

revista latinoamericana de filosofía

JORNADA SOBRE TEORÍA DE LA ARGUMENTACIÓN

Graciela Chichi: El status lógico de los *topoi* aristotélicos

Carlos Feiling: Argumentos no son razones

Francisco Naishtat: Teoría lógica y argumentación

Leiser Madanes: 'Sustancia', 'naturaleza' y 'Dios' como términos de masa en la filosofía política de Spinoza

Olbeth Hansberg: Emociones y creencias

Sergio Palavecino: Nota sobre el concepto de regla en A. Tomasini Bassol

Javier Muguerza: José Ferrater Mora: De la materia a la razón pasando por la ética

Javier Sasso: Andrés Bello como filósofo

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Vol. XV, N° 2 - JULIO 1989

COMITE DE REDACCION

Rafael Braun Osvaldo Guariglia
Ezequiel de Olaso Mario A. Presas

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

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

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina

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

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

Argentina

Individuos	A	6.500
Instituciones	A	13.000

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. Este número se publica con el apoyo de la Fundación del Banco de Boston.

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 N° 11723.

Diseño la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

JULIO 1989

VOLUMEN XV

Nº 3

SUMARIO

ARTICULOS

Pág.

Jornada sobre Teoría de la Argumentación

Graciela Chichi: El status lógico de los <i>topoi</i> aristotélicos	131
Carlos Feiling: Argumentos no son razones	147
Francisco Naishtat: Teoría lógica y argumentación	159

Leiser Madanes: 'Sustancia', 'naturaleza' y 'Dios' como términos de masa en la filosofía política de Spinoza	183
Concurso Houssay	200

NOTAS

Olbeth Hansberg: Emociones y creencias	201
Sergio Palavecino: Nota sobre el concepto de regla en A. Tomasini Bassols	215

ESTUDIO CRITICO

Javier Muguerza: José Ferrater Mora: De la materia a la razón pasando por la ética	219
Javier Sasso: Andrés Bello como filósofo	239

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Pilar López de Santa María Delgado: <i>Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta</i> (Rodolfo Gaeta)	253
--	-----

COLABORADORES

GRACIELA MARTA CHICHI (1962). Licenciada en Filosofía (Universidad Nacional de La Plata). Becaria del CONICET desde 1987. Tema de investigación: "Esquemas argumentativos no-formales en *Los Tópicos* de Aristóteles". Dirección: Calle 14 n° 1415 (1900) La Plata, Argentina.

CARLOS EDUARDO FEILING (1961). Licenciado en Letras (Universidad Nacional de Buenos Aires). Ha sido becario de Iniciación del CONICET. Actualmente es profesor adjunto de Filosofía del Lenguaje (FCS, UNLZ) y profesor asistente en Filosofía (Universidad de San Andrés). Dirección: 1, Willoughby Close, University Park, Nottingham NG 7 2QE, Gran Bretaña.

FRANCISCO NAISHTAT (1958). Egresado de Filosofía (Universidad de París I) y de Lógica Formal (Universidad de París V). Profesor de Lógica (Universidad Nacional de La Plata) y de Filosofía (Carrera de Ciencias Políticas, UBA). Ha sido becario Fulbright y actualmente es becario de Formación Superior del CONICET. Principales publicaciones: *Modèles théoriques et modèles technologiques*, Ed. LISH/CNRS, 1985 y *Lógica para computación*, EUDEBA, 1986.

LEISER MADANES (1950). Véase RLF, XI, 1 (marzo 1985)

OLBETH HANSBERG. Maestría en filosofía y estudios de doctorado (UNAM, México). Actualmente es investigadora en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesora de filosofía del lenguaje y filosofía de la mente en la Facultad de Filosofía y Letras - UNAM. Ha publicado artículos sobre filosofía de la mente y de la acción en revistas como *Dianoia*, *Crítica* y *Teoría*. Dirección: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 3er. circuito, Zona cultural, Cd. de la Investigación en Humanidades, México, DF.

EL STATUS LOGICO DE LOS TOPOI ARISTOTELICOS

Graciela Marta Chichi

"Llamo elemento y lugar a lo mismo: pues elemento y lugar es (aquello) bajo lo cual se organizan muchos entimemas."¹ Este es el único pasaje del Corpus en el que Aristóteles se detiene a caracterizar el concepto que da nombre a *Los Tópicos* y el primer problema con el que se enfrenta todo aquel que se dedique a estudiar la dialéctica aristotélica. La tradición de la tópica muestra numerosos intentos de definir o caracterizar el *tópos*. Sin ir muy lejos, Alejandro de Afrodiasias² nos transmite dos testimonios de la obra perdida del discípulo directo, Teofrasto, a partir de los cuales se puede presentar una solución al problema. En efecto, a través del primer testimonio es posible proponer una lectura del famoso pasaje de la *Retórica* pero precisamente el análisis e interpretación del segundo nos introduce en uno de los aspectos más importantes de la cuestión que trataremos: la discusión que había en el Perípatos sobre el status lógico de los *tópoi*. En estas páginas nos ocuparemos del análisis e interpretación del segundo testimonio de Teofrasto con el objeto de encontrar algunos elementos que nos permitan revisar las principales tesis que W.A. De Pater y G. Buhl han formulado al respecto. De manera que, en primer lugar, indicaremos cuáles son las diferencias entre precepto (*parággelma*) y lugar (*tópos*) para Teofrasto, señalaremos las semejanzas entre los "lugares preceptivos" (*tópoi paraggelmatikoi*) de Teofrasto y los lugares presentados por Aristóteles en *Los Tópicos*, sirviéndonos del análisis de las formulaciones lingüísticas de los últimos hecho por De Pater; después de lo cual propondremos una interpretación del testimonio. En último término examinaremos las interpretaciones de Pater y Buhl

1. *Ret.* II 26, 1403a18-19.

2. cf. *Alexandri Afrodisiensis in Aristotelis Topicorum Libros Octo Commentaria*, en: *Commentaria in Aristotelem Graeca* (ed. Wallies) Berlín, 1891, vol II, pp. 5 y 135 respectivamente. Ambos pasajes pertenecerían a la Introducción a *Los Tópicos* de Teofrasto, cf. I. M. Bochenski, *La Logique de Théophraste*, Friburgo, 1947, p. 36.

ya que son dos de los análisis contemporáneos más esclarecedores de la problemática que nos ocupa³.

Segundo testimonio de Teofrasto

CIAG II 135a2-11: "Es necesario saber que Teofrasto dice que el precepto (*parággelma*) difiere del lugar pues precepto es lo dicho de un modo más común, más general y más simple, (aquello) a partir de lo cual se descubre el lugar; pues el precepto es el principio del lugar (así) como el lugar (es el principio) de la argumentación (*epicheírema*). Por ej. lo que se dice así es un precepto: "es necesario argumentar a partir de los contrarios, de los coordinados"; pero el lugar (es lo que se dice así): "si un contrario se dice de muchas maneras, también el otro" o "si un contrario se da en un contrario, el otro se da en el otro" y "como se da uno de los coordinados, también los restantes". Pues el lugar es cierta premisa que toma su origen del precepto."

Alejandro añade (11-23): "Teofrasto (decía) tales cosas, porque conocía esta diferencia entre el precepto y el lugar; como el mencionado primero es el lugar, llama también a los preceptos lugares preceptivos (*tópoi paraggelmatikoi*). Pues, "es necesario observar si se ha propuesto como accidente lo que se da de algún otro modo" es un (lugar) preceptivo. Pero el lugar (que surge) a partir de éste sería: "si lo que se ha propuesto como accidente se da de algún otro modo, entonces (la fórmula) no se dio correctamente" o directamente, "si lo propuesto como accidente fuera definición o propio, (entonces la fórmula dada no es correcta). "Aristóteles llama a tales (fórmulas) lugares, porque tomaba el lugar junto con el precepto. Y siempre hacemos las denominaciones de las cosas a partir de lo más específico, por ej. llamamos sustancia a (aquello) que no es más que sustancia, o cantidad a (aquello) que es propiamente cantidad. Ya que esto no está fuera del concepto llama lugares a tales (cosas) de los preceptos." ⁴

3. cf. W.A. De Pater, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne. Méthodologie de la définition*, Friburgo, 1965. Günter Buhl "Zur Funktion der Topoi in der aristotelischen Topik" en: *Konstruktionen vs Positionen*, New York, 1979, pp. 169 a 175.

4. Advertimos sobre el carácter provisional de nuestra traducción de los ejemplos de Alejandro, pues una versión más apegada a la sintaxis griega hubiera oscurecido aún más su sentido. Por tal motivo preferimos no valernos de ellos en la interpretación total del pasaje.

1. El precepto y el lugar para Teofrasto

Teofrasto había distinguido el precepto del lugar a partir de consideraciones lingüísticas y conceptuales. El precepto es: 1) una expresión "más común, más universal y más simple"; 2) es el principio (*archê*) del descubrimiento del lugar; y 3) es una fórmula expresada en modo infinitivo. En cambio, el lugar es: 1) "cierta premisa generada del precepto"; 2) es el principio del descubrimiento de los argumentos; y 3) es una fórmula condicional expresada en modo indicativo. Por lo tanto, el precepto o regla es una fórmula que indica, descubre, muestra el punto de vista a partir del cual se puede argumentar un problema. Son fórmulas generales con el mismo carácter de indeterminación que pueden tener los lugares⁵. Por ej. "...a partir de los contrarios", da una prescripción acerca del punto de vista que se puede tomar, pero no indica qué lugar específico, del conjunto de los lugares de los contrarios, se podría usar para argumentar en favor o en contra de un problema. De modo que, dada la regla, elegiremos un lugar adecuado del conjunto de los lugares consignados en aquella prescripción. Por ej., si el problema es "si el placer es bueno o no", a partir de aquella regla podremos argumentar - a favor - a partir de los contrarios. De entre ellos podríamos tomar el que dice: "si el contrario se da en el contrario, entonces el otro se dará en el otro" y con él formar un argumento cuya premisa sea: "si la pena es un mal, el placer es un bien"

Según Alejandro, Teofrasto también llamaba a los preceptos "lugares preceptivos". Por ej., "es necesario observar si lo propuesto como accidente se da de otro modo". Esta fórmula a diferencia de las anteriores contiene el precepto - expresado en modo infinitivo - y el lugar - expresado por el enunciado condicional -, de modo que no sólo se da la regla desde la cual se puede atacar cierto problema sino también un lugar específico, en este caso, aplicable a los problemas del accidente. Es decir, si se quiere refutar una fórmula propuesta como accidente, bastará demostrar que ella se refiere al género o a cualquier otro de los predicables.

Ahora bien, Alejandro sostiene que Aristóteles llama al último tipo de fórmulas 'lugares' porque no distinguía el precepto del lugar. Resumiendo, para Teofrasto hay fórmulas que expresan preceptos, otras que expresan lugares y otras que expresan lugares preceptivos. Estas están encabezadas por "es necesario ver si...". En cambio, para

5. cf. CIAG vol. II p. 5. (primer testimonio).

Aristóteles, sólo hay lugares sin hacer otras distinciones. Alejandro afirma que tal denominación supone que Aristóteles daba en una misma fórmula el precepto y el lugar porque ignoraría su diferencia conceptual. Ahora bien, si recorremos *Los Tópicos*, especialmente, desde el libro II al VII, veremos que los lugares aristotélicos coinciden, en general, con los llamados lugares preceptivos de Teofrasto.

2. Análisis de las formulaciones lingüísticas de los lugares aristotélicos

De Pater⁶ hace el análisis lingüístico de la presentación de los lugares con la intención de determinar su status lógico. Así muestra el empleo de una "terminología tópica" característica. La formulación tiene dos partes:

a) La primera se articula alrededor del verbo *skopeín* - en la forma de infinitivo activo o como adjetivo verbal - con el significado de "mirar", "observar". (Si explicitamos toda la construcción tendríamos que agregar que tal verbo o gerundivo depende de una forma verbal tácita con sentido impersonal). Esta forma tiene dos complementos. Un complemento circunstancial de origen integrado por la preposición *ek* con régimen en genitivo, el cual indica la perspectiva desde la cual "es necesario mirar". Hasta acá habría una correspondencia con la descripción de la fórmula que expresa el precepto para Teofrasto-. Otras veces Aristóteles usa como sucedáneo la preposición *diá* con régimen en genitivo (*Top.* 139 a 37/123 a 5-6) o una oración subordinada condicional. El segundo complemento de la forma verbal principal es la oración interrogativa indirecta con función de objeto del verbo. Podríamos agregar que el complemento depende de una forma verbal infinitiva tácita del verbo *idein*. De manera que tendríamos: "es necesario observar a partir de ...(para ver) si..." Este último sintagma enuncia, sin duda, el *problema dialéctico* a tratar y de su explicitación depende la tarea desempeñada por los instrumentos (*órgana*) dialécticos⁷.

6. cf. De Pater, "La fonction du lieu et del instrument dans *Les Topiques* d'Aristote" en *Aristotle on Dialectic* (edit G.E.L. Owen), Oxford, 1968, pp. 164-188.

7. Los instrumentos presentados por Aristóteles en *Top.* I 15-18 también pueden ser considerados *tópoi*, en sentido estricto; ellos funcionan sobre todo en la fase previa de la argumentación, esto es, en la recolección de los elementos de juicio.

b) La segunda parte de la formulación del lugar está generalmente encabezada por el coordinante ilativo *gar* el cual introduce la *ley*, lógica o axiológica, expresada por un enunciado en modo indicativo: en cada caso se tratará del lugar común o propio según el cual se hace la inferencia.

De Pater afirma que las dos partes señaladas corresponden con las dos funciones que cumplen los lugares aristotélicos. "La primera parte del lugar es una fórmula de investigación que formula el punto de vista bajo el cual el dialéctico puede examinar el problema propuesto y obtener los datos que corresponden con este problema. La segunda, introducida por *gar*, es el momento de la prueba positiva o de su refutación; es en virtud de ella que el dialéctico decide si la tesis propuesta al principio puede ser aceptada o no"⁸.

Entonces tenemos

- a) REGLA (*skopeín*) _____ objeto 1: _____ punto de vista ('a partir de') o problema a probar o a refutar
- _____ objeto 2: _____ datos ('si...') desde los cuales se ataca o se defiende - provistos por los instrumentos dialécticos.
- b) LEY (*gar*): _____ criterio de refutación o de establecimiento según el cual se hace la inferencia.

A lo largo del tratado hay innumerables lugares que responden a la estructura señalada; transcribimos dos a modo de ejemplos:

Top. 113 a 20: "... Si hay algun contrario del accidente, mirar si se da en aquello que se da el accidente; en efecto, si se da uno, el otro no se dará, pues es imposible que los contrarios se den a la vez en la misma cosa."

Top. 135b7: "...A partir de los opuestos, hay que mirar, por parte del que refuta, primeramente, a partir de los contrarios: si lo propio de (un) contrario no es lo contrario, tampoco lo propio del (otro) contrario será lo contrario (del primero)...; el que establece, en

8. De Pater, art. cit. p. 166.

cambio, (ha de ver) si lo contrario es propio de lo contrario, pues entonces también lo contrario (de uno) será propio del (otro) contrario..."

Podemos preguntarnos de qué tratan estas leyes formuladas en la segunda parte de los lugares. En *Ret.* I 2, 1358 a 10-26 Aristóteles afirma que hay dos especies de lugares; los propios (*eíde*) que versan sobre un tema particular de la ética o del derecho y los comunes (*tópoi*) que no tratan de ninguna materia en particular. Teniendo en cuenta la interpretación de De Pater, los primeros son fórmulas probatorias y de investigación que expresan un conocimiento especializado vertido en lenguaje natural y, por tanto, compuesto de constantes extralógicas, por ej. los mencionados en *Ret.* I 7 y en *Top.* III 1-4. Los segundos, en cambio, son leyes formales algunas de las cuales se obtienen por la generalización de los lugares propios al ampliar su dominio de aplicación mediante el reemplazo de constantes extralógicas por variables. El filósofo ejemplifica este procedimiento reemplazando determinado predicado por la variable 'tal'- (*Top.* 119 a 12). Entre los lugares comunes figuran los que admiten comparación o relativos como los "de lo más y de lo menos", los de los opuestos, los de los coordinados, los de los casos, etc, todos ellos muy útiles para el dialéctico porque son fáciles de memorizar y pueden aplicarse a un mayor número de problemas (*Top.* 163b28). En realidad, más que argumentos son el principio del descubrimiento de los argumentos particulares.

Del análisis del segundo testimonio de Teofrasto extraemos las siguientes conclusiones. Si bien la distinción entre regla y ley, es decir, entre precepto y lugar, no es aristotélica sino estoica⁹, ya Teofrasto habría comenzado a hacer distinciones similares. Según Bochenski las leyes dicen aquello que es, enuncian hechos; mientras que las reglas dicen lo que es necesario hacer. La diferencia no proviene de su enunciación, pues muchas reglas pueden expresarse como leyes. La diferencia consiste en que las leyes no admiten excepciones, fundan y explican a las reglas. Aristóteles no conocía esta distinción. Tal es así que entre sus lugares pueden encontrarse desde auténticas leyes lógicas por ej., las del cuadrado lógico de oposición que posibilitan la refutación de los problemas del accidente (*Top.* 109 b3)¹⁰, hasta meras

9. cf. Bochenski, *Historia de la Lógica Formal*, Méjico, 1966, pp. 216-313. También De Pater, *op. cit.* p. 9.

10. Los *tópoi* y problemas toman su nombre del predicable que ayudan a establecer o a refutar expuestos en los libros centrales del tratado: tópica del accidente (II-III), del género (IV), de lo propio (V) y tópica de la definición (VI-VII).

reglas prácticas como las de los libros VIII y IX, pasando por reglas deductivas pertenecientes a la lógica de proposiciones, de clases, de relaciones, etc¹¹.

Aristóteles caracteriza el lugar como una premisa común (*Top.* 163b28; *An. Pr.* I 24a22;25; 42a9), de carácter general (*Top.* 164a3), principio de las argumentaciones. Como premisa es un enunciado no probado - hipótesis - que no necesita demostración (*Top.* 163b8), la búsqueda del retórico y del dialéctico es una "*sygkrisis*": un examen de coherencia, un estudio comparativo. El lugar es la norma y la base de esta comparación; en tanto tal es hipótesis, punto de partida, "*arché*" y "*stoichéion*". Como tal no es puesto en cuestión, es "*axioma*" (no en sentido técnico); es probable punto de partida y premisa dotada de cierta generalidad.¹² De Pater sostiene que el lugar como fórmula de investigación de los datos no es más que una explicitación de la ley que la fundamenta¹³.

De acuerdo con lo expuesto podríamos interpretar que el lugar es primordialmente una ley de inferencia, pues en virtud de ella extraemos una conclusión. Pero también puede funcionar como regla en la primera etapa de la argumentación dedicada a la recolección de los datos.

3. Análisis de las propuestas vigentes: esquema tópico de W.A. De Pater

El autor aplica en *Los Tópicos* los análisis hechos por Stephen Toulmin respecto de la "macroestructura" de las argumentaciones prácticas. Describiremos someramente sus elementos con el propósito de hacer más comprensible la propuesta de nuestro autor. Toulmin ha estudiado la estructura de los argumentos no formales en *The Uses of Argument* (1958). Sostiene que cuando se desafía una afirmación, se debe construir un argumento cuya conclusión sea la expresión desafiada. El argumento se compone de datos (D) o hechos expresados en las premisas, una regla de inferencia que funciona como garantía (G) de que determinada conclusión se extrae de determinados datos. Las garantías son enunciados generales del tipo "si D.. entonces C.." los cuales pueden asegurar posible o necesariamente la conclusión, motivo por el cual un operador modal afecta la conclusión. Por otro lado,

11. cf. De Pater, *op. cit.* pp. 174-183.

12. *ibidem*, p. 145.

13. cf. De Pater, *art. cit.*, p. 173.

hay otros hechos que constituyen las razones (R) para apelar a esas garantías¹⁴.

