCURSO BERNARDO A. HOUSSAY

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

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

Los trabajos deberán ajustarse a los siguientes requisitos: estar escritos en español o en portugués; no exceder de doce mil palabras, incluidas las notas; estar redactados en forma de artículos; firmarse con seudónimo y en sobre aparte cerrado ha de figurar la identidad y el domicilio del concursante así como la constancia de que es menor de treinta y cinco años y nativo de Latinoamérica o de la Península Ibérica. El plazo para la recepción de los trabajos vence el 31 de julio de 1990. Los trabajos deben enviarse a RLF, Casilla de Correo 5379, (1000) Buenos Aires, Argentina. El jurado estará constituido por Rafael Braun, Osvaldo Guariglia, Ezequiel de Olaso y Mario Presas, miembros del Comité de Redacción de la RLF.

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

ESTUDIO CRITICO

PERFIL DE HECTOR-NERI CASTAÑEDA

Tomis Kapitan

I. Introducción

El libro que nos ocupa, el sexto que edita Reidel en la serie *Perfiles* dedicada a filósofos y lógicos contemporáneos, es un aporte bienvenido y oportuno. Héctor-Neri Castañeda, quien es bien conocido por su trabajo en referencia indexical y razón práctica, no siempre ha sido reconocido igualmente por haber desarrollado también una perspectiva sistemática en una gran gama de problemas filosóficos. Esto se ha debido en parte, a su defensa de posiciones filosóficas fuera de moda, su oposición a reducciones de tipo nominalista, y a su prosa densa y algunas veces difícil de seguir. A pesar de todo ello, la atención reciente a su obra, de la cual este volumen es un ejemplo más, nos indica que estas barreras pueden estar ya desvaneciéndose y que la tendencia a no apreciar su obra puede estar cambiando.¹

El libro sigue el mismo formato que los otros volúmenes de la serie. Se inicia con una larga autobiografía, que se concentra en el desarrollo intelectual de Castañeda, seguida por una serie de ensayos críticos escritos por otros filósofos contemporáneos junto con las respuestas del propio Castañeda a cada uno de ellos. La autobiografía se divide en dos partes tituladas respectivamente 'De Ré' y 'De Dicto'. La primera parte contiene un interesante relato de las experiencias del joven filósofo en Guatemala, su país natal, Costa Rica, los Estados Unidos e Inglaterra. Es de particular interés la descripción de su "crisis existencial" al regresar a una Guatemala políticamente transformada por un golpe de estado

1. Véase Tomberlin (1983), Pape (1982), Jacobi and Pape (Por aparecer) y Castañeda (Por aparecer).

apoyado por la CIA, en 1954 (48-52 — todas las referencias a páginas son relativas a este libro). Castañeda describe los términos en que tuvo que enfrentar el dilema: o bien ser guatemalteco, o ser filósofo. Su decisión por la filosofía de alguna manera fue anticipada doce años antes durante una conversación con un militante marxista, cuando éste falló en disuadirlo de llevar a cabo su carrera como filósofo, insistiéndole que en vez de ello, debería seguir una vida de liderazgo político. En este momento uno se pregunta si esta alternativa es realmente exclusiva; de alguna manera perturba enterarse de que la ganancia para la filosofía en los Estados Unidos fue, al mismo tiempo, una pérdida para infortunada Guatemala. La parte *De Re* concluye con una viva descripción del período en que Castañeda ocupó la posición de Decano para asuntos de estudiantes de origen latino, en la Universidad de Indiana. Este episodio claramente hará recordar al lector el tema platónico de que un gobernante-filósofo tiene pocas posibilidades de encontrar una respuesta entusiasta entre los miembros de una comunidad que no esté organizada idealmente.

La parte *De Dicto* es un resumen de sus preocupaciones filosóficas que se divide, primero en una breve descripción cronológica de su desarrollo filosófico, seguida por una caracterización más larga de los problemas, ideas y puntos de vista que lo han ocupado. Esta parte contiene un buen resumen de algunos de los mayores logros filosóficos de Castañeda, con énfasis en problemas de referencia indexical, pero carece de una versión concisa sobre sus contribuciones más importantes a la metafísica. En particular, la Teoría de las Guisas sólo se discute brevemente, aunque aquellos que la conocen pueden percibir su presencia en todas partes, bajo la superficie del texto. Por lo demás, también se dedica muy poco espacio a su teoría sobre la razón práctica, cuya originalidad está más allá de toda discusión. Por lo que respecta a su estudio de los sistemas normativos y la moralidad, no se dice casi nada. Esta parte *De Dicto* está claramente escrita, pero no tiene los argumentos y detalles típicos de un ensayo que defiende una tesis inicial. Esta observación no pretende ser una crítica a Castañeda ya que obviamente esta es una prerrogativa de un autor al que se le dedica un volumen en su honor. El lector que busque una justificación rigurosa, deberá recorrer pacientemente el gran número de escritos en los que las teorías de Castañeda han ido tomando forma.

Por lo que toca a los estudios críticos en este volumen, como Castañeda mismo lo señala en sus respuestas, *todos ellos tienen un alto nivel de calidad como guías en la exposición de sus principales ideas.*

Desde este punto de vista la selección llevada a cabo por el editor del volumen merece justo reconocimiento. En particular encontramos que el artículo "La filosofía del lenguaje de Castañeda" por Esa Saarinen, cuyo tema es la indexicalidad, y "La teoría de la moralidad de Castañeda" por Bruce Aune son especialmente valiosos. Entre los otros ensayos, los escritos por Jay Rosenberg, David Woodruff Smith y Jeffrey Sicha tratan diversos aspectos de la metafísica de Castañeda. Por otro lado, los artículos de Frank McGuinness y James E. Tomberlin enfocan temas de la razón práctica y la lógica deóntica respectivamente; por su parte, David Wong se ocupa del significado y la verdad deónticos. Por último, Steven Boer y William Lycan se abocan a la epistemología desarrollada por Castañeda. Cada uno de los ensayos anteriores presenta preguntas de importancia y puntos que requieren por parte de Castañeda más detalle y elaboración, pero el último ensayo mencionado es el más importante desde el punto de vista crítico. Aparte de esto, el volumen que nos ocupa no se compara en valor crítico con el volumen anterior dedicado a Castañeda y también editado por Tomberlin, cuyas discusiones dieron origen a varias modificaciones en las teorías de Castañeda.²

II. El globo y el prefijo trascendental

La parte *De Dicto*, como ya mencionamos, contiene una parte sobre el desarrollo intelectual de Castañeda además de una visión unitaria de sus posiciones filosóficas. Esta última presentación, cuyo título es "El yo, el pensamiento y la realidad" (91-133), comienza con una sinopsis de la posición de Castañeda sobre el argumento del lenguaje privado y su relación con el escepticismo. Castañeda concede que si el filósofo está en la búsqueda de la certeza absoluta, por lo menos con respecto al conocimiento empírico, entonces "el escepticismo radical siempre gana" (92). La respuesta adecuada consiste en evitar el supuesto de que el mundo que uno encuentra en la experiencia tiene una realidad independiente de la mente, y en su lugar se debe enfocar la reflexión filosófica desde la perspectiva del idealismo trascendental, o lo que Castañeda prefiere llamar internalismo metafísico (93). Bajo este punto de vista no se pone en duda mi propia existencia, ni el que efectivamente

2. Véase Tomberlin (1983). Las respuestas de Castañeda a los ensayos de John Perry, Alvin Plantinga, Romane Clark, Michael Bratman, y la correspondencia con Robert M. Adams son especialmente valiosas.

tenga las experiencias que de hecho tengo. La aseveración de que lo que experimento es "realmente real" debe evitarse (99). Desde la perspectiva del "realismo interno", Castañeda reitera su preocupación por describir el mundo desde el interior de la experiencia, especialmente a través de la reflexión sobre nuestro lenguaje descriptivo. Su kantismo, de honda raíces, se revela aquí y pocos pensadores de la escena Anglo-americana contemporánea exhiben tanto apego a esta tradición como él.

No obstante lo anterior, pronto emerge también un tinte de realismo trascendental en Castañeda. Debido a Descartes, la duda escéptica es confinada a los contenidos del creer —a la totalidad de las creencias de uno mismo, a las que Castañeda denomina *El Globo*— pero el "yo pienso" emerge ileso de ella. Por lo tanto, con ambos, *el yo* y *el pensar*, encontramos una "base metafísica" (100). Mientras que *El Globo* mismo podría ser ilusorio, o simplemente una ficción metafísica, el que yo existo al pensar *El Globo*, no es una ilusión. Esta última doctrina constituye el "realismo trascendental mínimo". De acuerdo a ella, los elementos del prefijo trascendental, es decir los componentes del *yo pienso* —posteriormente el prefijo completo, *yo pienso aquí ahora*— son trascendentalmente reales. Por otra parte, los contenidos de *El Globo* pueden no ser reales *más allá* de mi pensamiento. El compromiso con el realismo se incrementa con un avance del realismo trascendental "mínimo" al "modesto", de acuerdo con el cual las creencias que forman parte del *Globo*, en especial aquellas consideradas como verídicas (103)³, tienen una "dimensión trascendental" que apunta hacia una realidad trascendente nouménica. *El Globo* es "jerárquico" en el sentido en que éste tiene diferentes estratos de la realidad que incluyen no sólo un mundo de objetos ordinarios, y el mundo de las ciencias naturales, sino además el mundo de las ficciones e ilusiones (101). A pesar de esto, los objetos que constituyen cualquiera de estos estratos podrían ser trascendentalmente irreales, es decir, en este caso ello no logran apuntar a la realidad nouménica con exactitud.

Ningún elemento dentro del *Globo* apunta más directamente a una

3. Castañeda sigue a Kant en el uso de 'trascendente' y 'trascendental'. Véase Kant, *Crítica de la Razón Pura* A12/B25 y A296/B352, en donde lo que es trascendental concierne a las condiciones del conocimiento, mientras que lo que es trascendente es lo que está más allá de los límites de la experiencia posible. Para Castañeda, el prefijo trascendental ampliado es una presuposición del *Globo*, es decir, el fundamento de su posibilidad.

realidad trascendente que los referentes de las expresiones indexicales pertenecientes a la primera persona. Cada uno de estos diferentes *yoes* tiene un carácter trascendental en sí mismo, si uno acepta que ellos en cierto sentido son lo mismo: como siendo a la vez los *yoes* pensantes del prefijo trascendental y el *yo* trascendental (105-8). Pero ¿cuál es la naturaleza de estos *yoes*, ya sea en el *Globo*, ya sea en el prefijo? y ¿cuál es la relación de semejanza que vincula a las dos clases? Estas preguntas nos llevan al fondo de la metafísica fenomenológica de Castañeda y por lo tanto requieren una investigación más completa de sus contribuciones a la ontología y la filosofía del lenguaje.

III. Referencia indexical

Las expresiones indexicales se hallan en el ápice del encuentro entre un sujeto pensante y el mundo; toda percepción, referencia y pensamiento práctico depende, en última instancia, de episodios del pensamiento indexical (117-127). Por lo tanto, el fenómeno de la indexicalidad emerge como uno de los elementos más importantes en el programa filosófico de Castañeda. Es crucial entender que quien piensa en un objeto, lo hace a través de atributos y que el pensar mismo es indexical. Por lo tanto, la indexicalidad de las expresiones lingüísticas está basada en la indexicalidad del pensar. El fenómeno de la referencia por medio de expresiones indexicales es una experiencia referencial, en la cual cada referencia indexical tiene la función "ejecutiva" de *localizar* objetos en la experiencia (111). En tanto que esta función de localizar es de naturaleza espacio-temporal, pertenece claramente a expresiones indexicales como 'aquí', 'allí', 'entonces', 'ahora', etc., y sólo resulta un poco menos obvia para expresiones 'yo', 'tú', 'eso', 'esto', y otras semejantes. En este momento es pertinente recordar que Castañeda no mantiene que el localizar sea siempre espacio-temporal, y más aún, admite casos en que la referencia indexical puede tener entidades abstractas como referentes. Los demostrativos para Castañeda nunca son meras etiquetas para sus referentes, sino que presentan los referentes a través de la mediación de los atributos que los identifican. En este punto es importante notar que el artículo de Saarinen —por otra parte informativo— no enfatiza suficientemente que estos atributos son ellos mismos indexicales. El pensar se lleva a cabo en términos de "estos", 'esos', 'yo', 'ustedes', etc. Esto quiere decir que no sólo los objetos así caracterizados están "frente a la mente" (la consciencia), sino que además son pensa-

dos como objetos en y de la experiencia.⁴ Por otra parte, Saarinen señala oportunamente que esta forma de concebir la referencia indexical es esencialmente perspectivista y más aún *subjetivista*. Saarinen también compara oportunamente la obra de Castañeda con la de Husserl y la de Sartre.