De Pater adopta, a su vez, la aplicación que hace Otto Bird del esquema de Toulmin a la tradición de la tópica aristotélica. Según Bird la semejanza de la función de la garantía con la de los lugares involucra el redescubrimiento de *Los Tópicos* y de su tradición. Sugiere que la distinción de Boecio entre "Maxima Topica" (o regla de inferencia) y "Differentia Topica" (o materia a la cual se aplica la regla) son las contrapartes lógicas tradicionales de las "garantías" y las "razones" (testimonios de las garantías) de Toulmin¹⁵. Además de esto, Bird muestra a la lógica tópica medieval de Boecio, de Pedro Hispano y de Ockham como la fundadora de la tradición "formalizante" de los lugares, aún vigente en las interpretaciones contemporáneas.

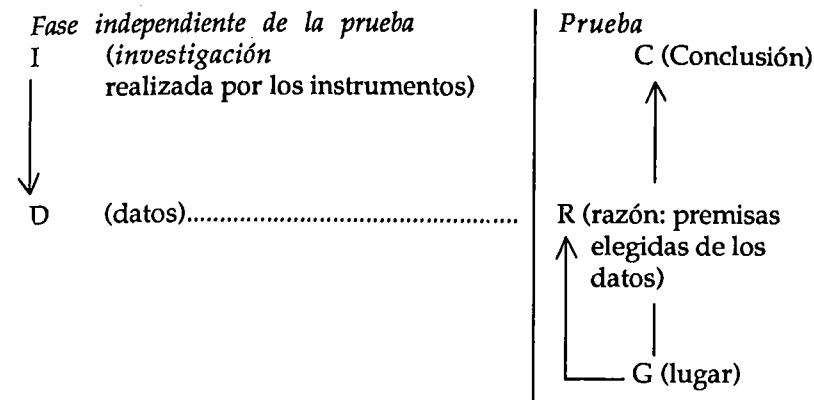
Después de hacer un estudio comparado de los esquemas argumentativos planteados hasta su trabajo¹⁶, De Pater prueba que adoptando el esquema descrito se puede aclarar el funcionamiento de los lugares y de los instrumentos dialécticos. También sostiene, siguiendo a Bird, que el "lugar común" cumple mejor la función de la regla de inferencia que la "garantía" de Toulmin, ya que aquél es de una generalidad tal que puede aplicarse a más de una prueba. Entonces, "el (lugar común) es una formulación más general que la garantía, unida al significado material de los términos... lo cual en algunos casos puede confundirse con un teorema formal... (interpretación vigente)... El punto es que ningún teorema formal cumple la función específica de la garantía, esto es, asegurar que la conclusión pasible de ser extraída de *esos* datos y de *esas* razones es la específicamente extraída y, a la inversa, que para extraer tal conclusión se requerían precisamente esas razones y *esos* datos y no otros, carácter práctico de la G señalado por S. Toulmin¹⁷". Por lo tanto, el esquema propuesto es el siguiente:

14. S. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge, 1959, cap. III.

15. cf. O. Bird, "The re-discovery of *The Topics*: Prof. Toulmin's Inference warrants" en *Proc. of the Amer. Cathol. Phil. Ass.* 34 (1960). pp. 200-205.

16. cf. De Pater, *op.cit.* pp. 93-101.

17. O.N. Guariglia, "Tópica y dialéctica en la lógica marxiana de la investigación" en *Diánoia* 1979, p. 174.



El lugar *elige* entre los datos las premisas (R) en las cuales pudiera estar contenida la conclusión buscada. En un segundo momento oficia como inferencia por medio de la cual se pasa a la conclusión. En ambos casos el lugar funciona como "punto de vista". En el primero posibilitando perspectivas de investigación y en el segundo determinando desde qué punto de vista la conclusión es verdadera o falsa¹⁸.

Veamos cómo se relacionan estos elementos en un ejemplo que reconstruimos del tratado. Si se quiere establecer que "estar coloreado" es lo propio de la superficie, podríamos apelar a la siguiente estrategia argumentativa. Por medio del primer instrumento buscamos opiniones acerca de percepciones de toda clase de objetos. Acudimos al cuarto instrumento para detectar las semejanzas que pudieran contener las opiniones recabadas. Y por último al segundo instrumento para esclarecer en qué sentido "estar coloreado" es primero en la superficie - punto 2 de la prueba-.

- | | | |
|------|--|--|
| R: 1 | a. "estar coloreado" es más conocido. | C: 1. "estar coloreado" es propio de la superficie |
| | b. "estar coloreado" se da en la superficie. | |
| | c. percibimos superficies coloreadas. | |
| | d. si algo está coloreado es superficie y viceversa. | |

18. cf. De Pater. *op.cit.* pp. 129-139, 185-188.

- | | |
|---|---|
| 2. De las anteriores razones, "estar coloreado" es primero. | 2. "estar coloreado" es primero en la superficie respecto de los sentidos o "para nosotros" |
| 3. "estar coloreado" es propio de la superficie | 3. "estar coloreado" no es lo propio del cuerpo. |

- G: 1. a. No sólo es preciso que lo propio sea *más conocido* que la cosa
 b. sino también que sea más conocido el hecho que *se da en ella* (Top. 129b5).
 c. Si se aplica un propio sensible, ver si *se da de manera necesaria* (Top. 131b 30-15)
 d. Si algo es propio, es intercambiable con aquello de lo cual es propio, sin que sea la definición (Top. 102a20)
 2. Apenas puesto lo propio, hay que precisar el modo como se establece (Top. 135a8)
 3. Si tal cosa es propia de una cosa, no será propia de otra, pues es imposible que un propio lo sea de varias cosas (Top. 138b20).

Esquema de Günter Buhl

G. Buhl, lógico de la escuela de Paul Lorenzen, intenta aclarar¹⁹ la relación de las dos funciones de los lugares señaladas en la tesis de De Pater. El autor sostiene que la estructura tópica aristotélica se compone de tres partes. Primero están *las instrucciones* acerca de los elementos que intervienen en el tratamiento de un problema. El lugar toma su denominación de estos elementos, por ej. "a contrario". Segundo, *las condiciones de la prueba*, requisitos de cuyo cumplimiento o no depende la refutación o el establecimiento del problema inicial. Estos requisitos se expresan a través de las relaciones tópicas, por ej., entre dos contrarios, opuestos, género- especie, etc. Por último, hay una *máxima de prueba* que da una respuesta al problema propuesto a través de las primeras. También rescata de las interpretaciones de la *Tópica* los posibles antecedentes de su propuesta.

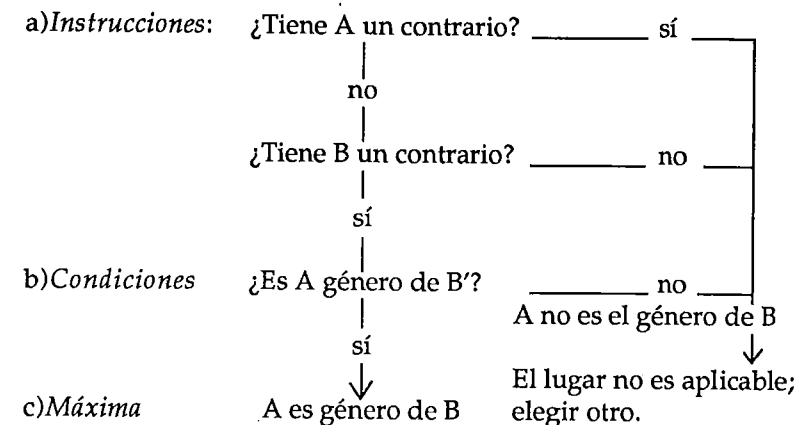
Boecio ha mostrado las *máximas de prueba* como "Loci Maximae"; Teofrasto, las instrucciones a través del *parággelma*; a partir de él, Alejandro de Afrodisias y los comentaristas modernos diferenciaron el lugar en sentido estricto o máxima - la premisa general - de la regla.

19. G.Buhl, *op.cit.* pp. 169-175.

Buhl señala que esta última interpretación plantea dificultades en la comprensión de los lugares aristotélicos. Por ej., en Top. 111a33 se presenta un lugar útil para refutar y para proponer, funciones que no son propias del lugar como máxima. La refutación o el establecimiento del problema está determinado por el cumplimiento o no de las condiciones de la prueba. Otra dificultad surge cuando consideramos lugares aplicables a muchos problemas, ya que éstos suponen diferentes máximas (Top. 126a3). En tales casos el lugar no es la máxima sino que está asociado a las instrucciones de uso²⁰. A través de estos casos, el autor concluye que el lugar aristotélico no es la máxima o premisa general como para Teofrasto sino la regla.

A nuestro juicio, en cambio si es posible establecer una analogía entre estas dos presentaciones de los lugares, la de Aristóteles y la de Teofrasto, creemos que esta habría que buscarla entre los lugares de Aristóteles y los "lugares preceptivos" de Teofrasto. Intentamos probar tal correspondencia a través de la confrontación de las respectivas formulaciones lingüísticas: estas últimas conservan la terminología tópica acuñada por el maestro.

Buhl propone el siguiente esquema para ilustrar las posibilidades que contempla el lugar enunciado en Top. 124a1;

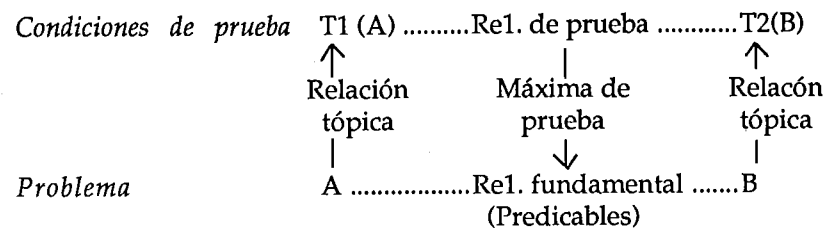


El propósito del autor es esclarecer el status lógico del lugar dotado de dos funciones a la luz de la estructura tripartita del procedimiento

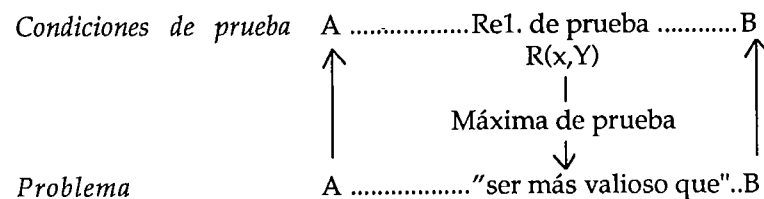
20. cf. *ibidem.* p. 172.

tópico. Como fórmula de investigación busca los datos en el nivel de las condiciones de prueba entre las cuales se tratará de encontrar un lugar que contenga suficientes conocimientos para satisfacer los siguientes requisitos: (1) encontrar datos verdaderos, (2) aceptables para un eventual retador y (3) que los datos respondan al problema propuesto. Satisfacer las condiciones de la prueba supone hallar conceptos que mantengan determinada relación: "ser contrario de", "ser género de", etc. Para resolver el problema se necesita conectar los términos afectados por medio de una relación de prueba. Sólo se puede establecer o refutar la tesis a través del hallazgo de alguna de tales relaciones. En los cuadros que presentaremos a continuación se ilustra este paso mediante las flechas ascendentes que van del problema a las condiciones en señal de "descubrimiento". La relación hallada deberá estar contenida en una máxima por medio de la cual se resolverá el problema, en este caso, las flechas descendentes indican la fase probatoria del procedimiento.

El siguiente esquema recoge el funcionamiento de los lugares de los predicables:



Una variante del esquema anterior recoge el funcionamiento de los lugares de lo preferible (*Top.* III 1-3):



Por ej., sea 'A' 'salud' y 'B' 'riqueza'; si queremos argumentar que la salud es más valiosa que la riqueza, apelaremos al lugar que afirma que es preferible aquello respecto de lo cual es menos criticable lamen-

tar su pérdida (*Top.* 118a24-25). El mismo afirma una cierta relación entre términos que nos posibilita probar la conclusión propuesta. Así "la queja de la pérdida de X - salud - es menos criticable que la queja de la pérdida de y - riqueza." La máxima que le corresponde es "Si R (A;B) entonces A es más valioso que B."

En los ejemplos de los lugares que suponen relaciones tópicas, las máximas no están representadas como premisas sino como reglas de inferencia, a la manera de las reglas que determinan la validez de los silogismos categóricos. El autor señala que deben explicitarse las máximas que funcionen como inferencias para que la discusión no se torne oscura. Pero en el caso de los lugares de lo preferible, el lugar como fórmula de prueba está desempeñado por la máxima, que es una de las premisas por medio de la cual se extrae la conclusión.

Conclusiones

Al analizar las discusiones sobre el status lógico de los *tópoi* mantenidas entre los discípulos y los comentaristas directos de Aristóteles y los lógicos y especialistas contemporáneos, hemos podido distinguir dos líneas de interpretación. Una concibe al lugar como una premisa o máxima de la cual se extrae la conclusión. Sus defensores fueron Teofrasto, Alejandro de Afrodisias y a partir de ellos la mayoría de los eruditos contemporáneos. Los más representativos son F. Solmsen, I. M. Bochenski²¹ y De Pater. El último sostiene que el lugar tiene su formulación explícita en la ley pero está contenida en la regla que prescribe su aplicación. Otra es la posición de G. Buhl quien rescata la lectura de Themistio²² y reelabora la interpretación de De Pater. El lugar aristotélico sería una regla de procedimiento compleja por medio de la cual se descubren las relaciones tópicas necesarias para resolver un problema.

Cuando queremos asignarle un puesto en el esquema de argumentación tradicional, integrado por premisas y conclusión, se plantean dificultades. Si el lugar es la máxima, entonces estará expresado en una de las premisas; pero si es la regla de inferencia no sería posible tal posición. Para Buhl los lugares tendrían un puesto análogo al de las reglas usadas para determinar la validez de los razonamientos analíti-

21. Bochenski, "Non Analytical Laws and Rules in Aristotle" en *Methodos* 3 (1951) pp. 70-80.

22. cf. G. Buhl, *op. cit.*, nota 7, p. 174.

cos. Nuestra pregunta es hasta qué punto es válida la analogía entre la argumentación dialéctica y la analítica, y mantener el modelo de razonamiento tradicional para el primer tipo de argumentación. En aquella es posible generalizar las condiciones mínimas de validez al punto de establecer arquetipos o patrones - los modos válidos aristotélicos - conforme a los cuales se puede determinar la validez de los razonamientos particulares. Pero las condiciones de la argumentación dialéctica son variadas y más complejas que las de la anterior. Ellas suponen la semántica del lenguaje natural y los problemas de interpretación que implica la aplicación de una inferencia a los casos particulares. Por lo tanto, sería más difícil plantear esquemas de inferencias aceptables según los cuales se pueda decidir la solidez de los casos. Para ello los lugares aristotélicos tendrían que ser traducibles en esquemas de inferencia generalizables, supuesto que ellos representen una especie de "tipología de los argumentos" vertidos en el lenguaje ordinario. En tal caso, dada la complejidad de la estructura argumentativa que resultara, sería necesario aún explicitar todas las "reglas de juego" que intervienen en una argumentación particular. Así son importantes tanto los datos y elementos con los cuales se cuente para avalar la conclusión como las reglas de inferencias usadas para el caso en cuestión. En una tal explicitación se funda la posibilidad de ataque o de defensa que entraña el conjunto de la argumentación. Por otra parte, las propuestas teóricas actuales de argumentación ya han señalado las carencias que tiene el modelo tradicional de razonamiento²³.

La interpretación sobre el status lógico del lugar que proponemos se funda en la reconstrucción filológica del sentido de los dos testimonios de Teofrasto conservados por Alejandro. Aristóteles plantearía la siguiente red de conceptos. El *tópos* está en conexión con (a) *stoichéion* y *paráqqelma* en cuanto ambos indican su status lógico, (b) *arché* y *aphormé* en cuanto punto de partida o premisa que no fue establecida por demostración y por ello es *hipóthesis* (*Top.* 158b3/163b28); y con (c) *tís koiné prótasis* en cuanto el *tópos* es cierta premisa general. En virtud de (a) es una regla teórica implícita en una metodología determinada, la de los predicables, la de los contrarios, etc. (*Top.* 121b11/128a13). Oficia como inferencia pero incluye en su formulación consideraciones sobre los procedimientos de aplicación. Esta regla tiene características propias cuando integra la metodología de la discusión

23. cf. Toulmin, *op.cit.*, cp. III, A.Blair/R. Johnson, "Argumentation as Dialectical" en *Argumentation I* (1987) pp. 41-56.

propriadamente dicha (*Top.* 151b18, *Ref. Sof.* 172b21/174a18/155b17/172b30)²⁴. Las respectivas formulaciones lingüísticas reflejan la diferencia entre una regla práctica y una teórica. Por (c) el *tópos* es una fórmula de investigación o principio del descubrimiento de los datos o elementos de juicio necesarios para fundar una conclusión entre los cuales se encuentran las relaciones tópicas señaladas por Buhl. Su expresión más frecuente es el enunciado condicional. Si se trata de una expresión con cierto grado de generalidad, se estará ante un lugar común y cumplirá funciones análogas a la del axioma en los silogismos científicos. Porque forman parte de silogismos dialécticos, ellas son menos universales y, por tanto, probables; pero a semejanza de las premisas de los silogismos científicos pueden tomarse sin necesidad de demostración porque gozan del consenso de la comunidad. Por ej., "el placer es un bien y el dolor es un mal" es una expresión que goza del suficiente consenso para ser considerada como una opinión común (*Top.* 100b21). La expresión general o *tópos* que la contiene señala la respectiva relación entre contrarios: "si un contrario se da en un contrario, el contrario del primero se dará en el contrario del segundo."

Universidad Nacional de La Plata y
CONICET

ABSTRACT

In this paper I try to expose and examine two contemporary interpretations with regard to the logical status of the Aristotelian *tópoi* starting from a Theophrastus's passage conserved by Alexander Aphrodisias.

I try to show the resemblance of Aristotle's *tópoi* with Theophrastus's *paraggelmatikoi tópoi* and, finally, its function as inference in non-formal argumentative schemes.

24. En estos pasajes -pertenecientes a los libros centrales y a los dos últimos del tratado - se destaca el uso de '*stoichéion*' como las reglas teóricas o prácticas, respectivamente, a las cuales se puede apelar en una argumentación dialéctica. Precisamente el otro pasaje de Teofrasto transmitido por Alejandro es un valioso testimonio del empleo del '*stoichéion*' y del '*arché*' fuera del ámbito de la demostración científica.

ARGUMENTOS NO SON RAZONES

C.E. Feiling

• Argumentationem quarere videris,
quae est argumenti explicatio.

Cicerón

He thought he saw an argument
That proved he was the Pope:
He looked again, and found it was
A bar of Mottled Soap.

L.Carroll

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Secrétaire de rédaction : Michel MEYER
143, avenue A. Buyl, 1050 Bruxelles, Belgique

Fascicules prévus

Locke
Schopenhauer
Kant et la Raison pratique
Artificial Intelligence
Heidegger
Wittgenstein

Notre dernier numéro est consacré à *Philosophie de la littérature*

(articles par M. Bloomfield, M. Brinker, J. M. Ellis, M. Frank, G. Hartmann,
W. Iser and M. Meyer, D. E. Wellbery et E. M. Zemach)

El presente trabajo ¹ constituye una *propuesta metodológica* para algo que me gustaría llamar "Teoría del discurso argumentativo". El motivo de esta propuesta es una conocida incomodidad: recordar las inmortales líneas "Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipon...", o tener una vaga idea de cómo se prueba la completitud del Cálculo Funcional de Primer Orden no es de mucha ayuda a la hora de construir o evaluar un discurso argumentativo extenso.

1. Problemas "Fundacionales"

Desde fines de los años '50, y sobre todo gracias al impulso inicial de Stephen Toulmin (v. Toulmin 1958), muchos han expresado su convicción de que la lógica formal *no* constituye un modelo apropiado para comprender los discursos argumentativos con que nos encontramos a

1. El punto de partida de este trabajo fue una ponencia presentada en el CIF en agosto de 1988, durante la "Jornada sobre teoría de la argumentación". Dicha ponencia fue a su vez un resumen de los resultados alcanzados en mi Beca de Iniciación del CONICET, que realicé bajo la dirección del Dr. Ezequiel de Olaso. Me sentiría sumamente contento si mi artículo mereciera una cuarta parte del estímulo que él le dio.

cada paso durante nuestra vida cotidiana. Esto ha llevado a algunos, como M. Scriven (v. Scriven 1980), a proclamar la inutilidad *práctica* de la lógica formal, y a proponer que sea reemplazada por una "Lógica informal".

Bajo el rótulo de "Lógica informal" han aparecido durante los últimos años algunos trabajos de importancia (por más desagradable que sea el aparente oxímoron de la denominación). Los trabajos interesantes, sin embargo, no son aquellos donde se abjura de antemano de los métodos formales, quizá porque se confunde el *uso* de métodos formales con la posibilidad de *formalizar* completamente un dominio dado. Trabajos interesantes son, por ejemplo, los del fértil binomio Woods-Walton: llevan varios años y muchos artículos investigando las así llamadas "falacias informales", ocupación que ha generado en Woods la seguridad de que "Lógica informal" es simplemente un nombre para la Teoría de las falacias (v. Woods 1980).

Pese al respeto que merece Woods, no creo que la Lógica informal, que yo preferiría llamar "Teoría del discurso argumentativo", deba reducirse a una Teoría de las falacias. Pero tan pronto como uno se interroga por las falacias, aparece una duda que debe ser resuelta *antes* de comenzar a explorar ese vasto territorio fronterizo entre la lógica y la filosofía del lenguaje.

Las falacias han estado con nosotros durante casi veinticinco siglos (si se toma como referencia la codificación aristotélica en *De Sophisticis Elenchis*). No obstante, la esperable pregunta "¿Qué es una falacia?" no hallaría hoy una respuesta uniforme por parte de los estudiosos². Ello se debe a que dicha pregunta oculta un problema "fundacional" que Walton ha planteado claramente:

"The problem here is compounded by reasonable doubt on how to define 'argument'. Is the argument a set of sentences, or a set of propositions, or are the arguers included as well? Or are their moves and commitments somehow included as part of the 'argument'?" (Walton 1987, p. 253)

No me propongo en este trabajo, pues, *definir* qué es una falacia,

² Un trabajo muy bueno que intenta responder este interrogante es: Pereda (1986). Comparto parcialmente el enfoque de Pereda.

sino (con suerte) sentar las bases para una futura respuesta a dicha pregunta y a algunas otras. Para ello, intentaré introducir una diferencia entre la noción de *argumento* y la de *argumentación*.

2. Argumentos y argumentaciones

En el principio está el canon. Y el canon es Copi:

"An argument may be defined as any group of propositions of which one is *claimed* to follow from the others, which are *regarded* as supplying evidence for the truth of that one". (Copi, 1954, p. 3: el subrayado es mío)

Supongo que el número de reediciones de *Symbolic Logic* es un indicio de la utilidad que tuvo, o tiene, una definición tal de *argumento*. Copi se las ingenió para enseñarle lógica a muchísima gente.

Sin embargo, los vocablos subrayados en la definición señalan precisamente algunos problemas que preocupan a Walton. Y ocurre que de dichos vocablos parece poder inferirse que un argumento es algo que determinado individuo a) piensa, y b) expresa en una situación concreta de comunicación (como mínimo el caso parasitario de "comunicación con uno mismo"). Copi parece tener prejuicios ligeramente "conceptualistas". Los míos, en cambio (para utilizar la terminología en boga en filosofía de la ciencia), son "realistas". No creo que sea insensato afirmar: "Existe un argumento que demuestra que aleph-sub - (n + 1) es igual a 2 elevado a la aleph sub - n, pero éste excede las capacidades de la mente humana, razón por la cual nadie podrá jamás pensarlo ni (a *fortiori*) expresarlo".

Definiré *argumento* del siguiente modo:

Argumento es todo par ordenado (P, c), donde P es un conjunto no vacío (finito o infinito) de proposiciones (de "premisas") y c es una sola proposición (la "conclusión").

Nótese que, con esta definición, los argumentos no moran en la cabeza de nadie, ni son necesariamente expresados por alguien. Tampoco se exige que las proposiciones de P tengan entre sí o con c relación alguna. Los argumentos son sencillamente pares ordenados que poseen o no, independientemente de las habilidades humanas para clasificarlos, cierta propiedad: la validez. Una ayuda, aunque no exce-

siva, para saber si el par ordenado (P, c) es válido, es el siguiente principio:

(P, c) es válido si su *condicional asociado* es *metafísicamente necesario*, i. e. (P, c) es válido si $\sim \Delta \sim P \rightarrow c$.

En este punto, alguien podrá preguntarse de qué sirve la noción de argumento que he introducido. ¿Qué utilidad tiene a la hora de "construir o evaluar discursos argumentativos extensos"?

La respuesta es: ninguna, mientras no se introduzca también el concepto de *argumentación*. La definición que he dado de argumento implica que los argumentos no prueban nada, no nos proveen de razones para aceptar una conclusión; por el contrario, los argumentos *requieren ser probados* por una persona concreta en una situación igualmente concreta. Sólo en tal caso tenemos buenas razones para creer que, si las premisas son verdaderas, también lo es la conclusión. Pensemos en un esquema de argumento:

$\{ \{ p \rightarrow q, p \}, \{ \{ p \rightarrow q, p \}, q \} \}$. Una persona que argumenta según este esquema posiblemente diga algo de tipo

A: "Si p , entonces q . Pero p . Por lo tanto q "

La diferencia principal entre el esquema de argumento y lo que nuestra hipotética persona dice radica en el dispositivo lingüístico "Por lo tanto". Dicha persona, al emitir "Por lo tanto q ", se está comprometiendo con la verdad del condicional asociado al argumento, i. e. está indicando que es capaz de ofrecer una *prueba condicional* de:

$[(p \rightarrow q) \& p] \rightarrow q$ a partir de la suposición $(p \rightarrow q) \& p$. Por supuesto que, en el caso del *modus ponens*, esa prueba "seguramente" no le será exigida... pero si se topa con un interlocutor estólido (y si su interlocutor acepta la validez del silogismo disyuntivo), deberá poder decirle algo del tipo

B: "Si p , entonces q' es lo mismo que $\sim p$ o q . Si además tenemos que p , como p es lo mismo que $\sim(\sim p)$, resulta fácil concluir que q ".

En los casos A y B se expresa el *mismo* (esquema de) *argumento*, pero las *argumentaciones* son diferentes. Podemos representar esta diferencia:

A:

$$\left[\begin{array}{l} p \rightarrow q \\ p \\ q \end{array} \right] \begin{array}{l} P \\ \\ c \end{array} \quad \left. \vphantom{\begin{array}{l} p \rightarrow q \\ p \\ q \end{array}} \right\} R$$

$$[(p \rightarrow q) \& p] \rightarrow q \quad c'$$

B:

$$\left[\begin{array}{l} p \rightarrow q \\ p \\ (p \rightarrow q) \leftrightarrow (\sim p \vee q) \\ \sim p \vee q \\ p \leftrightarrow \sim \sim p \\ \sim \sim p \\ q \end{array} \right] \begin{array}{l} P \\ \\ \\ \\ \\ \\ c \end{array} \quad \left. \vphantom{\begin{array}{l} p \rightarrow q \\ p \\ (p \rightarrow q) \leftrightarrow (\sim p \vee q) \\ \sim p \vee q \\ p \leftrightarrow \sim \sim p \\ \sim \sim p \\ q \end{array}} \right\} R$$

$$[(p \rightarrow q) \& p] \rightarrow q \quad c'$$

Definiré ahora *argumentación* del siguiente modo:

Dado un argumento (P, c) y un hablante H , el par ordenado $((R, d) c')$ es la *argumentación de H* sii: 1) d es una sola proposición (la conclusión), 2) $d = c$, 3) R es un conjunto finito y no-vacío de proposiciones (de "razones"), 4) $P \subseteq R$, 5) c' es una proposición de la forma $P \rightarrow c$, 6) H ha emitido las oraciones "correspondientes a" c' , $d(c)$, y los miembros de R .

Esta definición tiene una serie de consecuencias. En primer término, toda argumentación es finita y una persona la piensa y expresa durante una situación concreta de comunicación. Por otra parte, ninguna argumentación prueba de por sí un argumento, dado que lo que cuenta como prueba varía de contexto a contexto. Las argumentaciones no son simplemente válidas o inválidas, sino "correctas" o "incorrectas", y lo concreto o no de una argumentación depende de factores extra-lógicos,

entre los que ocupa un lugar de privilegio la "lista" de argumentos que *son aceptados* sin más como válidos (por los participantes del intercambio comunicativo). Tarea básica de la Teoría del discurso argumentativo/Lógica informal será proporcionar una serie de *criterios generales* para la *corrección* de las argumentaciones. Nótese que la *corrección*/inorrección de las argumentaciones es, en cierto sentido "más importante" que la validez de los argumentos: toda *petitio principii* es un argumento válido, pero toda argumentación que contenga una *petitio* es incorrecta, presumiblemente porque viola algún requisito acerca de la "dirección epistémica" que debe haber entre premisas y conclusión (la regla general, aunque tiene excepciones, parece ser que se proceda de lo más conocido a lo menos conocido). Del mismo modo, la eterna disputa acerca de la validez del *ad hominem* (v. Geach 1979, Groarke & Tindale 1986), puede ser examinada bajo una nueva luz: ¿en qué casos es correcta una argumentación que contiene un *ad hominem*? Finalmente, si bien lo dicho hasta aquí se aplica con exclusividad a la deducción, es posible imaginar que un argumento deductivamente inválido, e. g. uno por analogía, forme parte de una argumentación correcta (con lo cual su conclusión, aunque no haya sido establecida definitivamente, resultará "racionalmente aceptable"). La idea sería, entonces, que un hablante prueba una *conclusión* únicamente cuando expresa una argumentación *correcta* que contiene un argumento *sólido* (es decir: cuando prueba *mediante procedimientos reconocidos* que su argumento, cuyas premisas son verdaderas, es válido). Y quizá también: que un hablante "aceptabiliza" una conclusión (neologismo tan feo como cualquier otro) cuando expresa una argumentación correcta que contiene un argumento cuyas premisas son verdaderas.

3. Dudas lógico-lingüísticas

Creo que lo dicho en el apartado anterior responde parcialmente, *qua* propuesta *metodológica*, al interrogante planteado por Walton. También creo que es una propuesta razonable, pero antes de completarla, me gustaría disparar ciertas dudas que el lector puede haber acumulado – o más bien: reconocer la legitimidad de ciertas dudas que el lector puede haber acumulado.

La gente argumenta en Francés, o en Swahili, o en algún lenguaje natural. Esta plátitud tiene la desagradable consecuencia de que una Teoría del discurso argumentativo es apropiada o no según sea apropiada o no las Semántica/Pragmáticas sobre la que se apoya. La

cuestión se ve agravada por el hecho de que cualquier discurso argumentativo es *entimemático*: ningún hablante expresa jamás la totalidad de las proposiciones de que se compone su argumentación. Una Teoría del discurso argumentativo presupone, entonces, disponer de una Semántica/Pragmática que dé cuenta de las relaciones entre lo *explícito* y lo *implícito* en un discurso.

Al hablar de "proposiciones que un hablante expresa", y al recurrir a los conectivos de la lógica clásica, me he estado basando sobre algunos de los trabajos de H. Paul Grice (v. Grice 1975, 1978, 1986). Esto implica un compromiso con la hipótesis de que hay verdadera correspondencia entre los conectivos y cuantificadores de la lógica clásica y ciertas palabras de los lenguajes naturales. Tanto dicha correspondencia como las relaciones entre lo explícito y lo implícito en un discurso serían explicables postulando un "principio de cooperación" cuyas "máximas" regulan nuestros intercambios comunicativos (v. Grice 1975). Si la *interpretación explícita* de un enunciado ("what is said") entra en aparente conflicto con el principio de cooperación y sus máximas, el oyente utiliza su "conocimiento" de dicho principio para inferir una *interpretación implícita* ("what is implicated") que elimina dicho conflicto, i. e. supone que el hablante le ha querido transmitir, *indirectamente*, dicha interpretación implícita. Cuando alguien hace un *enunciado afirmativo* (entendiendo por "enunciado" una instancia de emisión voluntaria e inteligente de una oración gramatical), expresa una o varias proposiciones, que constituyen las interpretaciones explícitas/implícitas de su enunciado. Es obvio que no puedo responder por completo a la pregunta "¿qué es una proposición?"... si pudiera, habría escrito un tratado de semántica; lo que sí puedo hacer es repetir dos "artículos de fe" que Peter van Inwagen ha expresado con claridad.

"Truth, I maintain, is a property of propositions, items that stand to assertion as numbers stand to counting, and that stand to declarative sentences as numbers stand to numerals. In saying that this property, truth, is radically non-epistemic, I am not embracing any particular theory about what the possession of this property by a proposition consists in". (Van Inwagen, 1988, p. 96)

"I note only that, as a realist, I have the following picture: propositions, like numbers, are necessarily existent, abstract objects; the same propositions exist in every possible world(...)". (Van Inwagen, 1988, p. 107)

4. Argumentar: un acto ilocucionario

¿Qué está haciendo una persona cuando argumenta?

Emitir una secuencia de oraciones no implica argumentar, y argumentar tampoco equivale a *persuadir* (por el contrario, a veces logramos persuadir *porque* hemos argumentado). Pero resulta tentador pensar que argumentar es simplemente emitir una secuencia de oraciones con la *intención* de persuadir a alguien. ¿Argumentar será equivalente, como suponían algunos rétores antiguos, a producir un discurso *ad faciendam fidem*? Un mínimo de reflexión mostrará que no; alguien puede argumentar porque considera que es su deber, aunque sepa que sus oyentes no van a ser persuadidos. Por otra parte, no todo discurso *ad faciendam fidem* es necesariamente argumentativo: un informe estadístico acerca de las atrocidades cometidas en Treblinka puede ser elaborado con la intención de persuadir a los lectores de lo inhumano que fue el régimen nazi.

Preguntarse qué es argumentar se asemeja mucho a preguntarse qué es narrar, y creo que debe recibir análoga respuesta.

Generalmente decimos que alguien ha narrado algo cuando ha emitido una larga serie de oraciones, no todas necesariamente en un tiempo pretérito del indicativo. Hay, sin embargo, un requerimiento mínimo: para narrar algo el hablante debe emitir *al menos una* oración compuesta de dos cláusulas; ambas deben estar en un tiempo pretérito del indicativo, y parte de la interpretación implícita del enunciado afirmativo hecho con ellas debe ser el *orden* en que han sido expresadas las proposiciones correspondientes a cada cláusula es *el mismo* que tuvieron los acontecimientos relatados (v. Labov 1972, 1982). Del mismo modo, si bien es común que digamos que alguien ha argumentado cuando lo hemos escuchado hablar durante veinte minutos (o al terminar de leer un largo artículo), el requerimiento mínimo que debe cumplir una persona para argumentar es emitir *al menos una* oración compuesta de dos cláusulas: parte de la interpretación implícita del enunciado afirmativo hecho con ellas debe ser que la verdad de una de las proposiciones expresadas es (propuesta como) el fundamento de la verdad de la otra. Argumentar y narrar (quizá también *describir*: v. Toulmin & Baier 1963) son actos que realizamos al emitir oraciones de cierta forma: son (cierto tipo de) actos *ilocucionarios*. La diferencia entre argumentar y actos como preguntar, advertir, ordenar, etc. es que argumentar generalmente requiere un "dispendio de energía" mucho mayor (emitir una *serie* de oraciones), y que argumentar requiere llevar

a cabo *al menos* un acto ilocucionario de otro tipo: afirmar una oración compuesta por dos cláusulas.

El lector habrá observado que difiero de Searle (1969) en dos cuestiones: a) no creo que el acto de argumentar esté ligado *esencialmente* a intentar convencer, y b) no creo que el acto de argumentar esté "al mismo nivel" que actos como prometer, pedir o afirmar (véase en el libro de Searle la tabla "Tipos de acto ilocucionario"). Si bien soy incapaz, por ahora, de proporcionar una definición que capture la diferencia intuitivamente percibida entre este acto y los otros, hablaré de un "macro-acto ilocucionario" en el caso de argumentar - N. B.: no confundir esta noción intuitiva con la que introduce Van Dijk (1980).

De todas formas, ya que argumentar es un (cierto tipo de) acto ilocucionario, conviene hacer el intento de proporcionar un conjunto de reglas para la utilización del dispositivo lingüístico "por lo tanto", el indicador de fuerza ilocucionaria. Estas reglas reflejarán cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para la realización exitosa y no-defectiva del acto. Propongo las reglas 1-4:

1) Regla de contenido proposicional

Emita la serie de oraciones correspondientes a un par ordenado $((R, d), c')$.

2) Regla preparatoria

Emita la serie de oraciones correspondientes a $((R, d), c')$, sólo si es posible que exista un oyente 0 tal que a) 0 no sabe si d es verdadera o falsa, o b) 0 presume que d es falsa.

3) Regla de sinceridad

Emita la serie de oraciones correspondientes a $((R, d), c')$, sólo si tiene la intención de que 0 crea que Ud. cree que existe un par ordenado (P, c) , para $P \subseteq R$ y $c = d$, tal que (P, c) constituye un argumento válido.

4) Regla esencial

La emisión de $((R, d), c')$ cuenta como la afirmación de que $P \rightarrow c$ es verdadero.

5. Observaciones finales

Hemos propuesto distinguir *argumento* de *argumentación* y hemos formulado una serie de reglas para la realización del acto de argumen-

tar. Esto nos permite separar los componentes lógicos de los extra-lógicos en el discurso argumentativo, y establecer como tarea fundamental de una Teoría del discurso argumentativo la de formular criterios generales para juzgar cuándo una argumentación es correcta. Los argumentos jamás constituyen, por sí solos e independientemente del contexto en que son expresados, buenas razones para aceptar una creencia.

Si bien hemos tomado como modelo a la deducción, es posible (es necesario) reformular algunos aspectos de esta propuesta, e. g. las reglas 3 y 4 del apartado anterior, para dar cuenta de los razonamientos no-deductivos. Aclarar el concepto de corrección argumentativa es crucial no sólo para "construir y evaluar discursos argumentativos concretos", sino para iluminar nuestra concepción de la racionalidad. Y la filosofía como disciplina es casi co-extensiva con una teoría de la racionalidad.

Universidad de Buenos Aires

REFERENCIAS

- Copi, I. *Symbolic Logic*. New York, Macmillan, 1954.
 Geach, P. T. *Reason and Argument*. Oxford, Basil Blackwell, 1979.
 Grice, H. P. "Logic and Conversation", en Cole, P. y Morgan, J. L. (eds.) *Syntax and Semantics Vol. III: Speech Acts*. New York, Academic Press, 1975.
 Grice, H. P. "Further Notes on Logic and Conversation", en Cole, P. (ed.) *Syntax and Semantics Vol. IX: Pragmatics*. New York, Academic Press, 1978.
 Grice, H. P. "Reply to Richards", en Grandy, R. E. y Warner, R. (eds.) *Philosophical Grounds of Rationality. Intentions, Categories, Ends*. Oxford, Clarendon Press, 1986.
 Groarke, L. y Tindale, C. "Critical Thinking: How to Teach Good Reasoning", en *Teaching Philosophy*, 9:4, December 1986, p. 301 y ss.
 Labov, W. *Language in the Inner City*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1972.
 Labov, W. "Speech Actions and Reactions in Personal Narrative", en Tannen, D. (ed.) *Analysing Discourse: Text and Talk*. Washington, Georgetown University Press, 1982.
 Pereda, C. "¿Qué es una falacia?", en Vargas, A. y otros. *Argumentación y*

- Filosofía*, Iztapalapa, Universidad Autónoma Metropolitana, 1986.
 Scriven, M. "The Philosophical and Pragmatic Significance of Informal Logic", en Blair, J. A. y Johnson, R. A. (eds.) *Informal Logic*. Inverness Edgepress, 1980.
 Searle, J. *Speech Acts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
 Toulmin, S. *The Uses of Argument*. Cambridge, Cambridge University Press, 1958.
 Toulmin, S. y Baier, K. "On Describing", en Caton, C. (ed.) *Philosophy and Ordinary Language*. Urbana, University of Illinois Press, 1963.
 Van Dijk, T. A. *Texto y Contexto*. Madrid, Cátedra, 1980.
 Van Ingwagen, P. "On Always Being Wrong", en French, P. A., Uehling, T., E. y Wettstein, H. K. (eds.) *Midwest Studies in Philosophy Vol. XII. Realism and Antirealism*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.
 Walton, D. *Informal Fallacies. Towards a Theory of Argument Criticisms*. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins, 1987.
 Woods, J. "What is Informal Logic", en Blair, J. A. y Johnson, R. A. (eds.) *Informal Logic*. Inverness, Edgepress, 1980.