La noción de referencia hacia los objetos en el campo de la consciencia determina que Castañeda distinga entre la semántica del *pensamiento* y la semántica *doxástica* —una distinción que él sólo ha enfatizado últimamente en estos términos.⁵ El lenguaje entre otras cosas, es un medio para el pensamiento; y por lo tanto, un problema semántico de importancia mayor concierne aquello que el lenguaje provee a la presentación inmediata de la consciencia. Este es el problema al que se aboca la semántica del pensamiento. Por otro lado, el lenguaje también codifica nuestras creencias sobre objetos ordinarios en el mundo. Por lo tanto, el lenguaje contiene referencias a objetos que ocupan una posición en nuestra red de *creencias* sobre el mundo; éstos son los referentes doxásticos, a pesar de que ellos mismos pueden no ser los referentes inmediatos del pensar. Por consiguiente también es necesario considerar la semántica *doxástica*.

Mientras que cada caso de referencia indexical siempre es hecha por el hablante (130), los demás sólo pueden atribuir este tipo de referencia a otros, a través de cuasi-indicadores. Saarinen explica adecuadamente esta diferencia; así como, la tesis debida a Castañeda, sobre la no eliminación de los cuasi-indicadores. Esta última tesis es en realidad complementaria de la otra tesis que postula la irreducibilidad de la referencia indexical, especialmente en el caso de la referencia que se lleva a cabo en primera persona, en donde la referencia a uno mismo *como* uno mismo, no puede llevarse a cabo a través de alguna forma perteneciente a la tercera persona (195-6). La importancia de esta última tesis no ha sido suficientemente apreciada hasta la fecha. Si ella es correcta, constituye un obstáculo para toda la teoría filosófica que proponga alguna forma de eliminar el fenómeno de la indexicalidad.

4. Esto se enfatiza en Castañeda (1977b) y (1981). Saarinen cita un pasaje importante de la última obra: "... todos los indicadores denotan en actos del habla actual, objetos que se presentan en alguna experiencia, o que están involucrados de manera especial *en una experiencia*. Por ejemplo, 'ahora' no sólo denota un intervalo de tiempo, sino un intervalo de tiempo presente en la experiencia" (pp. 284-5).

5. Véase, por ejemplo, Castañeda (1985/1986), *passim*, además de la parte *De Dicto* del texto.

Entre las teorías que incluyen este proyecto se encuentran la lógica epistémica de Hintikka —como Saarinen lo menciona (106)— la teoría de Kaplan sobre la indexicalidad como referencia directa (116-117, 207-210) y tal vez algunas de la tesis que se mantienen en la así llamada versión "fuerte" de la Inteligencia Artificial.⁶

Por otra parte, Saarinen descuida en su artículo la función referencial de los cuasi-indicadores. Castañeda mismo ha llegado a reconocer esta función en los últimos años.⁷ Por ejemplo, en

(a) El Director de *Alma* cree que él mismo es sabio.

El cuasi-indicador 'él mismo' adquiere el referente de su antecedente, debido a que no es posible atribuir una referencia a otra persona sin que nosotros mismos hagamos una referencia que coincida con la de la atribución. Esto es, cuando nosotros usamos "él mismo" estamos representado al Director de *Alma* como un ente auto-consciente, pero no de una manera indexical, ni tampoco de la manera como nosotros lo representamos inicialmente. Por otro lado, obviamente ésta no es la manera como el Director piensa de sí mismo. Más bien, él piensa de sí mismo en una manera que genéricamente puede caracterizarse como 'siendo consciente de sí mismo como un yo'. Claramente nosotros no podemos pensar la parte que se expresa a través del 'uno mismo', ya que ella viene desde una perspectiva distinta a la nuestra. Por lo tanto, resulta engañoso decir que (a) revela exactamente la proposición que el Director de *Alma* creería si esta proposición fuese verdadera; es decir, resulta engañoso pensar que (a) es "proposicionalmente transparente".⁸ Aunque el obtener transparencia proposicional *no* forma parte de la atribución, no obstante podemos caracterizarla apelando a la noción de modo de presentación. Es posible saber la *manera* bajo la cual el Director piensa de sí mismo, sin que nosotros mismos pensemos sobre él exactamente de la misma forma. Por consiguiente, Castañeda rechaza correctamente la idea de que (a) tiene la forma,

(b) *x* cree que *x* es sabio.

Ya que éste, no sólo omite la manera de presentarse dada por 'él mismo', sino que puede además atribuir falsamente al agente un modo

6. Baker (1981) ha hecho uso de la tesis de la irreducibilidad para cuestionar el intento de modelar el pensamiento humano según computadoras.

7. Véase, por ejemplo, Tomberlin ed. (1983), p. 301, donde la respuesta de Castañeda a R. M. Adams presupone el carácter referencial del cuasi-indicador, aunque por supuesto, esto no es en sí mismo una expresión indexical.

8. La terminología de 'proposicionalmente transparente' y otras expresiones relacionadas se introduce en Castañeda (1977a) y Castañeda (1980).

de presentarse que él mismo no usa, por ejemplo, como siendo el Director de *Alma*. Sin embargo, el hablante se refiere al Director a través de cuasi-indicador, y por consiguiente 'y' siendo una variable no restringida, (a) tiene la forma,

(c) x cree que y es sabio.

Sin embargo, esta versión no es suficiente.⁹ Lo que se atribuye a x se puede revelar con mayor exactitud restringiendo la variable bajo el alcance de 'cree'. Para ello, admitamos que 'EGO' representa la clase genérica de *ser un yo* y que 'EGO-z' representa una especie de esta clase, la cual sólo z puede ejemplificar. Con respecto a asuntos de notación adoptaremos paréntesis rectangulares bajo el alcance de 'cree' para separar claramente el modo de presentación de quien usa la oración, del modo de presentación propio del agente al que se le atribuye la creencia. Por lo tanto, la variable restringida 'y(EGO-[x])' tiene como valores todos y sólo aquellos agentes que son conscientes de ellos mismos *en tanto que egos*. De ello se desprende que una *forma* más exacta de formular (a) parece ser,

(d) x cree que y(EGO-[x]) es sabio.

La irreducibilidad del cuasi-indicador, junto con la de las expresiones indexicales en general, se debe al hecho de que el reemplazo del modo de presentación indexical por un modo no indexical da por resultado una proposición diferente de la original. El modo de presentación indexical es un concepto particular correspondiente a un yo, que sólo el Director de *Alma* puede pensar. Por lo tanto, este concepto es un componente de su proposición en primera persona.

(e) Yo soy sabio.

Pero la proposición que *él* expresa por medio de (e) no es algo que nosotros podamos aprehender. En el mejor de los casos, nosotros sólo podemos aprehender algunas de sus formas; por ejemplo, (d) misma.

Saarinen sugiere que 'él mismo' y 'ella misma' tienen un papel privilegiado entre los cuasi-indicadores (200-202). Esta observación resulta menos obvia. Sus consideraciones para apoyar esta sugerencia siguen el siguiente tenor. El señala correctamente que palabras como 'entonces' y 'allí' pueden usarse tanto como indicadores, o como cuasi-indicadores, cuando ellas aparecen bajo el alcance de un verbo que exprese una actitud proposicional. Una prueba de ello lo constituye la

9. En Castañeda (1976), capítulo 3, hay un reconocimiento preciso de la pluralidad de formas que una sola proposición puede tener. Algunas de estas ideas se desarrollan en Kapitan (1984b).

lectura ambigua de la oración,

(f) A las 5 de la tarde, en el parque, Margarita pensó que entonces ella misma encontraría a Carlos allí.

Saarinen argumenta que debido a que 'ella misma' sólo puede interpretarse como cuasi-indicador, los cuasi-indicadores correspondientes a la primera persona son más *fundamentales*, y por consecuencia, la consciencia de sí mismo es el modo más fundamental de consciencia indexical (203). Saarinen le reprocha a Castañeda el no haber enfatizado esto. En contra de ello, cabe observar que Saarinen en este punto avanza una tesis filosófica demasiado fuerte, apoyada en bases sintácticas demasiado débiles. Es de recordarse que los pronombres reflexivos tienen también un uso *enfático* y no hay ninguna prohibición para atribuir énfasis a otros por medio de una construcción oblicua del tipo.

(g) Mirándola moverse nerviosamente, María se preguntó si no fue Alicia misma quien robó el dinero.

Supongamos que ahora cambiamos el orden de 'Alicia' y la anáfora correlacionada, acaso con la intención de transmitir que la referencia de María a Alicia fue también indexical;

(i) Mirando a Alicia moverse nerviosamente María se preguntó si no fue ella misma quien robó el dinero.

Esta oración, a pesar de ser poco elegante, es gramaticalmente correcta. Sin embargo, nosotros mantenemos que 'ella misma' en (i) es tan ambigua como 'entonces' en (f). Por lo tanto, lo que Saarinen mantiene acerca del carácter especial de los cuasi-indicadores correspondientes a la primera persona, no está suficientemente argumentado.

IV. Guisas y proposiciones

La irreducibilidad de la referencia indexical requiere referentes indexicales que sean irreducibles. Concediendo que la referencia indexical es experiencia referencial, los referentes indexicales deben ser dados en la experiencia. Por lo tanto, ellos deben ser "aprehensibles por el pensamiento". Claramente tal aprehensión demanda finitud en el contenido y una consecuencia inmediata de ello es que los referentes indexicales no pueden ser objetos físicos de carácter masivo con sus diferentes partes físicas y poseyendo un número infinito de propiedades. Lo mismo se sigue para todo referente que sea pensable, aunque no sea indexical. En otras palabras, los referentes pensables deben ser manejables para la mente que los piensa; y por consiguiente éstos deben

ser adecuadamente fines. Es precisamente en este punto, donde el análisis que proporciona la teoría de las Guisas acerca de lo que es presentable al pensamiento muestra todos sus méritos. La teoría de las Guisas propone que hay diferentes guisas individuales que sirven de referentes pensables tanto para cada uso indexical de las expresiones 'yo', 'ahora', 'tú', etc., como para otros mecanismos lingüísticos para llevar a cabo referencias singulares.

El ensayo de Rosenberg proporciona una introducción completa a las tesis más importantes de la teoría de las Guisas. Este ensayo, si bien ofrece una serie de buenas preguntas, no desarrolla en realidad objeciones que Castañeda no pueda contestar. El lector de este ensayo se encontrará con una inesperada autobiografía intelectual (163-4), y quienes conocen la obra de Rosenberg podrán encontrar que la comparación entre ésta y las teorías de Castañeda es instructiva. Rosenberg pone especial atención en una de las fuentes de insatisfacción que uno puede tener con respecto a la teoría de las Guisas, a saber, que el operador "c" no está suficientemente explicado. Rosenberg está en lo correcto en llamarlo *concretizador* en vez de *individuador* (158); pero además, él expresa su sorpresa al hallar "c" aparentemente "redundante". Esta crítica es en cierta medida injusta, porque el problema aquí no es, como piensa Rosenberg, que el operador es "estructuralmente ocioso" (160). Todo lo contrario, este operador es crucial en la diferenciación de individuos concretos con respecto a conjuntos. Los individuos concretos se distinguen de estos últimos, tanto en sus condiciones de existencia, como en la posibilidad de ser elementos del orden causal (334-5). Por lo tanto, mientras el concretizador no *hace* alguna función —porque el operador no es un agente— es seguro que determina una diferencia. La pregunta pertinente aquí es, ¿cómo es que un individuo concreto es diferente de un conjunto de propiedades (esto es, de un individuo abstracto) en cuanto a estructura interna? ¿Qué es lo que el concretizador agrega al conjunto de propiedades que constituyen el núcleo de la guisa? Más aún, ¿cuál es la diferencia fenomenológica entre individuos concretos y aquellos que son abstractos? Si todos los individuos concretos fueran entidades espacio-temporales, se podría tener respuestas a estas preguntas, en términos de relaciones espacio temporales entre las propiedades constitutivas del núcleo de cada guisa. Desafortunadamente, ello no es posible, ya que Castañeda reconoce que hay individuos concretos que no existen. Debido a ello, aunque se entiendan parcialmente las diferencias entre individuos abstractos y concretos, la pregunta: ¿qué es para un conjunto de propiedades el estar

concretizado?, queda abierta.

El artículo de Smith se ocupa de otros problemas. Smith aduce que una falla importante en la teoría de las Guisas es el que no se toca el problema de cómo la mente aprehende los objetos físicos. Ello, nos dice Smith, tiene por resultado el que las consecuencias de la teoría contradicen nuestras experiencias (174). Si la referencia que se lleva a cabo en el pensamiento se limita a tener guisas como referentes, entonces no se puede explicar el pensamiento sobre objetos singulares *de re*, por ejemplo, el expresado en "Leibniz fue genial" (175). Por otra parte, Smith alega, también queda sin explicarse cómo es que la consciencia perceptual puede aprehender objetos físico que existen en el tiempo y el espacio (177). De esto, Smith concluye que Castañeda falla en explicar la intuición —en rigor "un dato fenomenológico"— de que la percepción aprehende los objetos físicos mismos (180), y sugiere que esta deficiencia tiene un doble origen. Por una parte la teoría de las Guisas rechaza la presencia de substratos individuales; y por otra parte, la tesis de Castañeda de que las propiedades son los contenidos primarios de la consciencia. Claramente el problema del concretizador está presente detrás de estas reflexiones: ¿qué es un individuo además de sus propiedades? ¿Cómo son unidas estas propiedades? y ¿qué es lo que se aprehende, además de las correspondientes propiedades, cuando se piensa en una guisa individual?