ABSTRACT

Since the pioneering work by Stephen Toulmin, many articles and books have been published in the area of "Informal Logic". However, some important advances, e.g. on the "ad" fallacies, have been hindered by the fact that answers to the crucial question: *what is an argument?*, tend to conflate the logical and extra-logical aspects of argumentative discourse. In this article I make a methodological proposal for Informal Logic or, as I prefer to call it, the "Theory of Argumentative Discourse". It consists in introducing two distinct notions, "argument" and "argumentation", which roughly correspond to the logical and extra-logical aspects of argumentative discourse and can be jointly used to evaluate it.

ANALISIS FILOSOFICO

VOLUMEN VIII, NUMERO 2
NOVIEMBRE 1988

ARTICULOS

- | | | |
|-----|---|-----------------|
| 97 | <i>Más allá del escepticismo, a nuestro leal saber y entender</i> | Ernesto Sosa |
| 141 | <i>Acontecimientos y leyes en la explicación histórica</i> | Oscar Cornblit |
| 161 | <i>Una nota sobre universalizabilidad</i> | Horacio Spector |

171 LIBROS

175 NOTICIAS

SADAF

TEORIA LOGICA Y ARGUMENTACION

Francisco S. Naishtat

"Aun cuando mientras escribía este libro me daba cuenta de tener creencias metafísicas, y aunque señalé incluso el valor sugerente de las ideas metafísicas para la ciencia, no había despertado al hecho de que cabe argumentar racionalmente contra ciertas doctrinas metafísica y criticarlas pese a no poderse refutar" Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, c. VIII.

I. Introducción

El propósito de este artículo es confrontar la lógica y la argumentación en algunos puntos neurálgicos como la validez, la forma lógica y el lenguaje. Descontamos la importancia que posee la argumentación no deductiva en el seno de la actividad racional y concordamos con la visión de que sin la misma, no sólo los razonamientos que vienen a motivar las decisiones, sino también el conjunto de las ciencias humanas, del derecho y sobre todo de la filosofía, se verían privadas de sustentación¹.

Desde las últimas décadas asistimos a un triple fenómeno teórico ligado a la argumentación: en primer lugar, presenciamos una diversificación sin precedentes de la lógica formal hasta el punto de acoger en su seno modos y esquemas de argumentación tradicionalmente desterrados fuera de la disciplina (lógicas difusas, lógicas no monotónicas, lógicas de la relevancia, etc). En segundo término, la semiótica y la pragmática han logrado un desarrollo que les permite codificar los aspectos de la argumentación refractarios al análisis lógico e integrarlos en estructuras amplias de significación. Por último, y de algún modo en posición intermedia entre el enfoque lógico y el enfoque pragmático, notamos el surgimiento de una "teoría de la argumentación" que, reivindicando la naturaleza racional de la argumentación, y

1. Véase C. Perelman; "Argumentation", *Enciclopedia Universalis*, Enciclopedia Universalis France (1980), vol. 2, pp. 367-368.

por ende la subsistencia de un criterio de validez más allá de la validez deductiva, intenta realizar una caracterización de la misma al margen del método deductivo y de las formalizaciones lógicas².

Esta situación de variada y heterogénea producción teórica puede ser asimismo fuente de dificultad en al menos dos planos:

(i) Dificultad para establecer un concepto extrasistemático de validez deductiva que atravesase los distintos sistemas lógicos y permita, por ende, demarcar la deducción de los otros modos de inferencia.

(ii) Dificultad para deslindar el tipo de argumentación que es refractario a la evaluación formal de aquel que, en principio, es formalizable.

A continuación trataremos sucesivamente estas dos dificultades, tratando en primer término el problema extrasistemático de la validez deductiva y dando cabida, hacia la mitad del artículo, al problema de las inferencias que involucran una relación de verosimilitud entre premisas y conclusión.

II. Inferencia deductiva

1. Inferencias

En términos generales una inferencia es un discurso o fragmento de discurso donde se intenta sustentar o respaldar una conclusión mediante premisas. En castellano este respaldo de premisas a conclusión puede indicarse con locuciones como "por tanto", "en consecuencia", "se sigue que". Si el respaldo resulta parcial o incompleto, la lengua provee expresiones del tipo de "es probable que", "es verosímil que", "quizá resulte que", "es razonable que", "es un buen motivo para concluir que", etc³.

En una primera aproximación diremos que la diferencia entre ambas clases de expresiones reside en el carácter obligatorio o no

2. Sobre la diversificación y relativa especialización de la lógica véase D. Gabbay y F. Guenther; *Handbook of Philosophical Logic*, vol. III: Alternatives in Classical Logic, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986. Acerca de semiótica y argumentación, consúltese U. Eco, *La estructura ausente: Introducción a la semiótica*, Barcelona, Ed. Lumen, 1986, pp. 193-204. Sobre la así llamada "Teoría de la argumentación", véase C. Perelman, *Justice, Law and Argument*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1980, pp. 148-163.

3. La expresión "respaldo incompleto" pertenece al filósofo británico P.F. Strawson. Véase P.F. Strawson; *Introducción a una teoría de la lógica*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1969, p. 282.

obligatorio que imprimen a la conclusión: si decimos "A1,..., An; por tanto B", pretendemos que B se cumplirá obligatoriamente en caso que se cumplan las A1,...,An. Si en cambio afirmamos "A1,...,An; luego probablemente B", dejamos abierta la posibilidad de que B no se cumpla, aun bajo la condición de las A1,...,An. Sobre si existe y cuál es el significado preciso de las inferencias de respaldo incompleto o probabilístico, se trata de un problema espinoso que será tratado más adelante.

Convengamos por ahora en distinguir entre las presentaciones discursivas del respaldo y el nexo genuino entre premisas y conclusión: al inferir "Llueve; por tanto el césped está mojado" indicamos un nexo de obligatoriedad entre premisa y conclusión que el análisis lógico de esta inferencia no justifica. Por otra parte, si razonamos: "Todos los rusos son admiradores de Gogol, Gogol es ruso; (y concluimos prudentemente) es muy probable que Gogol se admire a sí mismo", el nexo discursivo de la inferencia permanece por debajo de lo que autoriza la relación lógica entre premisas y conclusión.⁴

Habida cuenta de esta distinción, llamaremos *enfoque o evaluación lógica* de la inferencia al estudio de las conexiones entre premisas y conclusión desde la perspectiva de la conservación de la verdad. Este enfoque es independiente del *estudio retórico del argumento*, que analiza su forma discursiva desde el horizonte de la persuasión intersubjetiva. En el plano de la retórica resultan tan relevantes el sujeto hablante como el auditorio ("contexto pragmático"), elementos, ambos, carentes de importancia para el análisis lógico⁵. Es común discri-

4. En su análisis de la probabilidad, S. Toulmin reproduce el siguiente sugestivo fragmento de Eleanor Farjeon:

"So terrified was he (my eldest brother) of being caught, by chance, in a false statement, that as a small boy he acquired the habit of adding 'perhaps' to everything he said. 'Is that you, Harry? Mama might call from the drawing-room. 'Yes, Mama - perhaps' 'Are you going upstairs' 'yes, perhaps'. 'Will you see if I've left my bag in the bedroom?' 'Yes, Mama, perhaps, p'rhapsaps!'" Eleanor Farjeon, *A Nursery in the Nineties*, citado por Stephen Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge, Cambridge university Press, 1985, p.44.

5. Es sugerente el comentario de S. Haack, quien apoya del siguiente modo la distinción entre los tres niveles de evaluación: "La categoría aparte que se ha dado a las consideraciones retóricas no intenta sugerir que la validez de un argumento, o la verdad de sus premisas, es completamente irrelevante respecto a su persuasión; se intenta, más bien, tener en cuenta el hecho de que, aunque si los hombres fueran completamente racionales serían persuadidos sólo por argumentos válidos con premisas verdaderas, de hecho, con bastante frecuencia son persuadidos por argumentos no válidos o argumentos con premisas falsas y no son persuadidos por argumentos correctos" Susan Haack, *Filosofía de las Lógicas*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1982, p. 31 (los subrayados son de la autora).

minar un tercer nivel de evaluación o *evaluación "material"*, que atiende el carácter verdadero o falso de las premisas y de la conclusión.

Situados en la perspectiva del análisis lógico conviene ahora detenerse en las inferencias que proveen un respaldo completo a sus conclusiones; la teoría lógica engloba su estudio en el área de la deducción y de la relación de consecuencia lógica.

2. Metaconceptos estándares de validez deductiva

Entiendo por metaconcepto aquellas definiciones o caracterizaciones que trascienden el marco de una sintaxis lógica específica; ejemplos de metaconceptos son las nociones de verdad y de consecuencia lógica propuestas por Tarski⁶, la noción semántica de lógica sugerida por Lindström⁷, o, salvando las distancias históricas y expresivas, la noción informal de deducción propuesta por Aristóteles⁸. Un metaconcepto posee mayor o menor grado de rigor formal dependiendo esto del metalenguaje desde el cual se formule.

El problema de la naturaleza del razonamiento deductivo plantea comúnmente el siguiente dilema: o bien se establece un metaconcepto estricto e inteligible, pero en tal caso es inevitable la relativización de la deducción a un sistema lógico cualquiera: o bien, inversamente, se escoge un metaconcepto incondicionado y extrasistemático, pero se transige en materia de inteligibilidad y precisión, abriendo inclusive el flanco a paradojas semánticas crónicas. Un dilema semejante aparece en la caracterización tarskiana de la verdad, donde el autor, asediado por la Paradoja del Mentiroso, decide finalmente abandonar la alternativa de definir extrasistemáticamente la verdad para el lenguaje ordinario⁹.

En el presente estudio, donde está en juego la oposición entre inferencia deductiva y no deductiva, y por consiguiente todo el problema de la relación de ambas inferencias con la noción de forma lógica, no podemos replegarnos de entrada tras el metaconcepto intrasistemático o relativo de deducción sin dejar la impresión de dar por resuelto

6. Alfred Tarski, *Logic, Semantic, Metamathematics*, Oxford, Clarendon Press, 1969, C. VIII, pp. 152-278.

7. Véase de J. Barwise y S. Feferman, *Model-Theoretic Logics*, N.Y., Springer-Verlag, 1984, c. III, Lindström *Characterizations of First-Order Logic*, pp. 77-120.

8. Aristóteles, *Analytica Priora et Posteriora*, W.D. Ross y L. Minio-Paluello, Oxford, University Press, 1964; *Analytica Priora* 24b16.

9. Alfred Tarski, *op.cit.*, pp0. 152-165.

lo que precisamente es fuente de interrogante, a saber, ¿qué misteriosa ligadura une la deducción y la conservación irrestricta de la verdad al concepto de forma lógica?

Será menester, en consecuencia, comenzar por explorar los estándares extrasistemáticos de validez deductiva.

2.1. El metaconcepto aristotélico de deducción

En los *Primeros Analíticos* el estagirita dice:

(A) "Una deducción es un discurso en el cual, estando establecidas ciertas cosas, alguna otra se sigue por necesidad de éstas. Con esta última oración quiero significar que las premisas producen la consecuencia, y por ende, que ningún otro término es requerido para hacer esta última necesaria"¹⁰

Con todo lo insatisfactoria que pudiera parecer esta definición (en la medida en que retrotrae la dificultosa noción de deducción a las nociones no menos dificultosas de "seguirse por necesidad de" o de "ser producido por"), la misma apunta a dos determinaciones centrales mutuamente equivalentes de la deducción, esto es, necesidad de la consecuencia (bajo el supuesto de la verdad de las premisas) y suficiencia de las premisas (para "producir" la consecuencia)¹¹. Una pregunta legítima es si el uso de las variables, con quienes nace propiamente la lógica formal, se encuentra ya implicada por esta definición. La inclinación a responder afirmativamente sobreviene cuando problematizamos mínimamente el concepto de necesidad: ¿necesidad en virtud de qué?. La respuesta que surge espontáneamente es: necesidad en virtud de las leyes generales que conciernen a la estructura o al esqueleto de la inferencia. Esta idea de que la forma explica la necesidad deductiva encierra, según veremos progresivamente, la clave de la noción de deducción.

10. Aristóteles, *op.cit.*, 24b16

11. Aristóteles expresa más o menos explícitamente esta equivalencia al decir: "con esta última oración quiero significar que".

2.2. Variantes estándares del metaconcepto aristotélico

2.2.1. Susan Haack

La primer variante que se cruza al intentar precisar (en los límites del lenguaje ordinario) el metaconcepto de Aristóteles es aquella que apela a las nociones de verdad y falsedad. El siguiente pasaje de *Filosofía de las lógicas*, de S. Haack, lo expone del siguiente modo:

(B) "¿Qué sucede, sin embargo, cuando se considera que un argumento informal es válido? Supongo que se afirma que su conclusión se sigue de sus premisas, que sus premisas no podrían ser verdaderas y su conclusión falsa"¹².

Al observar la última oración de (B) podríamos tener la impresión de que se ha realizado un paso importante en cuanto al esclarecimiento de (A). Una lectura circunstanciada, empero, revela que el criterio:

(C) Es válido si no puede darse que sus premisas sean verdaderas y su conclusión falsa.

es apenas una variante modal equivalente a:

(D) Es válido si es necesario que la conclusión sea verdadera en el supuesto de que sean verdaderas las premisas.

lo que resulta una paráfrasis de:

(E) Es válido si habiendo establecido las premisas, la conclusión se sigue por necesidad de éstas.

(E), empero, es lo que nos dice Aristóteles en su formulación.

Por cierto no es sorprendente ni defectuoso que se converja a una formulación equivalente al metaconcepto de Aristóteles. El desafío de producir una variante consistía en aclarar el concepto original, no en alterarlo. Pese a ello, podemos dudar de que (C) importe mayor transparencia que (A). En efecto, el concepto de necesidad, que es a nuestro parecer la fuente de obscuridad en (A), encuentra su contrapartida gemela en (C) encarnada en la noción de imposibilidad. El mismo

12. S. Haack, *op.cit.*, p. 34.

interrogante que planteáramos retrospectivamente a Aristóteles "necesario en virtud de qué?" puede hacerse *mutatis mutandis* a S. Haack: "¿imposible en virtud de qué?".

2.2.2. P.F. Strawson: necesidad lógica= necesidad "so pena de contradicción"

En su ya clásico *Introducción a una teoría de la lógica*¹³ el filósofo P.F. Strawson propone el siguiente metaconcepto de deducción: "En una demostración o razonamiento, por ejemplo, se dice que un enunciado (la conclusión) se sigue lógicamente de otros, o está implicado lógicamente por otros (las premisas), cuando el razonamiento es válido; y un razonamiento es válido solamente si resultara incoherente (contradictorio) sostener las premisas en tanto se rechaza la conclusión; dicho en otros términos, es válido sólo si la verdad de las premisas es inconsistente con respecto a la falsedad de la conclusión. El razonamiento deductivo es como una especie de amenaza que cobra esta forma: si han de admitirse estas premisas como verdaderas, entonces habrá que admitir como verdadera también la conclusión, so pena de contradicción".

El metaconcepto de Strawson se resume en el criterio:

(F) Una deducción es válida solamente si resulta contradictorio sostener las premisas en tanto se rechaza la conclusión.

Strawson parece considerar que (F) proporciona una noción presistemática rigurosa de validez deductiva a la cual es posible subordinar el concepto de forma lógica. En el capítulo segundo de su texto, en efecto, el autor piensa poder invertir el sentido de la relación tradicional entre validez y forma lógica: no es por su forma lógica que serían válidos los razonamientos: es porque son válidos, que el lógico se empeña en descubrirles formas o esquematizaciones que permitan subsumir una vasta clase de inferencias analógicas: "Suele decirse que las inferencias son válidas en virtud de su forma, o que todas las inferencias dependen solamente de la forma, o que toda inferencia es formal. Tales juicios desvían la cuestión por dos caminos afines. En primer lugar, dan a entender que todas las reglas de implicación, o reglas de inferencia, son reglas de las que se ocupa el lógico formalista: y esto es

13. P.F. Strawson, *op.cit.*, p. 2.

falso. La regla de que 'x es menor que implica 'x tiene hermano' no es la regla de un lógico formalista. El hecho de que existan reglas propias de lógicos no torna superfluas las reglas de los lexicógrafos. Estas apreciaciones también sugieren algo que puede ser verdad y puede no serlo. Dan a entender que una implicación cualquiera puede considerarse como perteneciente a una clase general de implicaciones, cuyos miembros poseen rasgos lógicos comunes y que pueden describirse sin indicar el contenido temático sobre el que versan; o que, dicho con otras palabras, para una implicación cualquiera existen otras implicaciones, que versan sobre temas ampliamente diversos, tales que entre aquéllas y éstas pueden describirse analogías formales¹⁴.

En otros términos, existiría para Strawson un proceso de descubrimiento de las formas lógicas que podríamos describir más o menos así:

1º. Detección de una inferencia válida gracias al metaconcepto extrasistemático (F).

2º. Exploración de otras inferencias válidas de diverso contenido temático que mantengan analogías formales con la inferencia original.

3º. Abstracción de un esquema general, neutro respecto al tópico, elevado al rango de forma lógica.

Sin decirlo explícitamente, Strawson se enfrenta aquí a la doctrina de la deducción del primer Wittgenstein, para quien todo el misterio de la inferencia válida se explicaba en función de la forma lógica de los enunciados o para decirlo con palabras de Russell, "todo el problema de la inferencia lógica se refiere a proposiciones que no son atómicas". Strawson rechaza, en síntesis, la postura de que el lógico deba proceder estableciendo primero la forma lógica de los enunciados y luego, recién, consagrarse a estudiar la inferencia: "Existe - nos dice Strawson - otra característica desorientadora en la afirmación de que las inferencias son valederas *en virtud* de su forma, o en enunciar que la inferencia *depende de* la forma. Se pone de manifiesto con mayor claridad cuando se sostiene, como suele hacerse, que la tarea del lógico es doble, a saber: en primer lugar, descubrir qué formas lógicas tengan los enunciados y, en segundo lugar, descubrir las relaciones lógicas entre los enunciados que tengan esas formas. Esto da a entender que hay manera de descubrir la forma lógica de un enunciado independientemente de descubrir qué oficios puede desempeñar en inferencias generales de alguna índole, y sugiere que efectuar el primer descubrimiento es la

14. *Ibid.*, pp. 63-64.

condición para proceder a realizar el segundo. Y lo que ocurre es, precisamente, al revés.¹⁵

En la medida en que esta concepción de Strawson se sustenta en el criterio extrasistemático (F), conviene proceder a un análisis pormenorizado de su contenido. El metaconcepto (F), recordemos, expresa:

(F) Una deducción es válida solamente si resultara contradictorio sostener las premisas en tanto se rechaza la conclusión.

En una primera lectura parece haber en (F) un progreso en claridad respecto de las definiciones (A) de Aristóteles y (C) de Haack. Esta impresión resulta del hecho de haber sustituido en su formulación las categorías obscuras de necesidad y de posibilidad por el concepto lingüístico de contradicción. Sin embargo, una lectura cuidadosa revela un círculo lógico en esta definición: en efecto, la "contradicción resultante" al sostener las premisas y rechazar la conclusión puede no ser un resultado inmediato, como al decir, pongamos, "Llueve; luego no llueve", sino sobrevenir ella misma a través de una transición deductiva (como sucedería con cualquier deducción no trivial). Por lo tanto, la expresión "resulta contradictorio" oculta en realidad la idea de que *es deducible* una contradicción, lo cual empaña de circularidad la definición original (a menos que el autor se autolimitara a las inferencias de tipo "A₁,...,A_n; luego A_i" ($1 \leq i \leq n$), lo cual sería dudoso: o entendiera que la contradicción se produce extradeductivamente, lo que demandaría una explicación suplementaria sobre cómo y qué produce la contradicción).

En resumen, el criterio (F) no es adecuado lo que enturbia la disquisición ulterior de Strawson sobre la conexión entre validez y forma. Que el lógico no descubra sus formas sin antes enfrentarse a inferencias que considera de modo intuitivo o extrasistemático como válidas, es algo que concedemos de buena gana a Strawson; pero este hecho pertenece al contexto de descubrimiento de una teoría lógica y no a la justificación de la validez deductiva. Esta última, empero, es la que está involucrada en la caracterización de Strawson.

15. *Ibid.*, p. 65.

2.2.3. El recurso a la forma lógica: Bolzano, Tarski, Quine

Las tres formulaciones anteriores del metaconcepto de deducción comparten la parsimonia de no apelar a la noción de forma lógica; las dos últimas, seguramente, bajo el temor de comprometer una noción que se pretende incondicional y extrasistematizada con categorías relativas a los sistemas lógicos específicos. Pero este rédito se paga, como vimos, con el tributo de ceder en claridad e inteligencia.

Conviene ahora detenerse en una aproximación de tipo diferente, basada a la vez en los conceptos de forma y de verdad. W.V. Quine la resume en la fórmula:

(G) "Una oración es lógicamente verdadera si son verdaderas todas las oraciones que tienen su misma estructura gramatical"¹⁶.

(G) puede extenderse mutatis mutandis a la noción de inferencia deductiva:

(G') Un razonamiento es deductivamente válido si no existe una sustitución puramente léxica en los enunciados del razonamiento que convierta en verdaderas a las premisas y en falsa a la conclusión.

G', a su vez, nos permite aproximarnos a la caracterización que hacen Bolzano y luego Tarski de la idea de deducción:

(G'') Sean $A_1, \dots, A_n, B$ oraciones de un lenguaje L , y sean $A'_1, \dots, A'_n, B'$ oraciones de L obtenidas a partir de $A_1, \dots, A_n, B$ respectivamente por una sustitución T puramente léxica (que conserve en cada caso la forma lógica de las oraciones de origen). Diremos que B se deduce de las $A_1, \dots, A_n$ si toda sustitución T de $A_1, \dots, A_n$ en los enunciados verdaderos $A'_1, \dots, A'_n$ transforma asimismo B en el enunciado B' igualmente verdadero¹⁷.

El problema filosófico que encierran estas definiciones es que relativizan la verdad o la inferencia lógicas al modo de gramaticalizar el lenguaje. En concreto, (G'') expresa que una deducción es válida si no

16. W. V. Quine; *Filosofía de la Lógica*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, p. 163.

17. Véase B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, Sulzbach, 1837, II, 3, 115. Ver, igualmente, A. Tarski, *Über den Begriff der Logischen Folgerung*, *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, vol. 7, Paris, 1936, pp. 1-11.

se logra convertir sus premisas en verdaderas y en falsa su conclusión al hacer variar arbitrariamente, en límites fijados de antemano, ciertos elementos del discurso que expresa la inferencia. Consecuentemente, el reconocer una deducción como válida presupone el que se hayan designado, marcando su sitio por medio de signos, los fragmentos del discurso que pueden ser arbitrariamente reemplazados sin alterar lo que caracterizamos como su estructura lógica.

Parece inevitable, por tanto, la desazón de encontrarse con una suerte de constructo teórico relativo al sistema allí donde pensábamos estar disponiendo de una noción simple y extrasistemática. Creemos que el único medio de dar respuesta a esta situación es traspasar el pórtico que conduce a la noción de forma lógica.

3. Forma lógica

La categoría de forma lógica es de lejos una de las más oscuras de la lógica formal; la rondan un conjunto de dudas e interrogantes filosóficos:

¿Qué es la forma lógica? ¿Refleja en algún grado la realidad o bien es meramente convencional? ¿Hay una forma lógica para cada razonamiento, o bien podría haber varias o ninguna? ¿Es absolutamente neutra con respecto al tópico de la inferencia, y por consiguiente universal, o depende en alguna medida del contexto temático? ¿Constituye un concepto inmanente a cada sistema de lógica formal, o bien es una categoría extrasistemática? ¿Qué conexión vincula la forma lógica al argumento informal? ¿Cuál a la validez deductiva? ¿Cómo se relaciona con el concepto de cálculo? En fin, ¿En virtud de qué criterios, métodos y principios determina el lógico el vocabulario que considera apto para expresar las formas lógicas de las inferencias que quiere analizar?

Algunas de estas preguntas hallan respuesta en la propia dinámica de la teoría lógica. Por ejemplo, ningún lógico suscribiría actualmente la concepción excluyente del primer Wittgenstein, que admitía una única forma lógica del lenguaje. La diversificación de los sistemas lógicos permite sospechar que el deslinde entre las categorías léxicas y las categorías lógicas no constituye una frontera rígida, al resguardo de los usos del lenguaje.

También hay, entre las preguntas formuladas, algunos de esos laberintos semánticos y filosóficos de fácil ingreso pero de salida

improbable. Wittgenstein escribía que para poder decir y pensar la forma lógica deberíamos poder colocarnos fuera de la lógica, es decir, según el, "fuera del mundo"¹⁸.

En la medida en que no podemos salir ni de la lógica ni del mundo, lo que nos haría desbordar el nivel de la exposición, debemos proceder selectivamente, aislando la pregunta que a nuestro entender es ineludible en la presente clarificación. Esta pregunta es:

(H) ¿Qué tipo de conexión necesaria se esconde entre el concepto de validez deductiva o conservación a priori de la verdad y el concepto de forma lógica?

A continuación intentaremos elucidar el problema.

3.1. Forma lógica y validez deductiva

Los criterios de validez deductiva examinados hasta ahora están penetrados por dos ideas básicas:

- a) conservación de la verdad;
- b) aprioridad.

Para clarificar la conexión entre las nociones intuitivas de validez deductiva y la categoría de forma lógica, llamaremos *conjunto inferencial* a la unión conjuntística de un conjunto de enunciados (premisas) con un conjunto de enunciado único (conclusión). La pregunta que dirige nuestra reflexión es por qué criterio el de validez deductiva (conservación a priori de la verdad) nos fuerza a reconocer, tras un conjunto inferencial dado, la entidad *sui generis* de forma lógica. La primera observación que puede hacerse es que la mera idea semántica de conservación de la verdad no nos obliga a postular una forma lógica. En efecto, para que un conjunto inferencial K conserve la verdad sería suficiente que sus premisas no fuesen verdaderas o que su conclusión no fuese falsa. No hay hasta aquí la menor referencia a una forma lógica de K. Es obvio, sin embargo, que un conjunto K que conservara de este modo casual la verdad no satisfaría nuestro criterio intuitivo de validez deductiva; pues es válido solamente si *no puede tener*, no si *no las tiene*, premisas verdaderas y conclusión falsa. El valor veritativo casual de los enunciados de K puede permitirnos, en algunos casos, determinar que K no es deductivo-válido (cuando tiene

18. Wittgenstein, *op.cit.*, prop. 4.12.

premisas verdaderas y conclusión falsa); pero si posee premisas verdaderas y conclusión verdadera o falsas premisas y conclusión verdadera o falsas premisas y conclusión falsa, esto no nos muestra que es deductivo-válido.

La distancia que reina entre la cuestión *de hecho* (no tener premisas verdaderas y conclusión falsa) y la cuestión - si se me permite la expresión - *de derecho*: *no poder tener* premisas verdaderas y conclusión falsa, es la que nos fuerza a distinguir, más allá del mero conjunto inferencial, una estructura invariante que impida determinada combinación de valores veritativos. Sin el postulado de esta estructura no hay modo de hacer inteligible la noción de validez deductiva.

En el *Tractatus Logico-philosophicus* Wittgenstein declara: "Sólo podríamos saber *a priori* que un pensamiento es verdadero si en el pensamiento mismo (sin objeto de comparación) se pudiese reconocer su verdad"¹⁹.

Trasladando la idea de Wittgenstein a la estimación de un razonamiento, podría decirse: "Sólo podríamos establecer *a priori* que un razonamiento es válido si en el razonamiento mismo, sin objeto de comparación, se pudiese reconocer que conserva la verdad". La exigencia de aprioridad conduce aquí a una suerte de *epoché*, de suspensión del juicio en cuanto a la posición veritativa de los enunciados; suspensión del juicio, en suma, en cuanto a la comparación del contenido léxico de los enunciados con el mundo. Es esta clase de *crítica interna* que constituye la estimación formal de una inferencia; y la condición necesaria de una tal crítica interna es el reconocimiento de una forma lógica del discurso. El problema de cuál es el ligamento de esta forma lógica con el mundo permanece, a nuestro entender, irresuelto; tanto más irresuelto que, al contrario de lo que pensaba Wittgenstein, parece haber más de una forma lógica del lenguaje. Y si el contexto de descubrimiento de estas formas lógicas puede especificarse en muchos casos por una función pragmática de usos del lenguaje (usos matemáticos, jurídicos, tecnológicos, etc.), su contexto de justificación perdura como una de las arenas movedizas de la filosofía de la lógica.

Más arriba vimos que hay dos ideas que penetran el metaconcepto de validez deductiva; a saber:

1º) *conservación de la verdad*:

"Si K tiene todas sus premisas verdaderas, entonces su conclusión es verdadera" (I)

19. *Ibid.*, prop. 3.05.

2ª) *Aprioridad o necesidad:*

"Es necesario que si las premisas de K satisfacen la propiedad P, entonces la conclusión de K satisface la propiedad Q" (II)

Si en (II) sustituimos "premisas todas verdaderas" a P, y "conclusión verdadera" a Q, nos queda el definiens intuitivo de la validez deductiva:

"Es necesario que si las premisas de K son todas verdaderas, entonces la conclusión de K es verdadera" (III).

Dicho de otro modo, (III) tiene la forma:

"Es necesario que (I)"

Naturalmente (III) implica (I), pero la recíproca es falsa: hay conjuntos inferenciales que satisfacen el condicional (I) (hasta un K con alguna premisa falsa o con una conclusión verdadera y que no satisfacen (III). De este hecho pudimos inferir que la idea que en el metaconcepto de deducción conduce a la noción de forma lógica no es la conservación de la verdad (criterio inferencial) sino la aprioridad que se impone a la conservación de la verdad (criterio deductivo o formal)²⁰. Un interrogante que se plantea inmediatamente es: ¿Puede haber otros criterios *a priori*, distintos del criterio deductivo de conservación *a priori* de la verdad, que invoquen la noción de forma lógica? Dicho de otro modo ¿Es concebible un tratamiento formal de los conjuntos inferenciales K que parta de criterios necesarios diferentes de la mera conservación de la verdad?

Este interrogante nos lleva a la segunda parte de nuestro estudio, es decir, la inferencia no deductiva.

III *Inferencia no deductiva*1. *Argumentación e inferencia no deductiva*

El término "argumentación" está afectado, en su uso ordinario, de ambigüedad: designa tanto la manera de presentar y disponer los argumentos como el conjunto de los argumentos que resulta de esta presentación. En su sentido corriente un argumento es ya un razona-

20. Este aspecto de la inferencia deductiva aparece claramente cuando consideramos razonamientos contrafácticos, como "Napoleón perdió en Austerlitz, por tanto París es la capital de Francia" (R). De algún modo trivial este razonamiento conserva la verdad, puesto que su única premisa es falsa. Nadie afirmaría, no obstante, que es necesario que R conserve la verdad ni por ende que (R) es deductivo-válido.

miento deductivo destinado a probar o a refutar una proposición, ya un conjunto de enunciados ("razones") propuestos para apoyar una tesis, o para descalificarla. En este último sentido el argumento se distingue de la deducción. Hay, en consecuencia, dos aspectos que dan a la argumentación una especificidad dentro del área de la inferencia:

a) Su carácter de totalidad heterogénea, al poder presentarse como unidad de argumentos de distinta característica.

b) Su carácter extradeductivo, al poder contener inferencias refractarias a la forma lógica de la deducción.

A los fines de mayor claridad llamaremos "macro-argumento" a una totalidad desarrollada como reunión de inferencias de diversa índole en defensa o en ataque de un conjunto de tesis. En este sentido, por ejemplo, la *Crítica de la Razón Pura* es un macro-argumento. Entenderemos por "micro-argumento" un conjunto inferencial K de enunciados resultante de la unión de un conjunto P de premisas con un conjunto C de un único enunciado o conclusión. En este último caso lo designamos con el nombre de "inferencia no deductiva". Sin pretender reducir la argumentación a los conjuntos inferenciales, pensamos que un estudio de la argumentación debe partir de estos últimos. A continuación nos centraremos en la inferencia no deductiva.

2. *Inferencia no deductiva: validez y forma lógica*

En los intercambios lingüísticos del habla ordinaria y especializada es frecuente encontrarse con inferencias donde las conclusiones son presentadas con una cierta reserva, o para emplear una expresión de Strawson, con "respaldo incompleto" de sus premisas. Ejemplos de tales inferencias son:

(A) Ha estado lloviendo intermitentemente en las últimas tres semanas; es verosímil que se desborde el dique.

(B) Cayeron Duvalier en Haití, Somoza en Nicaragua y Marcos en Filipinas; sería razonable que caiga Pinochet en Chile.

(C) Hay x condiciones de presión; m se fundirá probablemente a y grados. Podemos representar estas inferencias en un esquema general de tipo "A1,...,An; es verosímil B" (*). Con respecto a (*) se plantean dos preguntas:

a) ¿Qué significa o qué condiciones semánticas de validez posee (*)?

b) ¿Es posible un tratamiento formal de este tipo de inferencias?

En lo que sigue intentaremos abordar cada una de estas preguntas.

2.1. Significación y criterios de validez: la probabilidad

Si consideramos los ejemplos (A), (B) y (C) dados más arriba es evidente que las proposiciones que preceden en cada caso al último enunciado son consideradas como razones para su aceptación. En cada caso este último enunciado es en cierto sentido una *conclusión* de quienes lo anteceden, y estos últimos pueden ser llamados, en el mismo sentido, premisas. Pero al mismo tiempo, nadie argüiría que estas premisas y conclusiones se encuentran entre sí en la relación ilativa propia de la inferencia deductiva. Por el contrario, la restricción que afecta en cada ejemplo al nexo inferencial, está destinada a admitir explícitamente la posibilidad de que las premisas sean todas verdaderas y falsa su correspondiente conclusión. Sin embargo, aunque las conclusiones no constituyan una consecuencia lógica de las premisas, hay un cierto ligamento entre las últimas y las primeras, un cierto "respaldo incompleto" que nos autoriza a hablar de inferencia. Nuestro problema es analizar en qué consiste este respaldo incompleto; analizar, en suma, qué se quiere expresar cuando se dice "es verosímil que".

En términos generales se produce, entre la inferencia deductiva y la inferencia no deductiva, un cambio de modalidad en la relación ilativa que une premisas y conclusión; es decir, pasamos de una relación de *necesidad lógica* a una relación *probabilitaria*. En consecuencia, la dificultad de dar un contenido o significación a la noción de probabilidad.

¿Qué quiere decir un enunciado que expresa la probabilidad de un determinado evento? Decimos "probablemente va a llover" ¿que afirma esta oración más allá de la posibilidad (trivial) de que llueva? ¿Qué tendría que ocurrir para que la misma fuese falsa? Este problema es fuente de disputa en el campo lógico y epistemológico, y tiene suma relevancia en la práctica científica, dado que gran parte de las predicciones científicas asumen la forma de enunciados aleatorios o probabilitarios. Tanto desde el horizonte de la teoría de la argumentación, como desde la perspectiva matemática y epistemológica se han consagrado estudios sistemáticos destinados a descifrar el enigma de la probabilidad²¹.

21. De la muy extensa literatura que existe sobre este tema, nos permitiremos señalar: Karl Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1967, c. VIII, pp. 137-200, y apéndices II, III, IV, V, VI y VII, pp. 267-351; Rudolf Carnap, *Logical Foundations of Probability*, Chicago, 1950; William Kneale, *Probability and Induction*, Oxford, Uni-

Hay dos tipos de proposiciones probabilitarias: las que enuncian la probabilidad en forma numérica - enunciados probabilitarios "numéricos" - y los que no lo hacen de esta manera - enunciados probabilitarios "no numéricos". Por ejemplo, la proposición "la probabilidad de sacar cara con una moneda perfecta es 0,5" es uno de la primera clase. Entre los no numéricos cabe distinguir aquéllos que pueden aún reducirse - mediando una estimación adecuada - a enunciados numéricos (por ejemplo, "Es muy improbable que mañana llueva en Buenos Aires") y aquéllos que parecen a punto fijo irreductibles a enunciados numéricos (Popper da el caso: "Es muy improbable que se descubra un efecto físico que contradiga a la teoría cuántica"²²; enunciados no numéricos irreductibles son también: "Es improbable que yo venga esta tarde" o "La verdad del relato de la guerra de Troya es bastante improbable").

Habida cuenta de que la demarcación entre ambos tipos de probabilidad es relevante para el examen de la inferencia no deductiva (puesto que mediando estimaciones probabilísticas de carácter numérico, otros enunciados probabilísticos del mismo tipo pueden ser objeto de un razonamiento deductivo y en consecuencia permitir hasta cierto límite la reducción de la inferencia no deductiva a un tipo específico de teoría deductiva); considerando además que cualquier demarcación entre probabilidad de un tipo y de otro debe asentarse en la clarificación de alguno de estos conceptos de probabilidad y que la noción de probabilidad numérica es *prima facie* más inteligible que la probabilidad no numérica, es conveniente detenerse un momento en la primera.

2.1.1. Interpretaciones de la probabilidad numérica

¿Qué se quiere significar cuando se afirma "la probabilidad de sacar 5 con un dado perfecto es 1/6"? ¿Posee este enunciado condiciones veritativas, esto es, condiciones que nos permitan rechazarlo como

versity Press, 1949; S.E. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge, University Press, 1969, cap. II, pp. 44-93, P.F. Strawson: op.cit., cap. IX, pp. 275-310; S.F. Barker, *Inducción e Hipótesis*, compilado por R. Gaeta y N. Robles en *Nociones de Epistemología*, pp. 107-149. En particular distinguimos el texto muy instructivo de uno de los fundadores de la teoría clásica de probabilidades, Pierre-Simon Laplace, *Essai Philosophique sur les Probabilités*, Paris, Gauthiers-Villars, 1921; en este último trabajo Laplace discute los fundamentos filosóficos de la probabilidad y las condiciones de su aplicación a "las ciencias morales".

22. K. R. Popper, op.cit., p. 138.

falso o aceptarlo como verdadero? Tal es el problema semántico de la probabilidad numérica.

Existen dos interpretaciones clásicas de la probabilidad numérica: la primera, y más antigua, es la llamada interpretación "subjetiva", que asimila el coeficiente probabilitario a una medida de los sentimientos de certidumbre que pueden surgir en el sujeto razonable ante ciertas aserciones o conjeturas. Es a partir de esta interpretación de la probabilidad que nace el cálculo con Laplace²³. Este autor introdujo la proposición "número de casos favorables número de casos igualmente posibles" no como una definición de la probabilidad, sino como una medida del *grado de probabilidad* pensando de este modo dar una medida de nuestra "espérance morale"²⁴.

De hecho, Laplace entendía que el cálculo de probabilidades no tenía por qué autolimitarse a frecuencias de eventos indefinidamente extensos, sino que debería admitir aplicaciones en terrenos tan singulares como las decisiones de las asambleas, los juicios de los tribunales y en general como un *organon* de la razón en aquellas esferas aleatorias en que los métodos racionales clásicos no resultasen de gran interés.

El problema que afecta a la interpretación subjetiva de la probabilidad es su imposibilidad de definir condiciones de verificación o de falsación de las estimaciones probabilitarias. Cuando decimos que el número de casos "igualmente posibles" (equiprobables) de este dado es seis, estamos realizando una estimación que nos servirá de premisa para aplicar las leyes del cálculo. Sin embargo, situados en la interpretación de Laplace, no tenemos ningún recurso para verificar o falsear la premisa de equiprobabilidad. Esta última queda convertida en el acto de fe que concede igual grado de certidumbre a cada cara del dado; o bien, como recuerda Popper, en una tautología²⁵.