A pesar de estas consideraciones, la posición de Smith es vulnerable. En ninguna parte la teoría de las Guisas niega el anterior dato fenomenológico. De hecho la teoría se origina, entre otras motivaciones, como un intento de explicar exactamente este dato (341). En el espacio de pocas páginas (342-355), Castañeda explica cómo los objetos físicos se aprehenden, tanto en el pensar inmediato, como en el doxástico, sin la intromisión de un substrato en el campo perceptual. Esta explicación bien podría ser insatisfactoria, pero entonces la objeción debe enfocarse sobre el por qué de ello, en vez de decir que no la hay.

El artículo de Sicha, "Tesis de Castañeda sobre Platón, Leibniz y Kant" se aboca a problemas sobre metodología de la historia de la filosofía. Este artículo presenta a la vez una serie de comparaciones interesantes entre las teorías de Castañeda y las de sus predecesores filosóficos favoritos. En su respuesta Castañeda presenta una serie de observaciones críticas a la interpretación de Sicha sobre Leibniz y la teoría de las relaciones en el *Fedón*. Sin embargo, dicho sea en justicia, Sicha en su artículo enfoca un problema que Castañeda no aprecia suficientemente. Este problema también se le presentará a cualquiera

que se ocupe de la obra de Castañeda, a saber, el problema del *status* ontológico del pensamiento. Sicha observa que Castañeda debe no sólo considerar al pensar como relacionando a la mente con proposiciones, sino también como relacionando a un yo-guisa con otras guisas dentro del campo fenomenológico. El problema es: ¿en qué consiste esta relación? Sicha considera que si se responde diciendo que el pensar se puede analizar en términos de un par de propiedades relacionales dentro del modelo de la teoría de las relaciones del *Fedón*, tal como la interpreta Castañeda, entonces no se da una explicación de estas relaciones mismas (329-31). En este punto, Castañeda dice explícitamente que no hay razón para concluir ello (388) y enfatiza que el problema se resuelve considerando su teoría del pensamiento en términos de las relaciones de consubstanciación y consociación, más la equivalencia entre la perspectiva relacional y la perspectiva modal del pensamiento.

Podemos aceptar la explicación de Castañeda, pero aún quedan problemas sobre el *status* ontológico del pensamiento y sus contenidos. Castañeda mantiene que el *yo* y el *pienso* del prefijo trascendental "presentan una realidad trascendente", aunque la ofrecen de una manera ciega, sin determinación alguna (102). Esto se puede interpretar como diciendo que el pensamiento tiene una dimensión *trascendente*, tal como es el caso con el 'aquí' y 'ahora' del prefijo extenso. Pero de ser así, ello constituye un resultado enigmático, en virtud de la tesis de que el nómeno es un todo indiferenciado e indivisible (102). ¿Qué tipo de pensamiento podría ser éste? El análisis del pensamiento, desde la perspectiva de la teoría de las Guisas requiere que el *yo* trascendental sea una guisa. Castañeda está comprometido a aceptar esto en varios lugares (106-110). No obstante, no hay razón alguna para aplicar esta descripción a la realidad trascendente porque el análisis de una guisa es adecuado sólo si el prefijo trascendental está *representado*, y ello lo deja fuera del nómeno. Si el análisis de una guisa fuese aplicable a un yo noumenal *no* representado, entonces *todas* las entidades estarían constituidas por completo por objetos abstractos. Claramente, Castañeda no sugiere esto en ninguna parte.

En virtud de que el yo noumenal es el origen trascendente del Globo y dado que los componentes últimos del Globo son abstractos, entonces queda abierta la posibilidad de que el pensamiento —como componente del prefijo trascendental— "ofrezca" una conexión entre un aparente objeto concreto, a saber, el yo trascendente, y entidades abstractas. En consecuencia, el pensamiento en su transcendencia es un modo bajo el

cual lo concreto "participa" en lo abstracto, y por lo tanto, resulta muy semejante a una cópula.

Si esto es así, entonces Rosenberg no estaría equivocado en considerar la tesis relacional del pensar como "la presuposición central" en la ontología de Castañeda (163). Sin embargo, otras consideraciones son pertinentes. ¿Qué es lo que determina el ser un miembro del Globo?, es decir ¿en qué condiciones, una proposición, una propiedad, o una guisa forman parte del Globo de un sujeto que piensa? ¿Deben ser éstas pensadas actualmente? o bien ¿es suficiente con que éstas sean meramente pensables?, y si lo son ¿deben ser pensables para cualquiera, o sólo por individuos teniendo las capacidades mentales adecuadas? ¿Es el caso que proposiciones tan complicadas como las de la física nuclear forman parte del Globo de un campesino? ¿Es el caso que cada color forma parte del Globo de un ciego? o ¿el actual Rey de Francia es parte del Globo de un indígena del Amazonas quien nunca ha oído hablar de Francia? ¿Es el caso de que el Globo de cualquier pensador contiene todas las implicaciones determinadas por la relación de confluencia? ¿Qué principios de comprensión gobiernan la admisión de propiedades y guisas individuales en el Globo?

Sin duda, Castañeda tiene ya respuestas a estas preguntas, y en este sentido es importante darse cuenta de que él no confina el pensamiento sólo a episodios del pensar actual, sino que resulta claro que éstos constituyen solo la cima de la vida mental. En este momento, queda un punto por destacar: si el pensamiento tiene una dimensión trascendente, y es el modo como el yo trascendente se relaciona con el Globo, ¿por qué no permitir que los contenidos de este último sean trascendentemente reales también? ¿Qué es lo que significa el ser trascendentemente real, más allá de la característica negativa de no pertenecer al Globo? En este punto, la comparación con la metafísica de Whitehead puede ser útil, debido a que éste también busca una ontología fenomenológica de lo presentado —aunque él cuenta lo presentado entre los constituyentes últimos del universo. Por lo tanto, Whitehead lleva a cabo su proyecto sin la separación Kantiana entre el nómeno real y lo que es real meramente fenomenológico, una distinción, dicho sea de paso, que tiende a ir en detrimento de este último elemento. Más aún, esta distinción proporciona continuamente motivaciones para proyectos reduccionistas que intentan eliminar lo fenomenológico por completo.¹⁰

10. Véase Whitehead (1929) para la exposición completa de las tesis metafísicas de Whitehead.

V. Preguntas y poderes epistémicos

Castañeda enfatiza, apoyado en lo que él llama una teoría indexical del conocimiento, que cada instancia del conocer está relativizada a un contexto dado de *normalidad*. No se trata aquí en rigor de una noción nueva, pero sí de una que necesita elaboración. Este último es el punto de vista de Boer y Lycan (221). Castañeda agrega un giro "interno" a su teoría del conocimiento: cada quien que sabe una proposición implícitamente asume que las circunstancias son "normales". El considera que esta tesis se confirma en la relatividad del conocimiento con respecto a las preguntas. En (Powers 1978) se señala que uno podría no saber que (P) "hay una palabra inglesa de 4 letras que finaliza en EE, EN y WHY" con respecto a la pregunta (Q) "¿Hay (en inglés) una palabra de 4 letras que finaliza en EE, EN y WHY?", pero uno puede bien saberlo con respecto a (R) "¿Es 'negar' ('deny') una palabra de cuatro letras (en inglés) que termina en EE, EN y WHY?". Boer y Lycan dudan de que el ejemplo muestre la relatividad del conocimiento con respecto a las preguntas, pero Castañeda es cuidadoso en presentarlo como un *dato*, y no como una *prueba* de su teoría —un punto que parece no ser apreciado por completo, a pesar de ser bien conocido que la respuesta de Castañeda al artículo de Keith Lehrer en (Tomberlin 1983) elabora la misma distinción.

Si bien Boer y Lycan conceden que el conocimiento puede ser caracterizado por algún tipo de sistema de "información con memoria", ellos están menos convencidos de que las jerarquías de preguntas ofrezcan un catálogo canónico de direcciones para penetrar los diferentes estratos del sistema de conocimientos de alguien. En vez de ello, Boer y Lycan destacan el uso común de codificación mnemónica (230). Ellos ofrecen una "interpretación rival que es igualmente plausible" en términos de la relatividad que tienen las preguntas con respecto a las creencias. Más aún, suponiendo que la teoría indexical de Castañeda implica esto, ellos encuentran extraño decir que las ascripciones del conocimiento son sistemáticamente ambiguas, o también que hay sentidos bajo los cuales uno incluso no sabe verdades triviales como $a=a$, debido a que uno no puede responder a ciertas preguntas cuya respuesta es esta última verdad.

Castañeda en su respuesta, adopta la tesis de la relatividad de las preguntas con respecto a las creencias, y también concede la categoría de conocimiento tácito propuesta por Boer-Lycan, pero correctamente en nuestra opinión toma estas tesis como complemento de su análisis

(360-1). Esta concesión no implica que el poseer razones a favor de lo que uno cree o de lo que sabe tácitamente no esté *también* relativizado por contextos marcados por preguntas. El problema sobre la ambigüedad se contesta fácilmente debido a que la tesis de que las ascripciones de conocimiento son relativizadas, no es equivalente a negar que 'saber' tiene sólo un sentido. Castañeda en este respecto, nos recuerda su tratamiento paralelo de 'deber' (361-2). El no enfoca el escepticismo acerca de los sentidos bajo los cuales tautologías como $a=a$ no se conocen, pero hay un camino obvio que podría haber tomado. Si el saber una proposición implica poder relacionarla con otras proposiciones, como premisa, o como conclusión, entonces hay un sentido obvio bajo el cual hablar sobre especies o grados de conocimiento es adecuado. Una persona puede no tener dificultad en derivar proposiciones de la forma $a=a$, a partir de otras proposiciones que otra persona no puede entender. La relatividad de las preguntas es simplemente una explicación alternativa de la idea bien conocida de que saber es estar en posesión de relacionar p con otras proposiciones dentro de un esquema conceptual. En este sentido, Boer y Lycan están en lo correcto al notar una corriente de coherentismo epistemológico en Castañeda.

Un problema más difícil concierna a lo que ellos consideran como la "idea central" de Castañeda sobre la relatividad de las preguntas; a saber, "... que el contexto de evaluación de la tesis de que x sabe que p determina (entre otros) un subconjunto específico Q_i de $H(p)$ tal que x debe tener la capacidad de pensar que p en respuesta a por lo menos una pregunta en Q_i " (222). Boer y Lycan señalan que este principio es la causa de un problema para la forma como Castañeda considera el dato que ofrece Powers. La razón de ello, nos dicen, consiste en que hablando estrictamente, la pregunta (R) no es un miembro de la jerarquía de preguntas $H(p)$. Una reconstrucción del ejemplo podría evitar esta dificultad, pero, Boer y Lycan notan que muchas preguntas como,

(1) ¿Quién se robó mi coche?

incluyen presuposiciones existenciales que de no ser satisfechas, se contestan apropiadamente con oraciones existenciales negativas,

(2) Nadie se robó su coche.

Pero (1) no es una pregunta que se genera a partir de alguna variante de (2). Si esto constituye una objeción al análisis de Castañeda, ello depende de las siguientes suposiciones:

(a) (2) es una respuesta a (1).

(b) Una persona podría saber (2) en relación con (1).

(c) Si x sabe que p , en relación a q , entonces x sabe q *Sí* p ; esto es, que p

es una respuesta a q .

(d) Si s sabe que q Si p , entonces p es una respuesta a q .

(e) p es una respuesta a q , sólo si $q \rightarrow H(p)$.

Hay indicaciones de que Castañeda acepta cada una de las suposiciones (c)-(e) en (Castañeda 1980, pp. 216-217, 220-221), en cuyo caso el problema que se presenta cuando (2) es una respuesta a (1) es real. Sin embargo, este problema es sólo interno y obligaría a modificar el concepto de respuesta mismo, o bien el de pregunta mismo; otra posibilidad sería modificar nuestra noción sobre la manera precisa bajo la cual uno sabe una proposición relacionada con una pregunta, o bien, en el caso extremo, el rechazo de (a) o (b). Si estamos interpretando a Castañeda correctamente, él opta por abandonar (e) en su respuesta, al presentar su condición (Op. TG) —dicho sea de paso este principio es diferente a otro con una etiqueta semejante en (Castañeda 1980, p. 220). Desde nuestro punto de vista, Castañeda puede aceptar que s sabe que p relativa a la pregunta q , si existe una proposición r tal que $q \in H(r)$, y x sabe tanto que r es una respuesta a q y que r implica p . Esto constituye una solución a la dificultad planteada por (1) y (2), y sólo es una modificación menor a la concepción general de que saber una proposición implica poder ofrecerla como respuesta a ciertas preguntas.