Si bien el problema de la falibilidad empírica no podrá ser resuelto por la concepción opuesta, es decir, la interpretación objetiva, al menos esta última suministrará un marco conceptual que permitirá comprender en términos matemáticos ideales las condiciones de verdad de los juicios probabilitarios. La interpretación objetiva, cuyo fundador es R. Von Mises²⁶, sostiene que todo enunciado probabilitario numérico enuncia algo acerca de la *frecuencia relativa* con que acontece un

23. P.S. Laplace, *op.cit.*, pp. 2-31.

24. P.S. Laplace, *Ibid.*; véase también el comentario de S. Toulmin. *op.cit.* p. 79.

25. K.R. Popper, *op.cit.*, p. 140.

26. *Ibid.*, pp. 137-144.

acontecimiento de determinada propiedad dentro de una serie de eventos. De este modo, el enunciado "la probabilidad de que la próxima tirada de esta moneda dé seca es $1/2$ " no es una proposición acerca de la próxima tirada de esta moneda, sino sobre toda la clase de tiradas, de la cual la próxima es apenas un elemento. La aserción dice concretamente que, dentro de esta serie de tiradas, la frecuencia relativa de las secas vale $1/2$.

De acuerdo con esta interpretación, aquellos enunciados probabilitarios de los que no quepa dar una interpretación frecuencial no son dignos de las estimaciones y deducciones numéricas del cálculo; resultan sólo admisibles los enunciados probabilitarios numéricos pasibles de interpretarse como estimaciones acerca de frecuencias relativas de eventos.

No es nuestro propósito presentar aquí la teoría de R. von Mises. Observemos sencillamente que su interpretación objetiva o frecuencial acarrea tres consecuencias que nos conciernen en este contexto, a saber:

1) Al ser todo juicio probabilitario una aserción acerca de una sucesión infinita de eventos (concretamente la expresión del límite de una sucesión de frecuencias relativas), su estimación empírica depende inevitablemente de un razonamiento inductivo (en la teoría de von Mises, que tiene una presentación axiomática, el criterio inductivo se esconde tras el enunciado del axioma de convergencia²⁷).

2) La segunda consecuencia que se desprende de la interpretación objetiva es la posibilidad que ésta nos brinda de dar condiciones veritativas para los juicios probabilitarios: al plantear que los enunciados de probabilidad se refieren a la serie de eventos como totalidad (aun si ésta debe ser infinita), la interpretación logra sortear la dificultad semántica de dar condiciones veritativas referidas a la probabilidad como propiedad de un evento singular. De este modo parece reducirse el misterio modal de la probabilidad al quedar esta última convertida en un tipo de enunciado categórico sobre una clase especial de objetos: las series de eventos reiterables indefinidamente. Con ello se asienta el tratamiento deductivo de la probabilidad semejante, en su nivel de formalización, a cualquier teoría matemática axiomatizada²⁸.

27. *Ibid.*, p. 143.

28. *Ibid.*, apéndice II, pp. 295-299.

3) Por último, la interpretación frecuencial excluye *a priori* la adscripción de probabilidades numéricas a eventos singulares no circunscriptos en una sucesión discreta e infinita de acontecimientos. Esta restricción fundamental, que de algún modo resulta el tributo cedido a cambio de la objetividad, conduce al abandono del propósito original de Laplace, al desplazar de la esfera de la probabilidad numérica los juicios y asertos de respaldo incompletos ligados a situaciones singulares, es decir, no reiterables arbitrariamente en el espacio-tiempo.

Estas breves observaciones generales acerca de la probabilidad numérica son suficientes para percibir el principio de un criterio de demarcación entre un tipo y otro de probabilidad: de hecho, la norma de las frecuencias relativas constituye la base de un tal criterio. El interés del mismo se debe a que permite despejar la situación en el terreno de los juicios probabilitarios; a que permite, en suma, reconocer dos usos distintos de la probabilidad y sospechar la existencia paralela de dos conceptos allí donde hubiésemos estado tentados de ver uno solo. Por otra parte, estos conceptos no gozan del mismo grado de clarificación: su situación evoca más bien el contraste entre un concepto preciso y su contrapartida obscura, más próxima, esta última, de una vaga metáfora del primero, que de una noción clara y homogénea. Que esto deba permanecer así, en cambio, es algo que nada autoriza a afirmar.

Podemos, ahora, confrontarnos a la pregunta que planteáramos más arriba: ¿Qué significado y condiciones de validez posee la inferencia de "respaldo incompleto"?

Hay un dilema, respecto de la inferencia probabilitaria, que puede formularse del siguiente modo: o bien se acepta el criterio frecuencial de demarcación, abandonando a su propia suerte los enunciados probabilitarios refractarios a las condiciones frecuenciales y reduciendo el resto a una teoría axiomática sobre series de eventos, o bien se mantiene un concepto unificado de probabilidad, semejante a una probabilidad lógica²⁹, o a una probabilidad subjetiva y empañando de este modo la interpretación de la probabilidad numérica con la obscuridad que enturbia a su contrapartida no numérica.

De ambas alternativas la primera nos parece la más razonable ya

29. Véase Wittgenstein, *op.cit.*, prop. 5.152.

que permite a la vez aislar lo que realmente subsiste como problema semántico y sustraer de esta problematización lo que aparece acompañado de una solución viable. Al rechazar de este modo la adscripción irrestricta de coeficientes probabilitarios a los enunciados pierde significación la mención de Wittgenstein: "Dos proposiciones elementales dan recíprocamente la probabilidad $1/2$ "³⁰ y "si p se sigue de q, la proposición "q" da a la proposición "p" la probabilidad 1. La certeza de la conclusión lógica es un caso límite de la probabilidad"³¹. Concretamente, el criterio frecuencial de demarcación nos compromete a explorar la incertidumbre de los enunciados no frecuenciales sobre bases semánticas nuevas. Sobre si existe y en qué puede consistir una semántica de la incertidumbre no frecuencial es un problema a cuya solución confesamos no poder contribuir por el momento.

2.2. Inferencia no deductiva y forma lógica

Partimos del interrogante (b) dejado en suspenso más arriba: "¿Es posible un tratamiento formal de la inferencia no deductiva?"

Para responder (b) conviene comenzar por aclarar la expresión "tratamiento formal"

Hay dos aspectos distintos en el tratamiento formal de una relación ilativa R entre enunciados: el primero, que es condición necesaria pero no suficiente para el segundo, es la especificación formal de la validez. En el caso de la deducción, este aspecto corresponde a la caracterización semántica de la relación de *consecuencia lógica* o *conservación necesaria de la verdad*. Tal caracterización es intrasistemática en el sentido que depende del modo de gramaticalizar el lenguaje (véase supra, §2,2,3, definición G").

Para proceder a la especificación formal de la validez es un prerrequisito reconocer a esta validez como una función de alguna estructura o forma lógica de los enunciados que se preserva a través de una clase de sustituciones reconocidas como léxicas.

El segundo aspecto del tratamiento formal es la representación axiomática de la relación ilativa que se ha especificado como válida en el plano semántico. Este paso es conocido como formalización o axiomatización del lenguaje. Pero constituye una sinécdoque atribuir a este aspecto solo la calidad de formalización ya que, en primer término,

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

existen lógicas formales no axiomáticas (lógicas de segundo orden), y, en segundo término, la axiomatización no podría apreciarse sin una caracterización formal de la validez en el plano semántico³².

Desde el punto de vista de la pregunta (b) nos interesa por ahora el primer aspecto de la formalización, es decir, la especificación de la validez de la relación ilativa como expresión de alguna estructura interna de la inferencia. Al considerar más arriba la validez deductiva nos preguntábamos "si es concebible un tratamiento formal de los conjuntos inferenciales K que parta de criterios necesarios diferentes de la mera conservación de la verdad" (*cp. supra*, §3.1.)

Sin salir del ámbito de la lógica de primer orden es posible dar una respuesta afirmativa a la pregunta al poder formular conceptos de relaciones ilativas entre premisas y conclusión que difieran de la deducción (aunque no sepamos positivamente si estas nuevas relaciones ilativas son axiomatizables).

Ejemplos de tales relaciones serían:

(i) Una deducción "reforzada": Dadas $A_1, \dots, A_n, B$, sentencias cualesquiera de primer orden, B es "consecuencia reforzada de $A_1, \dots, A_n$ si y sólo si es una tautología el bicondicional: $(A_1 \& A_2 \& \dots \& A_n) \leftrightarrow B$. Esta "deducción reforzada", además de conservar la verdad no permite obtener conclusiones verdaderas si alguna premisa es falsa.

(ii) Una "antideducción" o inferencia que conserve falsedad: Dadas $A_1, \dots, A_n, B$ sentencias cualesquiera de primer orden, B es "anticonsecuencia" de $A_1, \dots, A_n$ si y sólo si toda interpretación del lenguaje que dé a las premisas el valor falso de también a la conclusión el valor falso.

Podemos seguir especificando conceptos de relaciones ilativas que expresen condiciones necesarias para las premisas y la conclusión. Pero

32. Si bien desde el punto de vista del desarrollo histórico de la lógica simbólica la formalización en el sentido meramente sintáctico precede a la expresión formal de las condiciones de validez (semántica), desde el punto de vista actual la semántica formal permite, más allá de la pluralidad de sistemas axiomáticos, expresar y caracterizar lo que es una lógica. Conviene reproducir en este respecto el siguiente pasaje de J. Barwise: "To get around the difficulties of saying just what a logic is, they (Lindström and Friedman) managed to side-step this problem. To get around the difficulties of saying just what a logic is, they dealt entirely with classes of structures and closure conditions on these classes, thinking of the classes definable in some logic. That is, they avoided the problem of formulating a notion of a logic in terms of syntax semantics, and satisfaction, and dealt purely with their semantic side" J. Barwise, Jon Barwise y Solomon Feferman, *op.cit.*, pp. 13-14. Para acceder a la caracterización puramente semántica de Lindström, consúltese este mismo texto, pp. 77-120.

lo que queríamos destacar es sencillamente que la conservación deductiva de la verdad no es el único criterio de relación que pudiese ser candidato a una formalización. En cambio, toda relación ilativa candidata a una formalización debe poseer un criterio de validez que sea expresable en función de alguna estructura invariante que se preserve a través de las sustituciones reconocidas como léxicas: sin esto no es posible dar un contenido a la fórmula general de la validez ilativa (*es necesario que si las premisas satisfacen la condición P la conclusión satisfaga la condición Q*). Precisamente, esta necesidad o aprioridad inherente al criterio de validez es lo que la forma o estructura lógica permite encarnar a través de la posición forma lógica-interpretaciones léxicas.

Trasladando estas pautas al problema de la formalización de la inferencia no deductiva del tipo: " $A_1, \dots, A_n$; es verosímil que B" (*) nos preguntamos: ¿Existe alguna estructura de la inferencia no deductiva, neutra con respecto al tópico de sus enunciados, que haga verdaderas determinadas condiciones para premisas y conclusión propias de ese tipo de inferencia?

Pensamos que no es posible dar una respuesta a esta pregunta hasta tanto no se determine qué tipo de contenido o de relación están involucrados tras el nexos inferencial de probabilidad no frecuencial. Nada impide a priori encontrar condiciones de validez que expresen el contenido de este tipo de inferencia y que satisfagan por algún tipo de estructuración "neutra" respecto al tópico de los enunciados. Pero toda propuesta de estas características debe apoyarse en una clarificación filosófica preliminar de lo que está en juego cuando decimos "es verosímil que B".

Universidad Nacional de La Plata y CONICET

ABSTRACT

The article aims at analyzing some neuralgic topics lying at the core of formal logic and argumentation, such as *formal validity*, *logical form* and *apriority*. The two main questions considered successively by the author are:

(I) Is there any *extrasystematic* criterion to characterize the idea of deductiveness, i.e. one that does not depend on the preliminary given of some formal language?

(II) Can non-deductive argumentation be formalized?

While (I) belongs to the foundations of formal logic and is very connected to the current diversification of logical theory, (II) involves the very problematic relationship between *probability* and *formal necessity*.

'SUSTANCIA', 'NATURALEZA' Y 'DIOS' COMO TERMINOS DE MASA EN LA FILOSOFIA POLITICA DE SPINOZA.

Leiser Madanes

Tal como lo deja entrever el título, en este trabajo se ensaya un deliberado anacronismo: examinar - y quizás resolver - a la luz de la semántica contemporánea un problema de interpretación que se presenta en un argumento central del *Tratado teológico-político* [1670] de Spinoza y que se reitera en el *Tratado político* [inconcluso, 1677]. Creo que conviene dar algunas explicaciones lo antes posible; antes incluso - si esto es todavía posible - de que el lector acostumbrado a métodos más tradicionales de investigación en historia de la filosofía, abandone la lectura por considerar que es ésta una empresa ilegítima. Permítase-me entonces hacer algunas consideraciones preliminares acerca de su legitimidad.

1

Por diversos caminos se puede avanzar hacia una mejor comprensión de los problemas filosóficos del pasado. Uno de estos caminos - que es el que seguiré aquí - consiste en iluminar la discusión pasada desde el presente, utilizando, por ejemplo, distinciones de la semántica actual con el propósito de poner en evidencia los límites conceptuales dentro de los cuales se debatieron los problemas. Toda discusión se lleva a cabo - obvio es decirlo - echando mano de los recursos disponibles en la época. El posterior examen de la discusión utilizando herramientas de análisis más sofisticadas no sólo permite superar esos límites y comprender mejor el problema debatido, sino también puede redundar en un beneficio adicional, a saber, el de comprender por qué resultaban insuficientes las herramientas de la época y por qué la solución de ciertos problemas requería - y dio lugar a - que se forjaran herramientas nuevas.

Quien frecuente textos de filosofía de los siglos XVII y XVIII advertirá que uno de los problemas que más inquietan a sus autores consiste

en redefinir el término 'sustancia' de modo tal que la nueva ciencia encuentre su fundamento en una nueva ontología. La relación entre física y metafísica, que se narró como la historia de un editor que publica el libro de metafísica después del libro de física, se invierte en la edad moderna y se narra como la historia de un árbol de cuyo tronco, la metafísica, crecen las ramas, esto es, las ciencias. Estas ciencias han dejado ahora de clasificar y se proponen calcular. La o las doctrinas clásicas de la sustancia resultan inadecuadas y urge darle a este término un nuevo significado. El mundo moderno seguirá siendo un mundo pensado bajo las categorías de sustancia y accidente, pero existe tal diversidad de opiniones acerca de cuáles son las notas que definen el término 'sustancia' y qué cosas pueden - si es que algunas cosas, en efecto, pueden - ser tomadas como ejemplos de sustancias que no es exagerado afirmar que en la historia parcial de este problema se refleja toda la historia de la filosofía moderna.

Ahora bien, ¿en qué medida puede comprenderse mejor la historia del problema de la sustancia examinándolo con instrumentos actuales? Podemos leer una primera respuesta a esta pregunta en la introducción a un apretado manual de historia de la filosofía moderna y contemporánea publicado en 1981. Allí Roger Scruton, su autor afirma lo siguiente:

"Un nuevo problema surgió [en la filosofía del siglo XVII] a raíz de la incapacidad que tiene la lógica tradicional para distinguir plenamente entre, por un lado, términos de individuo y de especie y, por otro lado, términos cuantitativos (o términos de 'masa'). Por ejemplo, 'hombre' - que puede denotar tanto a un individuo como a la clase que subsume a ese individuo - se refiere a sustancias individuales. También expresa un predicado que en general las describe. ¿Pero qué sucede con 'nieve' o 'agua'? No existen nieves o aguas individuales, salvo en un sentido atenuado que parecería borrar una distinción fundamental para el pensamiento científico. Esta es la distinción entre masa (*stuff*) y cosa, entre lo que puede ser medido y lo que puede ser contado. La dificultad de forzar la idea de masas (*stuff*) dentro del marco conceptual de 'sustancia', es responsable de gran parte del rechazo de la ciencia aristotélica durante el siglo XVII, y esta razón hubiese bastado - si no hubieran habido otras - para que el concepto de 'sustancia' se convirtiera en el centro de la investigación filosófica."¹

Más adelante, cuando me detenga en la distinción entre términos de

1. Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy, From Descartes to Wittgenstein*. London, Routledge and Kegan Paul, 1981; pp. 18 y 19. Traducción propia.

masa y términos contables, esta cita del libro de Scruton se tornará enteramente comprensible. Me interesa, por ahora, señalar su tesis general, a saber, que la incapacidad para distinguir entre estas dos clases de términos impide a los filósofos del siglo XVII redefinir el término 'sustancia' de modo tal de fundamentar adecuadamente la ciencia nueva. Lamentablemente a lo largo del libro el autor - que se ha comprometido a dar cuenta de tres siglos de filosofía en trescientas páginas - señala muy pocos ejemplos que apoyen su tesis. Esta queda, entonces, planteada de manera muy general y difusa. Creo, sin embargo, que Scruton tiene razón; y aun cuando el origen del presente trabajo no fue la lectura de su manual,² considero apropiado presentarlo como un testimonio adicional en favor de su tesis.

Vayamos entonces a los textos de filosofía política de Spinoza. Veamos cuáles son los problemas que presentan y qué solución podemos sugerir para resolverlos.

2

La democracia, afirma Spinoza, es la mejor forma de gobierno porque es, entre todas las posibles formas de gobierno, la más natural. Y es la forma de gobierno más natural porque en ella, en mayor medida que en las restantes formas, se preservan los derechos naturales de los súbditos. Precisamente en la preservación de los derechos naturales de los súbditos radica, según Spinoza, la diferencia principal entre su filosofía política y la de Habbes.³ Tanto en el *Tratado teológico-político* como en el *Tratado político* Spinoza ensaya fundamentaciones de la democracia. En los dos libros el examen de los fundamentos del Estado precede a las consideraciones específicas sobre la democracia y también en ambos el examen del derecho natural es el punto de partida para el examen de los fundamentos generales del Estado. Determinar con precisión qué entiende Spinoza por derecho natural, cuáles son los derechos naturales y cuáles el límite del derecho natural es, por lo tanto, la tarea ineludible y previa a cualquier investigación de su filosofía política. El primer texto de Spinoza que examinaré⁴ - *TTP*, cap. 16G III;

2. El Prof. Ernesto Sosa me sugirió que explorara la semántica de los términos de masa. El Dr. Ezequiel de Olaso leyó el primer borrador, de este trabajo y sugirió diversas enmiendas. A ellos y también al Prof. Jonathan Bennett, quien me señaló una manera de mejorar la exposición de uno de los argumentos que presento aquí, les quedo muy agradecido.

3. Véase la carta n° 50, a Jarig Jelles.

189, 12-13 - incluye el argumento sobre el cual fundamentará toda su filosofía política, a saber, la equivalencia entre derecho y poder. Los comentaristas coinciden en afirmar que Spinoza presenta su filosofía política como una deducción a partir de este principio primero. Sin embargo, no se ha prestado debida atención al hecho de que Spinoza pretende haber demostrado la equivalencia entre derecho y poder, y no meramente haber estipulado que ambos términos poseen idéntico significado. En el transcurso de la demostración Spinoza se refiere a Dios, a la naturaleza y a los individuos. Por lo tanto, el examen de este argumento implica el examen de los elementos básicos de su ontología.

Conviene tener a la vista el texto completo que someteré a análisis: "Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada uno está naturalmente determinado a existir y a obrar de cierto modo. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los pequeños; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes comen a los más pequeños.

"Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el derecho supremo a todo lo que puede, es decir, el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el derecho supremo a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el supremo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. Y, como ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto pueda, en preservar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el derecho supremo a esto (como acabo de decir), a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza."⁵

4. Las referencias a la obra de Spinoza están tomadas de: Spinoza, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, 1925. Las citas indicarán la edición (G), número de volumen y de página. Se emplearán, además, las abreviaturas habituales: TTP = *Tratado teológico-político*, TP = *Tratado Político*; KV = *Breve tratado*; E = *Ética*.

5. TP, cap. 16. G III, 189. Traducción, con varios retoques, tomada de: Spinoza, *Tratado teológico-político*, Traducción, introducción, notas e índices de Attilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986. En el apéndice se transcribe el texto original en latín.

Podemos considerar que el primer párrafo es una definición estipulativa del término "derecho natural" con algunos ejemplos que la ilustran. El segundo párrafo, en cambio, pretende ser una deducción por la cual se concluye que en cada individuo derecho y poder son coextensivos. Creo que el razonamiento de Spinoza puede ordenarse de la siguiente manera:

1. Dios posee derecho supremo sobre todo (por definición de "Dios")
2. (Spinoza también supone que Dios, por definición, es omnipotente)
3. Si el derecho de Dios es ilimitado y si el poder de Dios es ilimitado, entonces el derecho y el poder de Dios son necesariamente coextensivos.
4. La potencia de la naturaleza equivale a la potencia de Dios (por definición de naturaleza=Dios)
5. Por lo tanto, la potencia de la naturaleza es ilimitada y coextensiva con su derecho.
6. La potencia de la naturaleza es la potencia de todos los individuos reunidos.
7. Por lo tanto, en cada individuo derecho natural y poder son necesariamente coextensivos.

Spinoza parece suponer que los puntos (1) y (2) serán aceptados por la inmensa mayoría de las personas que creen en Dios. El razonamiento del punto (3) es independiente de cualquier creencia y requiere una justificación. Propongo la siguiente:

Se puede demostrar que derecho y poder son coextensivos únicamente si se supone que ambos tienen una extensión ilimitada. Es decir,

- a) poder ilimitado-derecho limitado. No hay coextensión.
- b) poder limitado-derecho ilimitado. No hay coextensión.
- c) poder ilimitado-derecho limitado. Puede no haber coextensión.
- d) poder ilimitado-derecho ilimitado. Hay coextensión.

En el caso (c) resulta imposible saber a priori si el conjunto de cosas que puede un individuo es el mismo conjunto de cosas a que tiene derecho ese individuo. Ambos son conjuntos finitos, pero pueden tener distinta extensión. No ocurre lo mismo en el caso (d) según el cual

Para todo x ,	Dios puede x y tiene derecho a x
Es decir,	
No hay x tal que	Dios pueda x y no tenga derecho a x
o	Dios no pueda x y tenga derecho a x .

En el primer párrafo transcrito aparentemente Spinoza está proponiendo una definición estipulativa del término “derecho natural” según la cual los términos “derecho natural” y “poder” tienen la misma intensión. Ahora bien, si tienen la misma intensión, tienen igual extensión. Es decir, el derecho y el poder de cada individuo son coextensivos.

En el segundo párrafo Spinoza intenta demostrar lo estipulado en el párrafo anterior. Sólo se puede demostrar a priori que derecho y poder son coextensivos si son ilimitados. Por lo tanto, la estrategia de Spinoza consiste en partir del caso de Dios que, por definición, goza de poder y derecho ilimitado. En Dios, por lo tanto, derecho y poder son coextensivos. Ahora bien, una serie de equivalencias estipulan que Dios es igual a la naturaleza y que esta es igual al conjunto de todos los individuos reunidos. Por lo tanto, concluye Spinoza, en cada individuo derecho y poder son coextensivos. Sin embargo en este último paso de su razonamiento Spinoza aparentemente ha incurrido en una falacia de división.

En efecto, una vez que Spinoza demostró que derecho y poder son coextensivos en Dios, pasa a demostrar que también son coextensivos en cada individuo. El razonamiento es el siguiente:

1. En Dios el poder y el derecho son coextensivos.
2. La naturaleza equivale a Dios.
3. En la naturaleza el poder y el derecho son coextensivos.
4. La naturaleza (o Dios) equivale al conjunto de todos los individuos.
5. Por lo tanto, en cada individuo el poder y el derecho son coextensivos.

Entre el (4) y el (5) aparentemente Spinoza incurre en la falacia de la división. Afirmar que una casa es cúbica y que está formada por un conjunto de habitaciones no permite deducir que cada habitación es cúbica. Si la naturaleza considerada en su totalidad tiene la propiedad

P (en nuestro caso, P = coextensión de poder y derecho) y si la naturaleza es un conjunto de individuos, no se sigue necesariamente que la propiedad P esté distribuida en cada individuo. Únicamente es correcto concluir que para el conjunto de los individuos (es decir, en la naturaleza o Dios) poder y derecho son coextensivos, pero no para cada individuo en particular.

La conclusión de la primera parte de este trabajo puede incorporarse como miembro de una disyunción excluyente:

Spinoza incurre en una falacia de división o los términos 'sustancia', 'Dios' y 'naturaleza' se refieren a una entidad que tiene el privilegio de ser inmune a la falacia de la división.

Ahora bien, si fuera posible argumentar en favor del segundo miembro de la disyunción se obtendrían dos resultados nada desdeñables para la exégesis del pensamiento de Spinoza:

a) se logra salvar la coherencia de un argumento central de *Tratado teológico-político*:

b) insospechadamente, y desde una perspectiva distinta de la adoptada en el libro primero de *Ética*, se obtiene en una obra de filosofía política una noticia adicional acerca de qué entiende Spinoza por 'sustancia'.

En efecto, podemos inferir de este texto polémico una suerte de brevísima doctrina de la sustancia que consiste en las dos proposiciones siguientes:

Sustancia es algo cada una de cuyas partes posee las mismas propiedades que el todo, es decir, que por sustancia se entiende algo que es inmune a la falacia de la división.

Pues si en la sustancia o en Dios o en la naturaleza tomados en su totalidad se verifica la misma propiedad P (en nuestro caso, P= coextensión de derecho y poder) y en cada parte o porción de esa totalidad también se verifica la misma propiedad, ya no es posible afirmar que el razonamiento de Spinoza incurre en la falacia de la división.

Se establece así una condición necesaria que debe satisfacer una entidad para poder considerarla sustancia, a la vez que se ofrece un criterio relativamente sencillo que permite reconocer una entidad de este tipo.

Si observamos a nuestro alrededor encontramos algunas cosas que aparentemente satisfacen esta condición y otras que decididamente no

la satisfacen. Ya Anaxágoras -narra Aristóteles - al examinar la composición de las cosas había notado que a veces se da el mismo nombre a las partes de una cosa que a toda la cosa. Según Anaxágoras se trata de cosas que al ser divididas cada una de las partes conserva los mismos componentes que el todo.⁶ Si bien es cierto que las partes de una mesa no conservan necesariamente las mismas propiedades que posee la mesa entera, no deja de ser verdad que cualquier porción de agua es agua y que en cualquier porción de oro encontramos las mismas propiedades que caracterizan a cantidades mayores de oro. Llamaré a este tipo de entidades - por ejemplo: agua, oro, leche, nieve - materias o sustancias (en el sentido en que solemos decir que los químicos clasifican y estudian diversos tipos de materias o sustancias); y me referiré a los términos que comúnmente utilizamos para nombrar estas sustancias como "términos de masa".⁷ Así, el término de masa 'agua' nombra la sustancia agua.

El propósito de este trabajo permite dejar de lado buena parte de la discusión actual sobre los términos de masa y sus denotaciones.⁸ Únicamente me propongo demostrar la siguiente afirmación hipotética: si 'sustancia' fuera un término de masa, entonces se salva la consistencia lógica del argumento de Spinoza. Por lo tanto, resulta suficiente examinar aquellas características de los términos de masa y sus denotaciones que los hacen inmunes a la falacia de la división.

Suele considerarse que la distinción entre términos singulares y generales es exhaustiva, esto es, que dado un término cualquiera si atendemos al número de objetos que de hecho nombra o que pretende nombrar, el término es general si divide su referencia y es, por lo tanto, verdadero de varios objetos; y es singular si no divide su referencia y es verdadero de un sólo objeto (ya sea que se trate de objetos concretos o abstractos). Por ejemplo, el término 'mamá' en la oración "Esta es mi mamá" es singular; mientras que 'manzana' en la oración "Esta es una manzana", es un término general. Los términos singulares y generales son términos contables, pues permiten individualizar y contar los

6. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, A, 314a 17.

7. Una justificación de esta nomenclatura se encuentra en W. Van Orman Quine, *Word and Object*, Cambridge, (Mass.) 1960, capítulo 19, nota 3.

8. Véase especialmente: Francis Jeffry Pelletier (edit), *Mass Terms: Some Philosophical Problems*, Synthese Language Library No. 6, Dordrecht, 1979. Mi exposición sobre los términos de masa se basa en varios ensayos de este volumen colectivo así como en diversas lecturas de Quine.

objetos que denotan, ya sea uno sólo - en el caso de términos singulares - o más de uno en el caso de los términos generales. Desde el punto de vista de esa distinción entre términos singulares y generales puede afirmarse que 'sustancia' en el contexto de la filosofía cartesiana o leibniziana es un término general, pues divide su referencia en dos o más denotaciones, mientras que en el contexto de la filosofía de Spinoza se trata de un término singular que pretende referirse a un único denotado. Solemos hablar de las sustancias cartesianas (Dios, pensamiento y extensión) o de las sustancias espirituales de Leibniz, pero de la sustancia en la filosofía de Spinoza.

Sin embargo, mientras se considere que 'sustancia' es un término contable que se refiere a un sólo objeto (término singular) o a varios objetos (término general) no se logra evitar la falacia de la división, pues las partes de un objeto discreto no conservan necesariamente las mismas propiedades que posee el objeto entero. Una parte de una manzana quizás no tenga la propiedad de rodar; un brazo de mamá no es racional. Precisamente, proponer que 'sustancia', en el contexto de la filosofía de Spinoza sea interpretado como término de masa implica que consideramos que la distinción entre términos generales y singulares no es exhaustiva. Por el contrario, a esta clase de términos contables se la distinguirá de otra clase de términos no contables, a saber, los términos de masa. Pese a que suele haber coincidencia en los ejemplos que se dan de términos de masa -agua, oro, leche - no rige la misma unanimidad de criterios con respecto a las características definitorias de estos términos y sus denotaciones. Antes de proponer una caracterización de estos términos observemos primero algunas peculiaridades gramaticales de los mismos, en especial contraponiéndolos a los términos contables.

Las oraciones que incluyen términos de masa que se refieren a sustancias como el agua o el oro presentan algunas peculiaridades sintácticas que las diferencian de las oraciones en las cuales se emplean términos contables que se refieren a objetos tales como manzanas y hombres.

Los términos de masa suelen ir precedidos de frases cuantificadoras tales como: "un poco de", "algo de" "mucho": los términos contables van precedidos de otro tipo de cuantificadores: "todos", "algunos", "un único". A diferencia de los términos de masa, los términos contables pueden ir acompañados de los artículos indefinidos "un", "una", "unos". Decimos "esto es una botella" pero "esto es agua". Los términos contables pueden ir precedidos de numerales: tres botellas, dos

hombres; no así los términos de masa. Por último, a diferencia de los términos contables los términos de masa no tienen plural: caballo/caballos; agua/agua.

Estas diferencias indican que gramaticalmente podemos contar los objetos denotados por los términos singulares y generales pero que no podemos contar las entidades denotadas por los términos de masa sino que, en cierto sentido, sólo podemos medirlas. Estas peculiaridades sintácticas, además, sugieren que podrían estar reflejando una distinción semántica y quizás una diferencia ontológica entre cosas y sustancias. Examinaremos las distinciones semánticas.

Tiene sentido preguntar cuántos hombres hay en una habitación y cuánta agua hay en una laguna. No parece tener sentido, en cambio, preguntar cuánto hombre hay en una habitación ni cuántas aguas hay en una laguna. Hemos dicho que los términos generales - por ejemplo: 'hombre' - dividen su referencia en objetos discretos (Juan, Pedro, José) y que los términos singulares - por ejemplo: 'mamá' - se refieren a un único objeto discreto. Ahora bien, los términos de masa - por ejemplo: 'agua' - no dividen su referencia y en este aspecto se asemejan a los términos singulares. Sin embargo, la referencia de los términos de masa a sus denotados es distinta de la referencia de los términos singulares (y generales) en dos aspectos fundamentales:

(a) Los términos de masa tienen referencia acumulativa:

Si de x afirmamos " x es agua" entonces de una mayor cantidad de x seguiremos afirmando " x es agua".

(b) Los términos de masa tienen referencia disectiva:

Si de x afirmamos " x es agua" entonces de cualquier porción de x afirmaremos " x es agua".⁹

9. El Prof. Jonathan Bennett leyó un borrador de este trabajo y me hizo la siguiente observación: "¿Es realmente verdad que si 'Dios' es un término de masa esto es suficiente como para defender a Spinoza de la acusación de haber cometido la falacia de división? Esto equivale a preguntar si los términos de masa son irrestrictamente disectivos en su referencia. Yo creo que no lo son. Mi paradigma standard de término de masa es 'potaje de avena' [*porridge*], pero no es verdad que cada parte de una cantidad de potaje sea por sí misma una cantidad de potaje; por el contrario, una parte de una cantidad de potaje puede ser un copo de avena o una molécula de agua, etc. Y algunas cosas que son verdaderas de una cantidad de potaje, o de potaje, no son verdaderas de cada ítem que es una parte o una cantidad de potaje. Por ejemplo, el potaje está compuesto de agua y de granos mezclados, y este predicado no se aplica a un copo de avena".

Poseemos por lo tanto dos criterios que permiten determinar si un término se refiere a una sustancia y es, por ello, un término de masa, o si se refiere a uno o más objetos discretos y es un término contable (singular o general). Estos dos criterios son la prueba de la divisibilidad - cualquier porción de agua es agua - y la prueba de la acumulación - cualquier suma de partes de agua es agua. Claramente no ocurre lo mismo con mamá ni con una manzana. Pero ¿qué sucede con el color rojo? 'Rojo' no nombra una sustancia sino la cualidad de un objeto. Podemos creer erróneamente que hemos efectuado la prueba de la divisibilidad y mostrar que cualquier parte de una tela roja es roja, así como cualquier parte de agua es agua. Pero el error consiste en no haber advertido que no es lo mismo dividir x (agua) y ver si sus partes son x (agua) que dividir x (una tela) y ver si sus partes son y (rojas).

Tomando en consideración no sólo si un término divide o no su referencia, sino también cómo se comporta la referencia con respecto a los criterios de acumulación y divisibilidad, podemos concluir que:

1. Los términos generales dividen su referencia y no tienen referencia acumulativa (una montaña de manzanas no es una manzana de mayor tamaño).

2. Los términos singulares no dividen su referencia y no tienen referencia disectiva (una parte de mamá no tiene las mismas propiedades que mamá).

3. Los términos de masa no se refieren a objetos discretos y tienen referencia acumulativa y disectiva.

Creo que queda suficientemente claro que si consideramos que Spinoza utiliza los términos 'sustancia', 'Dios' y 'naturaleza' como términos de masa entonces su argumentación no incurre en la falacia de la división. No hay dos o más sustancias; tampoco hay una única sustancia, sino que simplemente hay sustancia, entendida no como objeto particular, sino como contenido (*stuff*) o masa o materia o sustancia en el sentido en que hoy en día utilizamos este término en química, de la cual están hechas las cosas individuales y cuyas propiedades se verifican en cada porción o parte de la misma.

La observación de Bennett se basa en el ejemplo que elige como paradigma de término de masa. Pero aún cuando se acepte que la referencia de estos términos no es irrestrictamente disectiva, a los efectos de mi argumentación es suficiente suponer que la referencia es disectiva entre naturaleza e individuos. No es necesario suponer que también sea disectiva para cada porción de individuo (siempre y cuando no se considere que dicha porción de individuo es también un individuo).

En la presentación de este trabajo indiqué la importancia central que se le atribuía a este argumento en la filosofía política de Spinoza y la proyección que tenía sobre su ontología. En el segundo texto que citaré - tomado esta vez del *Tratado político*, obra que queda inconclusa debido a la muerte de Spinoza en 1677 - se reitera el mismo argumento aun cuando su redacción sea completamente diferente. Es decir, Spinoza nunca abandonó la idea de que la deducción de la equivalencia entre derecho y poder era el punto de partida de su filosofía política.

Nuevamente conviene tener a la vista el texto completo:

"De aquí se sigue que, puesto que la potencia de las cosas naturales por la cual existen y actúan es la mismísima potencia de Dios, resulta fácil para nosotros comprender qué es el derecho natural. En efecto, dado que Dios tiene derecho sobre todas las cosas, y el derecho de Dios no es otra cosa que la potencia misma de Dios en tanto que se la considera como absolutamente libre, de esto se sigue que cada cosa natural tiene de la naturaleza tanto derecho como potencia tenga para existir y actuar; puesto que la potencia de cada cosa natural, por la cual existe y actúa, no es otra que la potencia misma de Dios, considerada como absolutamente libre.¹⁰

El razonamiento de Spinoza en este párrafo es prácticamente el mismo que el seguido en el *Tratado teológico-político*. También nos enfrentamos, por lo tanto, con problemas similares. Spinoza argumenta así:

1. Dios tiene derecho ilimitado.
2. Dios tiene poder ilimitado.
3. Por lo tanto, el derecho y el poder de Dios son coextensivos.
4. El poder de las cosas naturales es el poder de Dios.
5. Por lo tanto, el poder de cada cosa individual es coextensivo con su derecho.

10. TP, cap. II, párrafo 3. G III, 276. Traducción propia.

Los problemas nos resultan familiares. En efecto, tal como mostramos en el examen del TTP es posible deducir la coextensión de derecho y poder a partir de la extensión ilimitada de ambos; pero no es posible deducir que derecho y poder son coextensivos si ambos son limitados, tal como ocurre en el caso de las cosas naturales. Aparentemente el razonamiento repite la falacia de la división, pues lo que puede predicarse del conjunto de cosas no siempre puede predicarse de cada miembro de dicho conjunto. Vale, entonces, para el examen de este párrafo el recurso a los términos de masa ensayado para resolver el mismo problema que se presentó en el TTP.

5

Hasta aquí he tratado de mostrar que si consideramos que 'naturaleza', 'Dios' y 'sustancia' son términos de masa - y no términos contables - logramos salvar la coherencia lógica de un argumento central de la filosofía de Spinoza. Obvio es decirlo, Spinoza no conoció la distinción entre términos de masa y contables tal como la conocemos nosotros gracias a la semántica contemporánea. Creo, sin embargo, que estaba buscando esta distinción aun cuando nunca llegó a reconocerla con suficiente claridad. Mientras leía diversas partes de su obra a menudo imaginé que Spinoza tanteaba cosas en la oscuridad intentando infructuosamente distinguirlas en objetos individuales contables y masas. Veamos algunos ejemplos.

En el *Breve Tratado*¹¹ (KV I, II, 18) Spinoza afirma que la extensión es un atributo de Dios. Deberá, por lo tanto, responder a la siguiente objeción: no es posible que la extensión sea atributo de un ser perfecto, pues la extensión es divisible; por lo tanto, el ser perfecto consistiría de partes, y esto no puede ser atribuido a Dios porque Dios es un ser simple.

Spinoza da dos respuestas a esta objeción. Señalaré únicamente los aspectos relevantes para nuestro problema. La primera consiste en afirmar que parte y todo no son entes actuales o verdaderos, sino únicamente entes de razón; por consiguiente - concluye - en la naturaleza no hay todos ni partes. La segunda respuesta puede considerarse una explicitación de la anterior:

11. KV, I, II, 18 y 19. Traducción propia, tomada de la edición bilingüe *Spinoza, Korte Verhandeling/Breve Trattato*, Introduzione, edizione, traduzione, commento di Filippo Mignini, L'Aquila, Japadre Editore, 1986; pp. 13 y 14.

"Una cosa compuesta de partes diferentes debe serlo de manera tal que cada parte singular pueda concebirse y comprenderse sin las otras. Por ejemplo, en un reloj que está compuesto por muchas ruedas, cuerdas, etc. diferentes, yo digo que cada rueda, cuerda, etc. puede concebirse y comprenderse por separado, sin requerir [la comprensión] del todo como todo. De manera similar ocurre con el agua, que consta de partículas rectas y oblongas. Cada parte del agua puede concebirse y comprenderse, y puede existir, sin el todo". (KV I, II, 19)

La primera respuesta nos recuerda que Spinoza no considera que José o esta naranja sean *partes* de la naturaleza, sino *modos* de la naturaleza. Ahora bien, mi tesis en este trabajo consiste en proponer que estos *modos* de la sustancia única spinocista sean comprendidos como porciones de una masa, y no como partes de un todo. Spinoza, según leemos en la primera respuesta, está de acuerdo en que José y la naranja no son partes de un todo: pero la segunda respuesta nos deja perplejos. En efecto, aquí Spinoza elige dos ejemplos para ilustrar la relación todo/partes. Los ejemplos son un reloj y el agua. Ambos son paradigmas en su género: el reloj es un objeto contable; el agua es el ejemplo más usual de masa. Creo que hay dos maneras de interpretar esta respuesta. Podemos suponer que Spinoza comprende cuál es la diferencia entre términos de masa y de individuo, pero que no la considera relevante en este contexto. O, por el contrario, podemos reponer que Spinoza no cae en la cuenta de que cada partícula recta y oblonga de agua es agua, mientras que ni una rueda ni una cuerda son un reloj.