VI. Pensamiento práctico y moralidad.

Los ensayos de McGuiness, Tomerlin, Wong y Aune enfocan diferentes aspectos de las teorías de Castañeda sobre el pensamiento práctico y las instituciones normativas. De nuevo, cada uno de estos ensayos es de buena calidad, desde el punto de vista expositivo. El artículo de McGuiness se ocupa de la crítica llevada a cabo en (Bratman 1983) sobre la teoría de Castañeda sobre las intensiones y la verdad deóntica. McGuiness intenta elaborar una respuesta mejor a la dada por Castañeda en aquel libro. El ensayo de Tomerlin presenta una descripción breve del sistema de lógica deóntica de Castañeda y lo compara con los sistemas rivales de van Fraassen, al-Hibri y Mott. Argumenta convincentemente que el último es vulnerable a la Paradoja de quien llega a saber, mientras que el sistema de Castañeda con su "dualidad de practiciones y proposiciones" puede resolverla. Wong se pronuncia favorablemente por la teoría de Castañeda sobre la verdad deóntica como legitimidad practicional. Sin embargo es escéptico con respecto a la descripción de los conceptos deónticos como meras representaciones "pictóricas" de los valores de legitimidad de las practiciones, y como

siendo, en principio dispensables. Este punto de vista, dice, crea una laguna indeseable entre el significado deóntico y las condiciones de verdad. En su lugar Wong presenta un análisis tentativo de los conceptos deónticos en términos tales de legitimidad que liga estrechamente a las relaciones que se dan entre el significado y las condiciones de verdad. Este análisis, Wong afirma, retiene el enfoque intuicionista de que la verdad de algunos juicios deónticos, no sólo está basada en las estructuras motivacionales del agente.

Castañeda acepta el enfoque intuicionista, pero encuentra que en el mejor de los casos, los análisis de Wong sólo dan equivalencias. Castañeda igualmente no se muestra interesado por los esfuerzos de Wong por asegurar un fundamento más objetivo para las propiedades deónticas. La tesis de la dispensabilidad de los conceptos deónticos podría parecer menos amenazante si se aplicara sólo al pensar práctico (Castañeda 1976, pp. 340-1), porque entonces no habría ninguna implicación de que los enunciados deónticos no son *verdaderos con respecto* al mundo (o verdaderos en virtud de la manera cómo el mundo es y no sólo la forma como pensamos que es). Sin embargo, la tesis de Castañeda sobre la dispensabilidad de los conceptos deónticos es metafísicamente más profunda, como él mismo lo remarca (377). De acuerdo con él, las propiedades deónticas son "conceptualmente dependientes" en una forma en que los valores de legitimidad de las practiciones no lo son. Esta última afirmación nos llena de perplejidad, a pesar de la discusión que Castañeda lleva a cabo en el capítulo 13 de *Thinking and Doing*. Si Castañeda reconoce las equivalencias de Wong, entonces ¿cómo es que las propiedades deónticas son más dispensables, metafísicamente hablando, que los valores de legitimidad?, especialmente si ambos están basados en lo que aparentemente son fines que de hecho los agentes tienen. Tal vez Castañeda intenta recordarnos que hablar de deberes y practiciones es interno al Globo, y que por consiguiente los noemata y las propiedades deónticos tienen un *status* distinto en la estructura interna del Globo. No estamos seguros de ello; en particular, encontramos que entre las tesis de Castañeda, la correspondiente a la indispensabilidad de los conceptos deónticos, es una de las más difíciles metafísicamente hablando.¹¹

11. En la página 339 de *Thinking and Doing*, Castañeda dice: "En el capítulo 8 § 2, analizamos ... leyes naturales." No podemos recordar que esta tesis sobre implicación se haga en alguna otra parte en sus escritos. Lo enigmático es que *naturaleza*, considerada como interna al Globo, está constituida por proposiciones y relaciones de implicación entre proposiciones (en tanto que la naturaleza está gobernada por leyes). Las normas son

Aune presenta una crítica sobre un aspecto central en la teoría de Castañeda sobre la verdad deóntica. Aune sugiere que esta teoría comparte un "defecto común" con la teoría de la moralidad de Kant. El *Ideal de la moralidad*, para Castañeda consiste en la "máxima felicidad consistente para todo el mundo" (Castañeda 1974, 186), ello implica que la autorrealización de cada individuo es compatible con la autorrealización de otros. Por supuesto, la autorrealización constituye la parte central de la felicidad. Es evidente aquí la terminología familiar del liberalismo clásico. Es decir, para Castañeda los fines de cada persona deben ser limitados por igual en cada caso, con el objeto de asegurar la *máxima libertad* para todos (Castañeda, 1974, p. 187). Aune califica esta tesis como un "ideal de la moral libertaria" (305), y cuando él discute una situación en la cual el agente posee diferentes fines de manera arbitraria, Aune afirma,

"Una limitación de fines en forma igualitaria puede conducir a una reordenación 'armoniosa', pero no hay razón para creer que este resultado sea moralmente preferible al estado original de conflicto, donde el bien por lo menos no es limitado por el mal" (303).

Por lo tanto, armonizar los fines de "fanáticos morales" con aquellos fines de la "gente ordinaria" puede requerir un sacrificio demasiado grande de los bienes destinados a estos últimos. Aune supone que una teoría moral sólida debería dejar afuera los fines 'extraordinarios' de los fanáticos.

"En tanto que uno se concentra sólo en grados de felicidad e infelicidad, y no discrimina entre fines que son permitidos y aquellos que no lo son (sobre bases que excluyen la consistencia entre jerarquías y la posibilidad de realización) uno no puede resolver este problema por completo" (303) [El subrayado es mío].

Castañeda en su respuesta reconoce la fuerza de este punto (381), y admite que "no he encontrado una solución totalmente satisfactoria para éste". Sin embargo, él sugiere que el caso que considera Aune no toma en cuenta su insistencia, postulada en su teoría, sobre los límites igualitarios en el auto-sacrificio, y también en la posibilidad de justificar

parte de la naturaleza tanto como cualquier otra proposición si lo que se implica por una proposición 'natural' es natural ella misma. Tal vez Castañeda niegue esto y, de nuevo acentúe la diferencia en status que las normas tienen dentro de la jerarquía del Globo.

moralmente el asesinato de una "persona mala que sea inteligente y educada" (véase también, Castañeda 1974, 210 ss.).

Aune detecta un elemento que es de preocupar en la teoría de la moralidad y la verdad deóntica de Castañeda, aunque el caso en que existen extremas diferencias entre los fines de los diferentes agentes, sólo es una forma de desarrollarlo. Aune alude a un caso más difícil entre señores feudales quienes han podido convencer a los campesinos de que acepten su estado de subordinación como "propio y correcto"; con ello, confirió al *status quo* el visto bueno de la moralidad, de acuerdo a la teoría de Castañeda (303). Al considerar este caso, Aune asume que el estado de cosas resultante es *injusto*. Castañeda no discute este caso, aunque podría haber respondido que debería ser desarrollado con mayor detalle, para que se lo considerara como un serio candidato a contraejemplo de la teoría. Castañeda apunta además que al elaborar este caso, por ejemplo, los ideales formales de la moralidad, el principio de máxima libertad para todos debe respetarse.

Nosotros pensamos que este desarrollo puede lograrse, y que el resultado constituye un reto no sólo para la concepción de la moralidad de Castañeda, sino también para su teoría de la verdad deóntica. Por lo tanto, lo que uno debe hacer en todo tiempo, tomando en consideración todos los elementos relevantes al caso, es precisamente una acción que sea necesariamente legítima en el (un) contexto absoluto de legitimidad. Nosotros hemos argumentado anteriormente (véase Kapitan 1984 a) que debido a que los contextos de legitimidad están basados en fines *de hecho*, nada previene la legitimación de instituciones que articulen una objetable desigualdad de derechos, deberes y privilegios.

Todo lo que se requiere es que las estipulaciones correspondientes se ajusten a los fines de todos —lo cual, dadas ciertas técnicas de indoctrinación suficientemente eficientes, que operen desde el nacimiento de las personas no privilegiadas, podría llevarse a cabo la legitimización de instituciones anteriores. No se trata aquí de armonizar los diferentes fines de los agentes, sino más bien de armonizar fines semejantes que entran en conflicto con creencias comunes sobre lo que es socialmente injusto.

En resumen, en tanto que el ideal libertario no se combina con una distinción de fines apropiados —es decir con una doctrina de derechos naturales, como es el caso típico del liberalismo clásico— entonces la teoría de Castañeda encuentra precisamente esta objeción. No sabemos si es decisiva, y bien puede ser el caso que descansen en un tipo de "absolutismo" moral que resultaría extraño al relativismo más compre-

hensivo de Castañeda, quien tolera el absolutismo sólo en un nivel puramente formal.

VII. Conclusión

Sólo hemos examinado algunas de las principales teorías de la filosofía de Castañeda; así como, varios de los problemas que ésta engendra. Ha sido imposible hacer justicia a toda la riqueza de su pensamiento y mucho menos explorar si los problemas planteados pueden resolverse dentro de su esquema conceptual. Nuestra esperanza es que este recorrido revele algunas de las características del trabajo filosófico de Castañeda —un trabajo todavía en curso. Esta obra puede ubicarse entre los mejores esfuerzos filosóficos de la segunda mitad de este siglo dentro de la filosofía norteamericana. La razón principal de ello se debe al carácter comprehensivo y a la unidad sistemática del pensamiento de Castañeda. Por consiguiente, se encuentra entre las corrientes filosóficas con mayores probabilidades de sobrevivir. Ello en contraste con muchos de los desarrollos filosóficos actuales, que aunque de moda, son más restringidos. Otra razón la constituye su preocupación constante por los problemas ontológicos, evitando todo reduccionismo de tipo nominalista. Esta última característica le da a su filosofía un tinte que muchos considerarán como "pasado de moda". Tal vez este volumen pueda ayudar a superar este prejuicio. Con éste, y el volumen anterior dedicado también a la filosofía de Castañeda, James Tomberlin —y Gregory Landini quien elaboró una notable bibliografía anotada de los escritos de Castañeda— ha prestado un gran servicio a la profesión filosófica.

East Carolina University

REFERENCIAS

- Baker, L. R. (1981) "Why Computers Can't Act," *American Philosophical Quarterly* 18: 157-163.
- Castañeda, H-N (1974) *The Structure of Morality* (Springfield, Illinois: Charles Thomas).
- Castañeda, H-N (1976) *Thinking and Doing: The Philosophical Foundations of Institutions* (Dordrecht: D. Reidel).
- Castañeda, H-N. (1977a) "On the Philosophical Foundations of the Theory of Communication: I. Reference," *Midwest Studies in Philosophy II* (Minneapolis: Univ. of Minnesota): 165-186.
- Castañeda, H-N (1977b) "Perception, Belief, and the Structure of Physical Objects and Consciousness," *Synthese* 35: 285-351.
- Castañeda, H-N. (1980) "Reference, Reality and Perceptual Fields," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 53: 763-822.
- Castañeda, H-N. (1981) "The Semiotic Profile of Indexical Reference," *Synthese* 49: 275-316.
- Castañeda, H-N. (1985/1986) "Objects, Existence, and Reference: A Prolegomenon to Guise Theory," *Grazer Philosophische Studien* 25/26: 3-59.
- Castañeda, H-N. (Por aparecer-a) *Thinking Language and Experience* (Minneapolis: Univ. of Minnesota).
- Castañeda, H-N. (Por aparecer-b) "Knowledge Species and Doxastic and Epistemic Obligations," The Brown University Symposium in honor of Roderick Chisholm, November 1986.
- Jacobi, K. and Pape, H. (1988), *Das Denken und Die Struktur der Welt Hector Neri Castañedas epistemische Ontologie in Darstellung und Kritik* (Berlin: De Gruyter).
- Kapitan, T. (1984a), "Castañeda's Dystopia," *Philosophical Studies* 46: 263-270.
- Kapitan, T. (1984b), "Form and Implication," *Logique et Analyse* 27: 15-37.
- Pape, H. (1982), *Sprache und Erfahrung: Texte zu einer neuen Ontologie* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Powers, L. (1978) "Knowledge By Deduction," *The Philosophical Review* 87: 337-371.
- Tomberlin, J. E., ed., (1983) *Agent, Language, and the Structure of the World: Essays Presented to Hector-Neri Castañeda, With his Replies* (Indianapolis: Hackett).
- Whitehead, A. N. (1929) *Process and Reality* (New York: Macmillan).

[Traducción de José Manuel Favila. Revisión técnica de Ezequiel de Olaso].

UN LIBRO POSTUMO DE GIORGIO TONELLI SOBRE MAUPERTUIS

Juan Arana

Entre los historiadores del pensamiento de nuestro siglo Giorgio Tonelli ha sido, sin lugar a dudas, uno de los mejores conocedores de la literatura filosófica de los siglos XVII y XVIII. Se granjeó el reconocimiento de todos los especialistas gracias a una erudición portentosa y a una capacidad inigualable para presentar perspectivas "transversales" de la evolución de los conceptos y problemas intelectuales de esta época. Pocos se han mostrado tan hábiles como él para reconocer filiaciones intelectuales, influjos ignorados y conexiones desapercibidas. En este sentido, Tonelli representa de modo emblemático la pujanza de los investigadores italianos en este campo durante los últimos decenios¹.

En el curso de los estudios que realizó sobre las figuras protagonistas de la evolución del pensamiento ilustrado, Tonelli se fijó bastante pronto en la figura del científico y filósofo francés Maupertuis (1698-1759), el hombre que determinó la figura de la Tierra, consiguió que la física newtoniana desbancara en Francia la supremacía de los cartesianos, e impulsó en Alemania la renovación filosófica desde su puesto de presidente de la Academia de Berlín. A iniciativa de Tonelli el editor Georg Olms reimprimió hace ya algunos años la edición más acreditada de las obras de este pensador². La idea primitiva era anteponer al primer volumen (reimpreso en 1974) una introducción filosófica compuesta al efecto por Tonelli, pero ésta se hizo demasiado voluminosa, y por ello quedó reducida a una bibliografía casi exhaustiva de y sobre Maupertuis³, y una *Historia del texto de la obras*⁴, indispensable

1. Ya en 1963, refiriéndose a él y a sus compatriotas Mathieu y Barone, Vleeschauwer recomendaba a los interesados en Kant que aprendiesen italiano. Véase "Etudes Kantienues contemporaines", en *Kant-Studien*, 54 (1963), p. 67.
2. La publicada en Lyon en 1768 (Hildesheim, 1965-1974).
3. Véase vol. I, pp. xxiv-lviii.
4. Véase vol. I, pp. lix-lxxxiii.

para conocer la evolución de este autor, proclive a las refundiciones, añadidos e interpolaciones de todo tipo. El material sobrante constituyó el punto de partida de un proyecto más ambicioso, nunca completado: cuando Tonelli falleció en 1978, dejó mecanografiada la primera parte (*La vida y la obra*, pp. 6-56) y manuscrita la segunda (*La posición de Maupertuis en la historia del pensamiento y las fuentes de sus doctrinas*, pp. 57-144). Si nos atenemos al plan original⁵, falta la conclusión de la segunda parte y una tercera, relativa a las disputas con los wolffianos.

Tal es, a grandes rasgos, la historia del libro que ha sido editado ahora, a título póstumo, por Claudio Cesa⁶ y al cual se consagra el presente comentario. Hay que señalar que algunos capítulos⁷ ya fueron publicados separadamente por Tonelli como artículos. Hemos de agradecer el celo de la esposa y al cuidado del editor que se hayan rescatado para el público estos últimos frutos del empeño del malogrado estudioso. A la hora de juzgarlo no hay que olvidar que se trata de un trabajo inconcluso, cuyo autor ciertamente habría deseado, antes de sacarlo a la luz, no sólo completarlo, sino también revisarlo, tanto desde el punto del estilo⁸ como del contenido.

La primera parte contiene una síntesis del pensamiento filosófico de Maupertuis, basada en las obras de la edición de Lyon, la correspondencia editada por Le Sueur, y los trabajos de Brunet, Roger y Guérault. Es seguro que, de haber tenido oportunidad, Tonelli hubiera completado su documentación con otras piezas, como las memorias académicas, el resto de la correspondencia⁹, y la bibliografía recogida en su prólogo a la reimpresión de las obras, que no llegó a confrontar apenas¹⁰. Sucesivamente pasa revista Tonelli a la vida (pp. 6-8) y a los grandes temas tratados por el sabio ilustrado: la crítica de la metafísica (pp. 8-16), la existencia de Dios (pp. 16-25), el origen y valor del conocimiento (pp. 25-34), el método (pp. 34-44), la filosofía natural (pp.

5. Véase prefacio de C. Cesa, p. 1.

6. *La pensée philosophique de Maupertuis. Son milieu et ses sources*, Hildesheim, Georg Olms, 1987, 144 pp.

7. El II y partes del X, aunque de un modo más desarrollado.

8. Abundan reiteraciones, como un obsesivo "par dessus le marché".

9. Recientemente ha salido la intercambiada con Euler (Basel, Birkhäuser, 1986).

10. Por ejemplo, en la lista incluye un trabajo de Tourneur-Aumont sobre "Les causes du désastre de Maupertuis" (p. lviii), que en realidad no se refiere a ninguna desgracia de nuestro filósofo, sino a la batalla de Poitiers-Maupertuis, que tuvo lugar en la Guerra de los Cien años (17-19 de Septiembre de 1356).

44-50), la moral (pp. 50-54) y la religión (pp. 54-56).

La segunda parte no trata directamente de Maupertuis, sino de los antecedentes de sus doctrinas y los influjos a los que, comprobada o presumiblemente, responden. Aquí volvemos a encontrar destellos del Tonelli que más admiramos: el conocimiento casi exhaustivo de las fuentes se alía con una perspicacia detectivesca para captar analogías en los argumentos y las ideas matrices. Además, la pluralidad de perspectivas adaptadas enriquece mucho la aproximación al Maupertuis histórico, mostrando, en primer lugar, la relación que guarda con los filósofos anteriores y contemporáneos a él (pp. 57-63); a continuación, su encuadramiento en la corriente del escepticismo moderno (pp. 63-90); en tercer lugar, los antecedentes de algunas tesis significativas¹¹; por último, una panorámica muy completa de los partidarios y adversarios de las ideas innatas desde 1660 (pp. 131-144), en la que resalta el paralelismo de la posición que toman al respecto Maupertuis y el físico holandés Gravesande (pp. 142-143).

El gran respeto que siento por la obra y capacidad de Tonelli, no ha de ser óbice para que exprese algunas observaciones críticas a esta última e inacabada investigación, que no dudo habrían sido obviadas, en la medida en que sean justas, de haber sido llevada a término. Así pues, he de decir que la segunda parte presenta lagunas evidentes: el tratamiento del influjo de algunos autores (Descartes, Malebranche, Newton, Spinoza, Leibniz y Locke) es muy insatisfactorio, en comparación con el amplísimo espacio dedicado a los escépticos grandes y pequeños, cuya influencia no se documenta, sino que se presume sobre la base de afinidades no siempre manifiestas¹². Sorprende la omisión de algunos autores (Montesquieu, por ejemplo), y el propio Tonelli se remite a estudios ajenos¹³ para evitar entrar en el estudio de las fuentes científicas (p. 63), o del influjo del *Ensayo* de Locke (p. 131).

Por lo que respecta a la primera parte, a mi juicio es un gran error prescindir por completo del Maupertuis *savant*, para desgranar los

11. Concretamente: la reducción de las cualidades primarias a las secundarias (pp. 90-91), el carácter fenoménico del tiempo y el espacio (pp. 92-94), así como del mundo externo en general (pp. 94-99), la doctrina del alma (pp. 99-101), la imposibilidad de demostrar la existencia de otros espíritus finitos (pp. 101-102), la crisis de la noción física de cuerpo (pp. 103-104), las pruebas teológicas de la existencia de Dios (pp. 104-114), la doctrina del alma del mundo (pp. 114-123), y la tesis de la pasividad absoluta de la materia (pp. 123-131).

12. Destaca la importancia concedida a San Hyacinthe (pp. 81-85) y Quesnay (pp. 70-78).

13. Que, por otro lado, tampoco se pueden considerar definitivos.

tópicos antológicos y gnoseológicos de su pensamiento, como si lo filosófico y lo científico pudieran ser distinguidos y tratados separadamente en este autor. Es extraño, porque al mismo tiempo se reconoce que en Maupertuis hay una gran interacción y hasta una posible identidad entre ambos métodos (p. 5), y se afirma que, siendo ante todo un filósofo natural, no distingue entre filosofía y ciencias de la naturaleza (p. 44). Por culpa de esta artificial desmembración, Tonelli presenta un Maupertuis deshilvanado, poco coherente, lleno de compromisos incomprensibles y de concesiones apenas disculpables¹⁴. El diálogo que se entabla con Maupertuis es poco productivo, porque Tonelli se sitúa en un plano excesivamente "metafísico", valga la ambigua expresión. Una y otra vez insiste en las consecuencias ontológicas de su fenomenismo (p. ej., pp. 22, 111) y en las insuficiencias especulativas de los argumentos en torno a la existencia de Dios (p. 18), cuando yo creo que ni unas ni otras tienen por qué ser asumidas por Maupertuis, en virtud de su peculiar posición filosófica: él no contempla con nostalgia, como Tonelli, el hipotético "más allá" de los fenómenos, ni se cuida de probar geométricamente la identidad del autor del orden natural con los atributos que contempla un teísmo racionalista. Pero tal vez tampoco tiene por qué hacerlo. En todo caso, Tonelli no demuestra lo contrario. Está demasiado preocupado en insistir en el *escepticismo* de Maupertuis (pp. 4, 10, 23, 25, 28, 32, 33, 44, 59, 60, 62, 63, 77, 87, 111, 113 y 143, entre otras). La esencia de este escepticismo, asimilado a su científicismo, radicaría en explorar paralelamente distintas hipótesis sin acabar de asumirlas, por carecer de pruebas racionalmente conclusivas: "A fin de cuentas, Maupertuis no se pronuncia: como buen científico (*savant*) y como buen escéptico, considera las diferentes posibilidades; pero, falto de argumentos decisivos, no hace su elección." (p. 10).

No seré yo el que discuta el derecho de Tonelli a llamar a Maupertuis "escéptico académico" (p. 4), o a ubicar esta categoría de filósofos especialmente próxima al pensamiento científico. Al parecer, los signos de identidad comunes a la ciencia y al escepticismo radican en cultivar los argumentos probabilísticos (p. 23), barajar alternativas teóricas incompatibles sin acabar de desechar ninguna de ellas (p. 19), y defender la legitimidad de un conocimiento puramente hipotético (p. 42). Todo ello está muy bien, pero me inclino a pensar que un escéptico que se libra a todo tipo de especulaciones, que pretende demostrar la existencia y atributos de Dios, que cree poder unificar todas las leyes de

14. Las llamadas "doctrinas de circunstancias" (p. 13).

la naturaleza, desarrollar un sistema ético propio bastante desarrollado y explicar el origen del lenguaje y de los conocimientos humanos, es una escéptico bien extraño. En realidad, el club de los escépticos no resulta nada exclusivo, tal como lo pinta Tonelli: en él encuentran acomodo Mariotte (p. 66), Huygens y Boerhaave (p. 67), Bayle (p. 69), Voltaire (p. 80), Condillac (p. 85), y falta poco para que también acoja a Malebranche (p. 86), Boyle, Locke, Newton, Mersenne y Gassendi (p. 87).

Me pregunto, en definitiva, por la utilidad de un concepto de escepticismo que sólo sirve para excluir el dogmatismo racionalista. En todo caso, habrá que distinguir entre unos escépticos y otros. El mismo Tonelli lo reconoce cuando observa: "Por el contrario, Maupertuis, mostrándose siempre prudente en las conjeturas, es un gran forjador de esas hipótesis filosóficas que los partidarios de la «debilidad» de la razón humana bien a menudo procuran limitar al mínimo, si no excluir por completo. Hay que comprenderlo, ¿qué le quedaría por hacer a un escéptico que renunciase a discutir hipótesis?" (p. 87). Ahora bien, si las hipótesis son objeto de discusión es porque su valor es muy variable, como bien sabe cualquier hombre de ciencia. El mayor defecto del libro que comento es no haber desarrollado apenas este matiz, tal vez porque su autor ha sido víctima del viejo prejuicio racionalista según el cual, en metafísica, sólo la necesidad apodíctica es aceptable: una y otra vez se ve obligado a postular tras las inequívocas afirmaciones de Maupertuis relativas a la filosofía moral (p. 53) o a la teología natural (p. 88) un despegue solapado. Para salvar sus tesis hermenéuticas, Tonelli se condena a recaer a cada momento en una sospechosa estrategia de la sospecha, y condena a Maupertuis a aparecer como un filósofo insincero y plagado de dobleces.

Añadiré, por último, que es sorprendente el poco rigor con que Tonelli afirma una supuesta frialdad e indiferencia religiosa en Maupertuis (pp. 54-56), cuando todos los indicios apuntan a unas vivencias bastante tormentosas al respecto. Como única prueba esgrime sus amistades del café Procope. De mala gana concede que su presunto deísmo parece "bastante honesto" (p. 77), y llega a sugerir que podría responder a la complacencia de un cortesano que cede a las intenciones ideológicas del descreído Federico II (p. 111). Evitaré extenderme en un punto que requeriría una larga polémica, pero debo señalar que el carácter genuino y sincero de las preocupaciones religiosas de Mau-

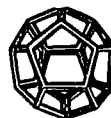
pertuis aparece en muchas de sus obras¹⁵, y está atestiguado por todos los relatos de su actitud en Berlín (como los de Formey), donde una defensa hipócrita de la religión carecía de todo sentido, así como por los datos recopilados por Burckhardt acerca de las últimas voluntades y muerte del filósofo, y otros muchos testimonios de contemporáneos que Tonelli no cita, discute ni, probablemente, conoce.

Universidad de Sevilla.

15. En especial, en el *Ensayo de filosofía moral* y en las *Lettres*.

THEORIA

SEGUNDA EPOCA



REVISTA DE TEORIA, HISTORIA Y FUNDAMENTOS DE LA CIENCIA

DIRECTOR: Miguel SANCHEZ-MAZAS. • SUBDIRECTORES: Miguel Angel QUINTANILLA y Víctor SANCHEZ DE ZAVALA. • SECRETARIOS: Fernando BRONCANO y Javier ECHEVERRIA. • REDACCION Y ADMINISTRACION: Centro de Análisis Lógico e Informática Jurídica, Plaza Pío XII, 1-6.-1.º Apartado 1.594, 20080 San Sebastián, ESPAÑA. • EXTRANJERO • FOREIGN COUNTRIES: THEORIA • Asociación Cultural España, Case 2730, 1211 Genève 2, SUISSE

SUMARIO DEL Nº 11

- | | |
|---|---|
| Editorial: Miguel SANCHEZ-MAZAS: | Internacional y transpeninsular. |
| C. Ulises MOULINES: | ¿Hay una filosofía de la ciencia en el último Wittgenstein? |
| Josep PLA i CARRERA: | Alfred Tarski i la teoria de conjunts. |
| Juan Luis CASTRO y Enric TRILLAS: | Sobre preórdenes y operadores de consecuencias de Tarski. |
| Marcelo DASCAL and Jerzy WROBLEWSKI: | Transparency and Doubt: Understanding and Interpretation in Pragmatics and in Law. |
| John R. WELCH: | Apuntes sobre el pensamiento matemático de Ramón Llull.
(Traducción: Ana María PALOS). |
| Gérolde STAHL: | Categorías aristotélicas y categorías intensionales. |
| Julián PACHO GARCIA: | La "parte pura" de las ciencias de la naturaleza: observaciones sobre el fundamentalismo kantiano. |
| Miguel SANCHEZ-MAZAS: | Une méthode arithmétique de décision pour le système modal S5 par des invariants numériques de ses classes d'équivalence. |

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVI, Nº 1 (marzo 1990)

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

RISIERI FRONDI. *Ensayos filosóficos*. Prólogo y selección de Jorge J. E. Gracia. México. Fondo de Cultura Económica. 1986.

Esta valiosa colección de ensayos de Risieri Frondizi completa la obra que él había publicado en vida en forma de libros. Todos ellos, menos uno, aparecieron en diversas revistas entre 1936 y 1982. Esta edición los articula en cinco temas: metodología filosófica, el yo, los valores, el hombre y la universidad. Por otra parte estos temas constituyen nudos de sus intereses filosóficos.

Frondizi reconoce, con buenas razones, que la filosofía está en constante cambio. "Para bien o para mal ... La disparidad de intereses y preferencias de los problemas, puntos de vista, métodos, criterios, etc., superará los intentos de imposición de cualquier tipo de filosofía ortodoxa" (p. 64).

En su discurso del significado de la noción de verdad, Frondizi señala correctamente las deficiencias filosóficas de los conceptos dogmáticos, intransigentes, anti-históricos y absolutistas de "la verdad". Pero, al mismo tiempo también rechaza enérgicamente el relativismo histórico. Considera que es preciso aplicar la noción de verdad bajo ciertas condiciones entre las que señala: (1) las proposiciones verdaderas son las que pueden ser identificadas y realizadas en situaciones históricas y concretas. (2) Las proposiciones verdaderas, de modo similar a los ideales, son metas que guían las acciones positivas. Estas existen en el proceso de hallar las condiciones que justifiquen su aceptación y formen parte de un núcleo de proposiciones coherentes (p. 81). Esta teoría de la verdad como "integración orgánica" evita los dos extremos de negar que existan verdades o bien solidificar la teoría dentro de una inalterable entidad (p. 89).

Frondizi considera que tanto en la ciencia como en la filosofía existe el doble proceso de revisar situaciones previamente aceptadas en las que las proposiciones que se consideran verdaderas son rechazadas y las ideas confiables y sostenidas por la evidencia de los conceptos previos se incorporan a la posición reformuladas (p. 101). Esa noción orgánica de verdad no dista mucho del pragmatismo contextual, social o conceptual cuando trata de encontrar un fundamento alternativo a las teorías absolutistas o relativistas de la verdad.

También en su ética Frondizi destaca la importancia de la situación en la cual tienen lugar los hechos. Los agentes morales tienen que tomar en cuenta varios niveles de valores relevantes para sus acciones: (1) la conveniencia o utilidad de producir la manifestación del bien ante la falta de presencia de éste; (2) la con-

veniencia o utilidad de alcanzar un bien positivo (como la belleza) frente a la negatividad del caso contrario (como la fealdad); (3) la utilidad de escoger el bien superior frente al bien menor (p. 146). No se pueden adoptar decisiones valorativas decorosas con prescindencia de la situación de la que forman parte. La opinión de Frondizi sobre las elecciones morales es digna de elogio. Sin embargo, asociadas a esta opinión o punto de vista hay características problemáticas respecto de las teorías valorativas fundamentadas teleológicamente. Por ejemplo, los agentes morales pueden aplicar las sugerencias de Frondizi relacionadas a las elecciones morales sin poder llegar a una idea clara sobre la elección moral que han preferido en una circunstancia específica. El futuro es indeterminado y nuestro conocimiento sobre los factores que condicionan el resultado de una decisión está limitado. Del mismo modo, muchas decisiones morales y difíciles, pero recomendables, pueden tener una serie de consecuencias indeseables. Lo que sugiero no es adoptar una teoría de normas en contraste con una teoría teleológica, sino más bien, que Frondizi no reconoce que las dos maneras de pensar son relevantes al adoptar decisiones moralmente difíciles. (En varias ocasiones este crítico discutió este problema con Frondizi y ninguno pudo convencer al otro).

En su discusión sobre la libertad (1976), Frondizi atacó las opiniones del filósofo británico, A. N. Ayer, quien sostenía que los juicios de valor eran simplemente expresiones de emociones canalizadas en afirmaciones carentes de significatividad. Con obvia ironía, Frondizi señala que "como Ayer siempre hace juicios de valor, los defiende con razones y lucha por ellos, no deben de carecer completamente de sentido." [p. 163] El uso adjetivo de "libertad" como "libre" ayuda a aclarar la situación actual de los seres humanos. Frondizi señala con razón que las personas son libres en aquellos casos en que ellas pueden llevar a cabo una acción determinada, en el sentido de poder escoger el realizar una acción, y al mismo tiempo tener la oportunidad real de llevar esa acción a su fin.

Frondizi también reconoce las ambigüedades de "libre" en los casos de "libre de" y "libre para." Como otros filósofos, él muestra que cada clase de libertad tiene su importancia, que una es negativa y la otra es positiva, y que una persona puede ser libre en el sentido negativo, pero no en el sentido positivo de la expresión, [p. 165]. La libertad "es un adjetivo que admite grados, como sano o bello. Además, no es una cualidad puramente como el ser alto, porque la cualidad de ser libre puede cambiar de un día para otro." [p. 166] "¿Podemos decir que un hombre que muere de hambre es libre porque la ley le permite expresar su opinión, reverenciar y gozar de toda clase de libertades individuales?" Frondizi señala que las filosofías sin teoría de la praxis se pueden convertir en un "complejo entretenimiento intelectual" que ignora que el hombre está hecho de carne y hueso [p. 168].

La muerte prematura de Frondizi le negó la oportunidad de terminar su libro sobre los derechos humanos. En un ensayo que este libro recoge empezó una discusión de este tema enfocando su atención sobre los datos empíricos o

históricos que proporcionarían los fundamentos para construir una teoría de los derechos humanos. Para él, los hombres son seres históricos y sociales que tienen un desarrollo biológico y espiritual. Las actividades fundamentales como el lenguaje, la ciencia, la religión, las filosofías y el arte, como también el convivir en comunidades, confirman este contexto histórico y social donde los hombres viven. Sin embargo, en estos escritos se ve que para él los derechos humanos se desarrollan desde este contexto histórico y social de la vida en comunidad y no a partir de "una supuesta naturaleza individual, inmutable y aislada." [p. 171]

En este sentido tales derechos no son "naturales ni inalienables ni imprescritibles, ... Pueden ser abolidos o crearse otros nuevos... La historia de la propiedad, por ejemplo, muestra las vicisitudes sufridas por este derecho que fue considerado inalienable, y que día a día, adquiere mayor contenido social." [p. 171] La humanidad frecuentemente atribuye a un origen divino y trascendente sus propias creaciones históricas y sociales. "Los principios jurídicos, como los derechos humanos, no pertenecen a un mundo celeste, transempírico, sino que fueron creados por hombres de carne y hueso en un momento histórico concreto." [p. 172]

En su filosofía social Frondizi expresa un fuerte interés por el reforzamiento de las instituciones democráticas y de la justicia, particularmente en cuanto éstas están relacionadas a los países de Latinoamérica. Distingue dos componentes básicos de la democracia; uno político y el otro social. La característica distintiva de la democracia política es la elección libre y periódica de los líderes gubernamentales por el pueblo y la seguridad de los derechos fundamentales del individuo. El énfasis en esta forma de democracia radica en la manera en que los líderes gubernamentales alcanzan su autoridad en vez de concentrarse en sus realizaciones una vez que ellos desempeñan su cargo. [p. 107]

El aspecto distintivo de la democracia social se dirige a la práctica de gobernar en beneficio de la mayoría de las personas. Al citar una opinión de Abraham Lincoln, Frondizi dice que el gobierno popular caracteriza la democracia política, y el gobierno del pueblo caracteriza la democracia social. Como otros filósofos de una orientación abierta Frondizi destaca la importancia de la necesidad de practicar simultáneamente la democracia política y la democracia social en favor de los gobiernos autorizados y viables. También sostiene que las democracias latinoamericanas que pasan por alto sus responsabilidades sociales, a la larga han sido dominadas por las fuerzas armadas, la iglesia, los grandes bancos, los terratenientes y las grandes industrias y corporaciones. [p. 109]

En su discurso de 1964 en Princeton, Frondizi advirtió que la negligencia en la acción de promover la justicia social continuaba siendo un peligro en Latinoamérica. "El hambre no espera y es mala consejera; la gente hambrienta se torna impaciente... Aun la dictadura será aceptada por la mayoría del pueblo si logra satisfacer sus justas aspiraciones y demandas." [p. 113]

Frondizi tenía una firme base en la historia de la filosofía. El también con-

tribuyó a promover una comprensión de la filosofía al hacer traducciones españolas de los trabajos de filósofos como George Berkeley, A. N. Whitehead, Francis Bacon y René Descartes.

Quizá el desacuerdo más serio que tengo con Frondizi se refiere a la interpretación de los movimientos histórico-filosóficos que están relacionados con partes de su ensayo, "Direcciones de la Filosofía Contemporánea". En este artículo Frondizi establece que el pragmatismo "surgió, a semejanza del realismo, como una reacción al idealismo absoluto de Royce." [p. 102] En ese entonces él aseveró que: "En su forma inicial el pragmatismo fue más que nada un método, o mejor dicho, un criterio de verdad." [p. 192] Además, él afirma, en parte acertadamente, que el punto de vista de William James sobre la verdad significa algo diferente del significado de la palabra española "trabajar". El decir que una proposición es verdadera "si ella trabaja", quiere decir que la proposición "sirve para el desarrollo de la ciencia o si es útil para la acción." [p. 193] Lo que hay que añadir a esta interpretación son las expresiones parecidas a "y si sigue sirviendo para el desarrollo de la ciencia y el conjunto general" o bien "si sigue siendo útil cuando la proposición se aplica a una variación específica de acciones y en su totalidad."

En sus orígenes el pragmatismo propuso un método para clasificar las ideas, enfatizando según Charles Sanders Peirce, la consecuencia práctica y futura de una idea, pero el pragmatismo no era un movimiento que se reducía a aportar un criterio a una teoría de la verdad. Por ejemplo, las teorías de Peirce y de Dewey no son iguales y además rechazan el punto de vista de James en cuanto a este asunto. El pragmatismo inicialmente fue un intento de usar el modelo de los experimentos de laboratorio en física como un medio para desarrollar ideas. En el laboratorio un científico propone una hipótesis y busca probarla anticipando cuáles consecuencias se podrían esperar si la hipótesis es aceptable. Experimentos subsecuentes pueden determinar si esas anticipadas consecuencias, real y verdaderamente, ocurrieron. Si las consecuencias tuvieron lugar en la realidad, entonces la hipótesis puede convertirse en un postulado después de nuevos ensayos de experimentación y de la repetición pública de la hipótesis (como postulado).

El error de Frondizi residió, en parte, en valerse de las ideas de William James como si este fuera el único representante del pragmatismo. Peirce, el fundador y principal formulador del pragmatismo, explícitamente rechazó muchas de las opiniones de William James y defendió que una proposición es verdadera si a la larga llega a ser la opinión aceptable de técnicos entrenados y cualificados en el campo especial en el que se usa tal clase de proposiciones.

Muchos de los énfasis y las ideas expuestas por los pragmatistas y otras filosofías fundamentadas en el empirismo y por Frondizi, aunque muy diferentes en diversos detalles, caen dentro del ámbito general de la filosofía del proceso. Frondizi también comparte con estos filósofos un enfoque fuertemente empírico que busca presentar y discutir temas filosóficos a través de la experien-

cia fundada en la naturaleza y en la historia. Además reacciona, por otro lado, como los pragmatistas en contra de interpretaciones filosóficas que adhieren a cualquier clase de formas, estáticas, absolutistas, deterministas o atomistas, o bien a formas trascendentales del mundo platónico. Tanto en la consideración de los pragmatistas como en la de Frondizi existen expectativas en cuanto a que el futuro tiene un importante papel en la interpretación de la conducta humana y en la interpretación de las instituciones sociales. Frondizi muestra su diferencia con muchos filósofos empiristas y pragmatistas por su fuerte énfasis en la necesidad de desarrollar y satisfacer lo que él llama la dimensión espiritual de la experiencia humana.

Respecto a la educación superior, Frondizi contempla la universidad en su más pleno sentido como "un organismo vivo." "La universidad," dice él, "debe imitar a la abeja, que si bien se alimenta con el néctar de las flores, devuelve al medio social la miel, dulce y nutritiva, que prueba la nobleza del organismo que la ha elaborado." [p. 248]

El amplio alcance de estos ensayos muestra no sólo los intereses filosóficos de Frondizi sino su enfoque y sus opiniones personales sobre diversos asuntos de interés público que él analizó filosóficamente anticipando aquellas causas que consideraba dignas de respaldo y defensa. Su estilo claro demuestra su capacidad para expresar ideas complejas de una manera simple y precisa. Es un escritor magistral en el uso efectivo de las analogías y las metáforas, y a veces, de la ironía y del humor. Su esposa, la Profesora Josefina Barbat de Frondizi, tradujo hábilmente del inglés al español siete de los artículos en este volumen de ensayos.

Las contribuciones significativas de Frondizi, en el nivel nacional y en el internacional, como rector universitario, han tendido a oscurecer sus logros comparables a los de un importante filósofo creativo. El fue capaz de actuar y estimular recíprocamente el pensamiento de los filósofos más competentes de Europa y Norte América.

William J. Kilgore
Baylor University, EE.UU.

CARLA CORDUA, *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989. 221 pp.

Uno de los méritos principales del libro de la Profesora Carla Cordua consiste en destacar aspectos metodológicos y metafísicos de la filosofía de Hegel como las claves para comprender el contenido de su filosofía social en general y de su *Filosofía del derecho*, en particular. Si este libro es profundamente polémico lo es básicamente porque llama la atención a que muchas inter-

pretaciones sobre Hegel son incompletas y parciales debido a que pasan por alto importantes supuestos metodológicos y metafísicos que subyacen a sus planteamientos más conocidos. Entendemos que este punto de partida nos aclara el tono que recorre todas las páginas del libro de Cordua, el cual, pues, no va dirigido a revisar o a criticar a Hegel mismo, sino, en todo caso, a los intérpretes y comentaristas del filósofo.

Desde las primeras páginas de su libro la autora destaca que la filosofía social de Hegel tal como está en su *Filosofía del derecho*, no es un discurso que se deje reducir a una simple posición de proyección de intereses políticos o religiosos. Aunque la autora no lo diga expresamente, aquí están implicadas muchas lecturas sobre Hegel realizadas a la luz del antropologismo y materialismo que proceden de Feuerbach y Marx y aunque el aspecto de lo político y de lo religioso son objetos que siempre reclaman la atención de Hegel y constituyen partes o momentos de su sistema, lo crucial para entender a Hegel es el primado de un interés lógico-especulativo. Este aspecto especulativo, que se define simplemente como la aspiración a superar los dualismos abstractos en general, es lo que permite a Hegel mismo pensar de forma original e innovadora los aspectos y problemas de la sociedad moderna. Ahora bien, si este interés por lo especulativo se le considera como un simple predicado cuyo verdadero sujeto hay que buscarlo en otro nivel, entonces se pasa por alto la originalidad de Hegel y se termina con una interpretación parcial y externa a Hegel mismo.

Esto no significa que el interés por lo especulativo conduzca a Hegel a una lógica absoluta de tal manera que pase por alto la azarosidad y la contingencia del mundo social. Es correcto e innegable, como señala Cordua, que lo especulativo encuentra en Hegel mismo su máxima expresión en la lógica como una ciencia primera y absoluta. Pero esto no conduce a Hegel a evaluar o medir todo contenido con la misma norma. Lo valioso de la metodología de Hegel es, entre otras cosas, que permite comprender cada esfera en su propia autonomía y particularidad. Esta evaluación de la metodología de Hegel es muy correcta y recordamos que el propio Marx reconoció ese mérito en Hegel y lo defendió como una gran contribución tanto en su etapa juvenil contra los epígonos del maestro, como en su etapa madura contra la metodología científica predominante en Europa durante la segunda mitad del siglo XIX.

Para la autora de *El mundo ético* esa característica del método hegeliano tiene una consecuencia muy importante, a saber, la necesidad de leer a Hegel desde el interior de su obra misma si es que queremos captar su mensaje. La autora se impone como tarea principal (pág. 37) captar lo que el propio Hegel señala sobre el individuo social, y de esta forma captar la manera específica como lo lógico-especulativo se expresa y confirma en esa esfera particular que es el derecho.

A pesar de la especial unidad entre lo especulativo y los contenidos particulares en la filosofía de Hegel, el texto afirma que Hegel comparte con otros filósofos importantes, por ejemplo Aristóteles, la idea de que la vida humana es teóricamente inferior cuando se la compara con la lógica. Esto no

quiere decir, claro está, que Hegel no ponga interés en ver cómo la realidad social pertenece a la idea especulativa. Por eso, la importancia de la afirmación anterior consiste en que nos advierte contra interpretaciones que pasan por alto el esfuerzo del propio Hegel por respetar, aún dentro de las limitaciones propias del objeto, la particularidad metodológica de esa esfera de lo social. A esta importantísima conclusión de Carla Cordua nosotros nos atrevemos añadir lo siguiente para completar el esfuerzo de hacerle justicia a Hegel: que en toda la obra de Hegel encontramos un esfuerzo conciente y sistemático y que hasta la fecha no ha sido suficientemente atendido, por demarcar una metodología propia de lo espiritual en general a diferencia de lo físico o natural. Hegel es el pensador moderno que mayor esfuerzo dispensa a criticar la insuficiencia de explicaciones causales cuando nos acercamos al conocimiento de lo social y lo histórico. Y este aspecto de la filosofía de Hegel es muy actual sobre todo porque estamos en un momento de intenso debate sobre la particularidad del conocimiento de lo cultural. En otras palabras: la figura de Hegel en cuanto culminador de la filosofía anterior debe apreciarse también en este aspecto de su reflexión, pues dicho aspecto puede ser punto de partida para enriquecer el debate actual sobre el método. Concluimos, pues, que la afirmación correcta de la relativa inferioridad teórica del campo de lo humano en Hegel, no debe entenderse como que excluye su valiosa aportación en la dirección que hemos descrito muy brevemente.

Una de las aportaciones más significativas del libro de Carla Cordua tiene que ver con la clarificación de los pasajes iniciales más difíciles de la *Filosofía del derecho*. Anticipamos que en este contexto la aportación de este libro lo convertirá en un instrumento imprescindible, obligatorio, para el examen futuro de esta obra de Hegel.

De hecho, es una aportación esencial el señalamiento de la autora de que a pesar de la intención del propio Hegel de deducir el concepto de derecho a partir de la voluntad libre, no existe una verdadera deducción dialéctica del concepto de derecho, ya que el de voluntad libre nunca es demostrado. Se señala que el propio Hegel estuvo conciente de esta deficiencia y que su insatisfacción con las deducciones anteriores en la *Enciclopedia* lo condujo a un intento sustituto, el cual se encuentra en la "Introducción", a la *Filosofía del derecho*. Esta deficiencia es atendida por Hegel de forma provisional, según su propia intención, mediante el doble recurso de anticipar contenidos propios de la exposición más desarrollada, y mediante la apelación al lector sobre su propia experiencia personal respecto de qué es la voluntad. Aunque este segundo recurso puede ser el más importante, el problema es que resulta insuficiente pues se limita a adjudicar a la voluntad los caracteres o determinaciones propios de la autoconciencia. Y esto no es suficiente ya que la voluntad que es el punto de partida de la ciencia filosófica del derecho, es decir, la voluntad que inicia las relaciones de derecho, tiene que ser no solamente autoconciente, sino también práctica, ya que tiene que reclamar y reconocer derechos que median las

relaciones entre los individuos. La autora nos advierte también que esta deficiencia no se supera apelando a la experiencia llamada fenomenológica de la lucha por obtener reconocimiento. Como sabemos esta experiencia particular es un momento anterior en la etapa del espíritu subjetivo. Y muchos autores han rellenado algunas lagunas en Hegel, como por ejemplo la que señala Cordua, acudiendo a ese famoso pasaje de la conciencia fenomenológica. Sin embargo, esta lucha por reconocimiento, aún cuando permea toda la historia de la humanidad y puede constituir, como la autora expone al final de su libro, un derecho extra jurídico de héroes históricos, no puede definitivamente constituir la coexistencia mediada por el derecho pues es únicamente interacción. Este-mos o no de acuerdo con esta interpretación de la lucha por reconocimiento, creemos que lo esencial de la posición de la autora es llamar la atención sobre la dificultad de resolver el problema que el propio Hegel insatisfactoriamente resolvió.

En este contexto la autora añade una interesante opinión sobre el papel que cumple la "Introducción" de la *Filosofía del derecho* al presentar una serie de figuras pertenecientes a la voluntad natural o inmediata, la cual precede a la voluntad realmente libre. Esta exposición de las etapas de la voluntad natural es importante no sólo porque es superior a la misma que Hegel había presentado en su *Enciclopedia*, sino también por el hecho de que nos permite reconsiderar la supuesta división de la obra de Hegel, según la cual el filósofo en su etapa más juvenil acudió a la exposición por figuras y luego en su madurez a la exposición sistemática de lo abstracto a lo concreto. La autora señala que esta división es artificial y cuestionable en lo que respecta a la *Filosofía del derecho* donde lo que se evidencia es más bien una combinación de ambos estilos de exposición. La "Introducción" a dicha obra debe verse como "una pequeña fenomenología práctica" (pág. 73) cuya meta no es el saber absoluto, como lo es en la de 1807, sino la meta de la voluntad libre para a partir de ahí iniciar y fundar la ciencia jurídica misma. Y de nuevo podemos decir que a lo que realmente apunta esta tesis de la autora es a señalar cuán difícil es leer a Hegel y llegar a conclusiones enteramente transparentes. La "Introducción" representa una dificultad más en lo que respecta a conclusiones fáciles respecto a la división de la obra del filósofo según etapas y estilos.

Las páginas específicas que la autora dedica a describir el contenido de las diferentes figuras de la voluntad natural son ejemplares respecto de cómo se puede y debe lograr una exposición clara y rica en consecuencias de uno de los pasajes más difíciles de dicha obra. Lo que en Hegel mismo es árido debido a los muchos matices que propone, resulta en las manos de la autora una lectura relativamente fácil y extremadamente amena.

La misma metodología de Hegel parece colocar trampas a los lectores y afectar así las interpretaciones de su obra. Es correcto que la libertad es la meta de la Humanidad. Pero la libertad que se cumple en el mundo ético es propia e inconfundible con los grados de libertad que el espíritu logra en la llamada esfera de lo absoluto. Quienes han afirmado que en el mundo ético no existe

libertad han comedito el error de invertir el orden del concepto, de la exposición científica en Hegel y creer que la libertad es asunto únicamente de la etapa final del proceso de espíritu. Este tipo de interpretación tiene casi siempre, de acuerdo a Carla Cordua, su origen específico en la naturaleza misma de la exposición dialéctica, la cual enjuicia los aspectos o momentos tanto desde sí mismos como desde el resultado final aún no expresamente expuesto. Y sólo desde el final es que puede parecer coherente la interpretación que niega la libertad en el mundo ético. Pero a todas luces esta lectura es parcial e incompleta.

Pero existe también la opinión contraria de que la esfera práctica es la realización más plena de la libertad del espíritu. Los comentarios que la autora hace para enjuiciar esta interpretación son indudablemente muy lúcidos y profundos. Nos advierte que esta interpretación podría pasar por alto la preocupación fundamental de toda la filosofía de Hegel. Esta preocupación es el temor de que la exaltación de la dimensión práctica de la vida produzca una negación de la importancia de la actividad filosófica para el hombre moderno. Una de las intuiciones más relevantes de Hegel fue indudablemente que la filosofía es una actividad de salvación y cambio aún dentro de las crisis periódicas de la Humanidad. El poder de negación del pensamiento junto a su carácter de síntesis entre la práctica y la teoría, hacen, según Hegel, del pensar filosófico un instrumento indispensable para el enfrentamiento del hombre con las crisis. Lejos de ver la filosofía como simple contemplación pasiva que recibe cambios desde el exterior, Hegel considera que la filosofía cierra una etapa del espíritu, pero lo hace transformando los contenidos del mundo. Esta transformación se refiere no sólo a que al clausurar una etapa se anuncia simultáneamente otra futura aún indeterminable, sino también al hecho de la organización, negación y reconciliación inherentes al pensar filosófico en cuanto tal.

Desde este punto de vista, podemos decir que el olvido de nuestra época respecto de Hegel se traduce en creer que únicamente la acción práctica transforma al mundo y que el cambio significativo alude únicamente al futuro. La visión de Hegel, tal como la articula Carla Cordua, podría ayudarnos a corregir la unilateralidad de esta posición, tan desastrosa en muchos aspectos.

Muy ilustrativo en términos de ordenar algunos motivos dispersos de la filosofía de Hegel, resulta ser el vínculo que la autora establece entre esa función de la filosofía y el concepto de modernidad. Modernidad significa para Hegel el principio de la subjetividad libre que se inicia con el pensamiento cristiano y que recorre toda la edad media como preparación que culmina en los grandes acontecimientos de los siglos modernos en sentido riguroso. Hegel eleva este principio de la subjetividad a uno de carácter metafísico y lógico y lo expone como una unidad que en lo diferente se encuentra como en sí misma. La historia de la Humanidad es la preparación y desarrollo de este principio que sólo al final se perfecciona. Y la perfección de ese principio implicó para Hegel dos cosas: la necesidad de un pensamiento que exponga la perfección del principio tanto en su totalidad como en sus detalles; y la creencia en que vivimos una

perfección sin precedentes en el mundo ético. La elaboración de ambos aspectos es lo que ocupa principalmente la parte final del libro que reseñamos.

Sobre el primer aspecto la autora nos recuerda que Hegel se empeñó en elaborar una concepción de la ciencia que tomara en consideración los contenidos de las ciencias particulares de la época. Frente a la posición reaccionaria del romanticismo de la época, Hegel insistió en que la ciencia filosófica tiene su punto de partida en los contenidos de las ciencias del entendimiento. La diferencia fundamental que representa Hegel frente a estas ciencias tan apreciadas en la ilustración, es que apoyándose en la concepción de la racionalidad que desarrolla la filosofía del idealismo alemán exigirá la necesidad de una metodología que capte los contenidos de tales ciencias no como simples substancias, sino también como subjetividad. Sabemos que esta exigencia de Hegel no es una insignificante, pues implica, entre otras cosas, una nueva visión de la verdad científica misma según la cual la verdad refiere a la concreción y en grado subordinado a la adecuación. Si añadimos a esto que esta verdad se realiza para Hegel de forma más propia en lo espiritual que en la naturaleza, tenemos de nuevo el motivo epistemológico fundamental de su enfoque del derecho. Es un gran mérito de la Prof. Cordua haber señalado la importancia de ese aspecto.

Sobre la situación de la perfección de la libertad en el mundo moderno, el señalamiento principal del libro es que Hegel concibe la esencia de lo espiritual como pensamiento y reconocimiento. Este es el aspecto crucial para la comprensión de su filosofía política. Y en términos del contenido de esa teoría, Hegel se distancia tanto de los que reducen lo social a una lucha egoísta inmediata como de los que la reducen a la resultante de una racionalidad pura. En este contexto es que cobran mayor interés las observaciones iniciales de la autora sobre la naturaleza de la voluntad en Hegel. El punto específico es que Hegel defiende, al nivel del espíritu subjetivo, una interpretación de la voluntad cuya determinación es la autodeterminación. Para Hegel, la voluntad humana nunca puede ser entendida como puro instinto o impulso. De esta forma, ya el examen del espíritu subjetivo garantiza que la voluntad más desarrollada del espíritu objetivo, específicamente en el derecho y en la historia, sea vista como mediadora entre la naturaleza y el espíritu, sin dejarse reducir a ninguno de estos extremos. El punto de la verdad es siempre para Hegel la reconciliación de los extremos. Y se puede decir que en su Filosofía del derecho Hegel traduce este resultado al lenguaje de la teoría política y de la relación individuo y estado. Nosotros añadimos que tal concepción de la voluntad es igualmente la que permite entender la dinámica de la historia en Hegel. Y por ello es que la historia para Hegel está vinculada tanto a lo espiritual como a la naturaleza, y delineada como la aspiración del espíritu por superar su extremo.

El individuo ético no está para Hegel ni hundido en el egoísmo natural ni elevado a la voluntad divina o general al estilo de Rousseau. Sin embargo, la conducta del individuo es racional pero no porque supere el egoísmo, sino porque reconoce que sólo satisface su egoísmo sometiendo su voluntad a las leyes e instituciones del estado. Y este balance de las dos posiciones opuestas

muestra la aplicación del principio especulativo. La tesis de la autora es que es este esquema especulativo el que insternamente nos impide ver la teoría del derecho de Hegel ni como un liberalismo absoluto ni tampoco como una posición totalitaria del estado sobre el individuo. Hegel intenta reconciliar los dos extremos muchas veces tan externamente separados en la teoría política tradicional. El derecho del estado y el derecho del individuo son dos aspectos que se copertenecen, condicionan y sólo existen si se reconocen mutuamente.

No hay duda de que esta descripción de la posición de Hegel es muy adecuada, pues es la que mejor armoniza tanto con el contenido de su pensamiento como con su metodología especulativa. También debemos recordar que por razones históricas y políticas la dialéctica posterior a Hegel reclamó acentuar un extremo y desde ahí entender la verdad del otro extremo. De la reconciliación que reconoce la verdad de ambos extremos se pasa a la disolución y negación de uno por otro. El resultado final de esta nueva dialéctica es que al perder el principio del reconocimiento mutuo se pierde también la posibilidad de fundar una teoría política de posición intermedia.

Ahora bien, la autora advierte también que Hegel mismo descuidó (pág. 187) lo que para la conciencia burguesa se expresa como el problema del enorme poder del estado sobre los individuos, y se ocupó más de los problemas que surgen de las situaciones en las que los individuos amenazan el reconocimiento mutuo. Y como sabemos, este detalle, junto tal vez a las experiencias políticas que hemos experimentado con el aparato estatal en el siglo XX, le ha ganado a Hegel la mala fama de ser precursor del estado totalitario. El mensaje de Carla Cordua intenta corregir esa falsa impresión. La actualidad de Hegel no es negativa, sino positiva si atendemos a su gran esfuerzo por reconciliar las dos tendencias que operan en la sociedad moderna. Esa reconciliación es la esencia de lo especulativo y la dialéctica; lo que le toca a la experiencia concreta es ajustar, pensar en sentido hegeliano, esa reconciliación a la luz de situaciones civilizatorias diferentes.

En lo que tiene que ver con una lectura objetiva y armónica de la posición de Hegel, el mensaje final del libro es que quien no mate a partir siempre de esta tesis central de Hegel no podrá comprender otros pasajes de su obra. El ejemplo que la autora considera para concluir su reflexión es el derecho extrajurídico que representan los llamados héroes históricos (Alejandro, César, Napoleón, etc.) Este derecho del héroe es superior al derecho del estado pues representa también el interés supremo de la idea de libertad (194). El estado político en tales situaciones de amenaza sigue teniendo un cierto primado para reprimir la iniciativa del héroe. Pero Hegel destaca que le toca a la posteridad otorgarle la razón al héroe. Y sin duda alguna que esta dialéctica entre el estado y el héroe es una de las maneras como Hegel se plantea el tema del cambio histórico. La legitimidad de los actos políticos y de los cambios históricos en Hegel está estrechamente vinculada a su metafísica, pues no sólo intervienen estado e individuo, sino también el derecho del espíritu absoluto. Lo interesante de esta figura de la filosofía social de Hegel es que adjudica al futuro una peculiar

función de legitimidad posible. No es correcto, pues, decir que la filosofía de Hegel está completamente cerrada al futuro. La tesis final de la Prof. Cordua es que el vínculo metafísica y porvenir es uno que hasta el momento no ha sido satisfactoriamente dilucidado por los intérpretes de Hegel.

Eliseo Cruz Vergara
Universidad de Puerto Rico

CRONICA

SIMPOSIO PLATONICO EN PERUGIA

Entre el 1 y el 6 de septiembre pasado se realizó en Perugia, Italia, el II Symposium Platonicum, siguiendo una iniciativa surgida en ocasión de un simposio platónico que tuvo lugar en México en 1986. Este segundo encuentro internacional de platonistas, con el que se inicia, de hecho, una serie de Symposia Platonica trianuales, estuvo dedicado al análisis y tratamiento de diferentes aspectos de un único diálogo, el *Fedro*. Concurrieron numerosos especialistas de más de veinte países, debiendo señalarse la participación de estudiosos provenientes de países latinoamericanos (Argentina y México), del este de Europa (Polonia, URSS, Yugoslavia, Rumania) y del extremo oriente (China, Japón, Corea). Auspiciado por el Instituto de Filosofía de la Facoltà di Magistero de la Universidad de Perugia, contó con la eficiente coordinación del profesor de filosofía antigua de esa Universidad, Livio Rossetti, secundado por la Dra. Ornella Bovi y un diligente equipo de colaboradores. El comité organizador estuvo formado, a más de por el propio Rossetti, por Julia Annas (Universidad de Arizona, Tucson), Giuseppe Cambiano (Universidad de Torino) y Thomas Szlezak (Universidad de Wurzburg).

Livio Rossetti pronunció las palabras introductorias. Las actividades del Simposio se distribuyeron en reuniones plenarias y sesiones de comisión. Los expositores que estuvieron a cargo de las plenarias y los temas abordados por cada uno de ellos fueron los siguientes: Ch. Rowe (Universidad de Bristol), "The Relative Dating of the *Phaedrus*", Th. Robinson (Universidad de Toronto), "The Relative Dating of the *Timaeus* and *Phaedrus*", Th. Szlezak (Universidad de Wurzburg), "Was heisst 'dem Logos zu Hilfe kommen?'", T. Calvo (Universidad de Granada), "Socrates' First Speech in the *Phaedrus* and the Structure of this Dialogue", C. Eggers Lan (Universidad de Buenos Aires), "Zeus y alma del mundo en el *Fedro*", L. Brisson (C.N.R.S. París), "L'unité du *Phèdre* de Platon", M. Erler (Universidad de Konstanz), "Hilfe und Hintersinn. Isokrates *Panathenaios* und die Schriftkritik im *Phaedrus*", A. Tordesillas (C.N.R.S. París), "Kairos dialectique, kairos rhétorique. Le projet platonicien d'une rhétorique philosophique perpétuelle", Ch. Gill (Universidad de Wales), "Dogmatic Dialogue in *Phaedrus* 276-77", Ch. Griswold (Universidad de Howard), "The *Phaedrus* and Plato's Politics", M. Isnardi Parente (Universidad de Roma), "Fedro 274 C segg.: il discorso parlato come autoelenchos", R. Ferber (Universidad de Zurich), "Warum hat Platon die 'ungeschriebene Lehre' nicht gesch-

riehen?", y C. Moreschini (Universidad de Pisa), "Esegesi e filologia del *Fedro* nella tarda antichità". Casi cuarenta ponencias fueron leídas y discutidas en las sesiones de comisión. Los presidentes presentaron un informe de los trabajos expuestos y debatidos en cada una de las comisiones a su cargo, en la reunión conclusiva, realizada el día 6 y coordinada por Luc Brisson.

El 3 de septiembre, en una reunión realizada en Bevagna, se constituyó la Sociedad Internacional de Platonistas (International Plato Society-Associazione Internazionale dei Platonisti-Société Platonicienne Internationale-Internationale Platon-Gesellschaft), eligiendo los miembros fundadores el siguiente comité directivo, integrado por representantes de diferentes áreas geográficas: Ch. Rowe (presidente), L. Brisson, Th. Robinson, L. Rossetti, Th. Szlezak, C. Eggers Lan y S. Kato. Se nombraron, asimismo, representantes de la sociedad en diferentes países. En lo que toca a Latinoamérica, representante en Argentina es M. I. Santa Cruz, y en México E. Hülsz Piccone. Los propósitos inmediatos de la sociedad son la organización del III Symposium Platonicum, que se llevará a cabo en Bristol, Inglaterra, en 1992 y cuyo tema será el diálogo *Político*, la publicación de las actas, que aparecerán en 1990 y la preparación de un boletín bibliográfico.

María Isabel Santa Cruz
Universidad de Buenos Aires

FE DE ERRATA

En las portadas de los ejemplares Nº 1 del volumen XIV (1988) y 2 del volumen XV (1989) se han deslizado los siguientes errores. Donde se lee Tomasini Bassols debe leerse Alejandro Tomasini Bassols (XIV/1). Donde se lee Bassol debe leerse Bassols (XV/2)

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 Nº 2069