Como Spinoza elabora en la *Ética* varios de los argumentos que inicialmente había esbozado en el *Breve Tratado*, conviene examinar las proposiciones de la *Ética* en que Spinoza vuelve a plantear el problema de la indivisibilidad de la sustancia en partes.

En la proposición 12 del libro primero afirma: "No puede verdaderamente concebirse ningún atributo de una sustancia del que se siga que esa sustancia puede ser dividida".¹² El atributo al que Spinoza se refiere es la extensión. Es decir, se trata del problema ya planteado en Kv I, II, 18 y ss. En la demostración de la proposición 12 Spinoza no ejemplifica esta vez con agua y reloj, sino que examina dos posibles maneras de relación todo/partes. Spinoza razona así:

12. *E I*, prop. 12. Traducción propia.

1. Si la sustancia fuera divisible, se dividiría en partes.
2. Las partes de la sustancia podrían conservar la naturaleza de la sustancia, o podrían no conservar la misma naturaleza...

No me interesa aquí continuar con el argumento de Spinoza, pues nos alejaría innecesariamente de nuestro tema. Sí en cambio, quisiera subrayar que mientras que en el *Breve Tratado* Spinoza se refería al reloj y sus partes y al agua y sus partes - y nosotros no podíamos determinar si Spinoza veía o no la diferencia entre ambos ejemplos - en la *Ética* no recurre a ejemplos sino que propone una distinción conceptual entre dos tipos de totalidades: las que se dividen en partes que conservan las mismas propiedades que el todo y las que se dividen en partes que no conservan esas mismas propiedades. Ahora bien, a pesar de que Spinoza no es capaz de comprender todas las consecuencias de esta distinción, de todas maneras afirma que la relación sustancia/modos no es comparable a ninguna de las dos maneras de concebir la relación todo/partes. A modo de conjetura, sugiero que Spinoza no logra ver con claridad la distinción entre términos de masa y términos contables porque se concentra exclusivamente en el examen de determinados objetos (reloj, agua, sustancia) y no examina las diferentes maneras en que los términos 'reloj' o 'agua' se refieren a sus respectivas denotaciones. La semántica contemporánea, al mostrarnos que los términos de masa no dividen su referencia y que, además, poseen referencia acumulativa y disectiva (como se señaló mas arriba) nos permite comprender los límites conceptuales dentro de los cuales Spinoza intentó resolver esta problema.

6

Quizás la mejor justificación de un trabajo de esta clase - donde se ensayó la interpretación de un texto del siglo XVII con herramientas conceptuales de la semántica actual - consista en verificar si la distinción términos contables/términos de masa contribuye también a la comprensión de otros textos de otros autores. Como corolario, entonces, invito al lector a que lea el siguiente párrafo del *Leviathan* [1651] de Hobbes quien junto con Descartes, es el autor que más influye en Spinoza:

"El mundo (no quiero decir solamente la Tierra, que denomina

hombres mundanos a sus amantes, sino el *universo*, es decir toda la masa [*mass*] de las cosas existentes) es corpóreo, es decir, cuerpo; y tiene las dimensiones de la magnitud, a saber: longitud, anchura y profundidad. Igualmente, cada parte del cuerpo es del mismo modo cuerpo y tiene esas mismas dimensiones; y, en consecuencia, cada parte del universo es cuerpo, y lo que no es cuerpo no forma parte del universo. Y puesto que el universo es todo, aquello que no forma parte de él es *nada* y, en consecuencia, *ninguna parte*".¹³

Hobbes no sólo habla del universo como si fuera una masa [*mass*], sino que su confesión de materialista parece apoyarse en una interpretación de 'cuerpo' como término de masa. Todo lo que es, es cuerpo (es decir, el término 'cuerpo' no divide su referencia); cualquier porción de cuerpo es cuerpo (referencia disectiva) y -podríamos suponer nosotros, aun cuando el texto no lo explicita - cualquier acumulación de cuerpo será cuerpo (referencia acumulativa). Así interpretada, esta declaración de materialismo bien podría ser precursora directa del panteísmo de Spinoza.

No he pretendido examinar en este trabajo las consecuencias que esta interpretación de 'Dios', 'naturaleza' y 'sustancia' como términos de masa tiene para el resto del sistema de Spinoza. Por ahora me tranquiliza saber que en un reciente y polémico estudio sobre la *Ética*¹⁴ Jonathan Bennett no considera que esta interpretación sea incompatible con el conjunto de las proposiciones de dicho texto, aun cuando tampoco encuentra en la *Ética* razones concluyentes que justifiquen aceptar esta interpretación. Esta razón creo haberla encontrado yo en el *Tratado teológico-político*, al mostrar que, de lo contrario, el argumento central de la filosofía política de Spinoza - a saber: la equivalencia entre derecho y poder -incurriría en una elemental falacia lógica.

Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF)
Universidad de Buenos Aires

13. Thomas Hobbes, *Leviathan*, capítulo 46. En la edición de Michael Oakeshott, Oxford, 1960, p. 440. Traducción tomada de *Leviatán*, edición preparada por C. Moya y A. Escobedo, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 707.

14. Jonathan Bennett. *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett, s/l. 1984, p. 104.

APENDICE

El texto en latín correspondiente al *TTP*, cap, 16 (G III. 189), es el siguiente:

Per jus & institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum & operandum. Ex. gr. pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum, adeoque pisces summo naturali jure aqua potiuntur, & magni minores comedunt. Nam certum est naturam absolute consideratam jus summum habere ad omnia, quae potest, hoc est, jus naturae eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit; naturae enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum jus ad omnia habet: sed quia universalis potentia totius naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum habere ad omnia, quae potest, sive jus uniuscujusque eo usque se extendere, quo usque ejus determinata potentia se extendit: Et quia lex summa naturae est, ut unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare, idque nulla alterius, sed tantum sui habita ratione, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum ad hoc habere, hoc est (uti dixi), ad existendum & operandum prout naturaliter determinatum est.

El texto en latín correspondiente al *Tratado Político*, capítulo II, parrafo 3 (G III, 276), es el siguiente:

III. Hinc igitur, quod scilicet rerum naturalium potentia, qua existunt, & operantur, ipsissima Dei sit potentia, facile intelligimus, quid Jus naturae sit. Nam quoniam Deus jus ad omnia habet, & jus Dei nihil aliud est, quam ipsa Dei potentia, quatenus haec absolute libera consideratur, hinc sequitur, unamquamque rem naturalem tantum juris ex natura habere, quantum potentiae habet ad existendum, & operandum: quandoquidem uniuscujusque rei naturalis potentia, qua existit, & operatur, nulla alia est, quam ipsa Dei potentia, quae absolute libera est.

ABSTRACT

A division fallacy is detected in one of Spinoza's main political arguments by which he concludes that right is determined by power (*TTP*, chap. 16). It is argued that if 'God', 'nature' and 'substance' can be considered as mass-terms denoting stuffs, the division fallacy can be avoided and the cogency of Spinoza's argument is thus assured.

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.

NOTAS

EMOCIONES Y CREENCIAS*

Olbeth Hansberg

En los últimos años la filosofía analítica se ha ocupado nuevamente del tema de las emociones. Este renovado interés forma parte de una revisión necesaria de nuestra concepción de todo el mapa de los procesos y actitudes psicológicas y de las complejas relaciones que existen entre ellas. Así, hemos dejado de concebir a las emociones sobre todo como sentimientos o sensaciones que nos suceden, para ahora concederles también un componente racional que nos permite empezar a examinar las muy intrincadas relaciones que tienen con creencias, deseos y otras actitudes. Esto hace que las emociones jueguen un papel mucho más interesante en la explicación racional de nuestras acciones en general y de nuestra vida moral en especial. Pero independientemente de sus conexiones con la filosofía de la acción y la ética, las emociones son, en sí mismas, un elemento esencial de nuestras vidas que los filósofos deberían examinar con mucho mayor cuidado.

Las emociones no forman una clase unitaria, sino un grupo muy heterogéneo en el que se han incluido estados mentales muy distintos y por razones muy diversas, que hacen prácticamente imposible la tarea de formular una teoría general de las emociones que tenga alguna plausibilidad.¹

Cuando mencionamos un conjunto arbitrario de lo que comúnmente consideramos como emociones, por ejemplo: temor, enojo, rabia, indignación, alegría, compasión amor, devoción, pánico, vergüenza, arrepentimiento, ansiedad, resentimiento, odio, nostalgia, admiración, orgullo, desprecio, etc., - nos damos cuenta de que algunas están más

*Agradezco al Dr. Mark Platts sus valiosas sugerencias para la elaboración de este trabajo.

1. Véase la introducción de Amelie Oksenberg Rorty a *Explaining Emotions*, Berkeley, 1980.

ligadas a sensaciones o cambios fisiológicos, mientras que para otras estos factores no tienen una importancia primordial. Algunas están más relacionadas con estados cognocitivos o con actitudes evaluativas; algunas se conectan con deseos; otras tienen expresiones conductuales más o menos claras; algunas son más racionales que otras y más susceptibles de modificación mediante cambios en las creencias. Algunas están íntimamente ligadas a placer y dolor; algunas parecen más ligadas a circunstancias inmediatas mientras que otras parecen posibles en cualquier circunstancia. Algunas parecen estar fuera de nuestro control, otras en cambio parecen más deliberadas y voluntarias. Algunas, por fin, tienen conexiones más o menos claras con nuestras acciones intencionales de tal manera que pueden funcionar como razones para actuar.

Algunos filósofos han distinguido entre estados de ánimo como alegría, tristeza, ansiedad y depresión que no tienen objeto o son más vagos en relación a su objeto, y emociones que *siempre* están dirigidas a un objeto. Pero aún esta distinción no es clara ya que a veces los estados de ánimo parecen tener objeto como, por ejemplo, cuando alguien está deprimido por una carta, o tiene ansiedad de ser rechazado. Por otro lado, las emociones pueden tener tipos de objeto muy distintos: algunas emociones tienen objetos proposicionales como 'estar orgulloso de que su padre sea Presidente', otras tienen objetos específicos pero no proposicionales como 'amar a Laura' otras en cambio están dirigidas a tipos de objetos, situaciones o actividades como 'temor a las víboras' o 'miedo a las alturas'.

También se ha distinguido entre emociones de plazo corto y emociones de plazo largo, entre episodios y disposiciones a tener una emoción. Y, por fin, una distinción más que ha sido importante es aquella entre emociones y rasgos de la personalidad: entre estar orgullosa de su casa y ser una persona orgullosa, por ejemplo.

Uno de los problemas que históricamente han preocupado más a los filósofos es el de cuáles sean los componentes o aspectos básicos de las emociones y las distintas teorías han enfatizado uno u otro aspecto. A pesar de que muchas veces han pretendido proporcionar una teoría general de las emociones, lo que en realidad han hecho, - dada la complejidad del tema - es dar cuenta de sólo un grupo de ellas o hasta de algunos casos de algunas de ellas.

Actualmente las teorías más discutidas son las llamadas teorías cognocitivas de las emociones, que son las que enfatizan algún estado cognocitivo - generalmente una creencia - y pretenden que este elemen-

to es el que nos permite distinguir una emoción de otra. Estas teorías muchas veces se combinan con teorías que admiten también actitudes evaluativas, deseos y otras actitudes proposicionales.

Las teorías cognocitivas pueden verse como una reacción a teorías anteriores que veían a las emociones como sentimientos o sensaciones, o a aquellas que las veían como disposiciones a actuar.

En lo que sigue trataré de caracterizar, de manera rápida y esquemática, estos dos tipos de teorías, para después referirme a una teoría cognocitiva - la de Davidson - y señalar algunos problemas.

Para las teorías que ven a las emociones como sentimientos o sensaciones,² las emociones son algo que sentimos, algo que nos ocurre, que padecemos. Son hechos brutos e incontrolables por la razón que nos impiden llevar a cabo nuestras mejores intenciones. La idea es que las emociones se distinguen sólo por sus sensaciones distintivas que, según el filósofo, pueden ser sentimientos o experiencias psicológicas características que se conocen esencialmente por introspección, o sensaciones producidas por cambios fisiológicos característicos.

Este tipo de teorías son en general teorías causales, ya que si las emociones son sensaciones o sentimientos simples e inanalizables, es importante estudiar sus orígenes causales y sus efectos sobre el comportamiento.

No entraré en detalle acerca de los defectos de estas teorías puesto que son ampliamente conocidos. Me limitaré simplemente a unos brevísimos comentarios:

La pregunta de James, por ejemplo, acerca de ¿qué sería el miedo sin los disturbios fisiológicos característicos y sin la sensación de miedo? y su respuesta: una simple constatación de que algo es peligroso o que puede hacernos daño - no muestran que las emociones son cambios fisiológicos y sensaciones sino, a lo más, que éstas son necesarias para algunas emociones.

También podríamos voltear la pregunta ¿qué sería el miedo sin la percepción de peligro? y responder: unas mera agitación física que no podría distinguirse de los cambios fisiológicos similares producidos por otras emociones o por mecanismos artificiales.

Lo que quisiera resaltar, entonces, es que la cualidad sensorial y los cambios fisiológicos no parecen ser suficientes para identificar y distin-

2. Descartes, Hume, William James, entre otros. Véase, por ejemplo, la discusión de estas tesis en William Lyons, *Emotions*, Cambridge, 1980.

guir entre emociones. Y, aunque factores muy importantes en ciertos casos, no se dan siempre, y existen algunas emociones para las que son prácticamente irrelevantes.

El segundo tipo de teoría contra la que reaccionan las teorías cognocitivas es la que concibe a las emociones como disposiciones a actuar³. Las emociones se distinguen por sus manifestaciones conductuales. Lo que interesa ahora no son las emociones como sensaciones privadas sino la observación de la conducta pública que permite la atribución de emociones a otras personas. Ahora bien, el defecto de esta tesis no consiste en sostener que la conducta sea la base de la atribución de emociones, sino en la pretensión de que las emociones son conducta o disposiciones a cierta conducta y que ésto es lo único que nos permite identificarlas. Tampoco aquí entraré en detalles de las dificultades a las que se enfrentan las teorías conductistas. Sólo mencionaré brevemente el problema de restringir lo que ha de entenderse por conducta ya que el término abarca tanto a las acciones intencionales, como a las conductas innatas, a los reflejos, hábitos, etc. Además, dado que no se trata sólo de manifestaciones conductuales efectivas, sino también de disposiciones a actuar, uno de los mayores problemas será el de fijar las condiciones en las que han de actualizarse estas disposiciones, y el de superar las dificultades a las que se enfrentan las generalizaciones que supuestamente relacionan a las emociones con la conducta.

En este caso también podemos preguntar: ¿qué nos permitiría caracterizar una cierta conducta como propia del miedo sin que haya ningún objeto que se perciba como peligroso? Y, si alguien siente miedo frente a algo que considera como peligroso pero no se comporta adecuadamente ¿tendríamos que concluir que no tiene miedo?

II

Problemas de este tipo han llevado a los filósofos contemporáneos⁴ a considerar otro tipo de teorías que enfatizan aspectos cognocitivos o evaluativos. Esto es, teorías que consideran que las creencias y otras

3. Darwin, Watson, Skinner, Ryle, entre otros.

4. Empezando con el famoso artículo de Errol Bedford "Emotions", P.A.S., 1950, en el que sostiene que las emociones presuponen lógicamente un conjunto de creencias fácticas y evaluativas y que cada emoción tiene un conjunto típico de creencias.

actitudes son elementos centrales para una teoría adecuada de al menos algunas emociones. En lo que sigue me referiré a la teoría que propone Davidson en su artículo 'Hume's Cognitive Theory of Pride'⁵ que es quizá el modelo de análisis más claro de las relaciones entre una emoción y actitudes proposicionales. En este artículo Davidson nos ofrece una interpretación moderna y un tanto personal de la tesis de Hume de que las 'pasiones indirectas' pueden explicarse por sus relaciones causales con creencias y otras actitudes. Ejemplos de Hume de pasiones indirectas son: orgullo, humildad, amor, odio, envidia, compasión, malicia, estima, benevolencia, respeto, etc.

Al igual que Hume, Davidson utiliza el orgullo como ejemplo y sostiene que la teoría es adecuada para lo que se llama 'orgullo proposicional', esto es, aquello que puede describirse con oraciones como 'Ella está orgullosa de que la nombraran consejera'. Se trata de emociones que tienen la forma de actitudes proposicionales, esto es, que tienen objetos proposicionales, y la tesis concierne a las condiciones bajo las cuales se aplican predicados como: *x* está orgulloso de que es listo, o *x* está orgulloso de que su hijo aprobó los exámenes, etc.

Así, según el ejemplo de Hume, si una persona está orgullosa de que tiene una casa bella, su estado mental es causado por la creencia de que *él* tiene una casa bella. La creencia, para causar orgullo, deberá incluir una referencia pronominal al sujeto que tiene la creencia y expresar una relación adecuada entre *él* y aquello de lo que está orgulloso. La creencia de que una casa es bella no causa orgullo a menos que la persona crea que es *su* casa, esto es, lo que causa el orgullo no es una creencia acerca de una propiedad de la casa, sino una creencia acerca de la persona, a saber, que ella es propietaria de una casa bella.

Ahora bien, la creencia de que *A* posee una casa bella no causará orgullo en *A* a menos que piense que el poseer una casa bella es de alguna manera meritorio o estimable, a saber, que aprueba de las personas en cuanto tienen casas bellas y, por tanto, de sí misma en cuanto propietaria de una casa bella.

Es importante señalar que *A* no estima incondicionalmente a todos los que tienen casas bellas sino que el juicio o actitud de aprobación es de carácter *prima facie*, esto es, *A* los estima sólo en la medida en que tienen casas bellas.

5. *Essays on Actions and Events*, Oxford, 1980 pp. 177-290.

Generalizando entonces, podemos decir que el orgullo proposicional es un estado de autoaprobación o autoestima que puede explicarse tanto causal como racionalmente mediante una creencia y una actitud general. El que Davidson sostenga que la explicación del orgullo es tanto una explicación causal como una explicación racional depende, entre otras cosas⁶, de que identifica el estado en que uno se encuentra cuando está orgulloso que *p*, con tener la actitud de aprobar de sí mismo debido a *p*, y con juzgar o sostener que uno es estimable o digno de aprobación debido a *p*. Lo mismo sucede con la actitud general de aprobación que equivale, según la interpretación que hace Davidson de Hume, a un juicio de aprobación o mérito.

Dado lo anterior, las relaciones causales y lógicas que explican al orgullo proposicional son entonces las siguientes:

Relaciones causales

a) La creencia acerca de que uno mismo tiene un cierto rasgo o propiedad.

y

b) La actitud general de aprobación o estima ante cualquiera que tenga ese rasgo o propiedad y en la medida en que lo tenga.

causan

c) La actitud de autoaprobación o autoestima de que uno mismo tiene esa propiedad.

Relaciones racionales:

a) La creencia de que uno mismo ejemplifica una propiedad

y

b) El juicio de que quienquiera que ejemplifique esa propiedad es digno de estima en cuanto ejemplifica la propiedad, implican lógicamente

c) El juicio de que uno mismo es digno de estima en cuanto ejemplifica esa propiedad.

La creencia específica y la actitud general explican el orgullo de dos maneras: nos proporcionan una explicación causal y nos dan las

6. Ver "Actions, Reasons and Causes", y otros artículos relacionados en Davidson, *op. cit.*, pp. 3-20.

razones que tiene una persona para estar orgullosa. La especificación de los objetos proposicionales de la creencia y actitud que causan una 'pasión proposicional' nos permiten dar el contenido de la pasión. Pero también podemos inferir el contenido de la pasión de la naturaleza y contenido de la actitud y creencia que la causaron. Por lo tanto, las causas de una emoción que proporcionan su contenido proposicional la 'racionalizan' en el sentido de que alguien que las conoce, entiende por qué el agente siente lo que siente.⁷

III

Ahora bien, ¿en qué sentido decimos que la teoría de Hume/Davidson es una teoría cognocitiva? Como he mencionado anteriormente, las teorías cognocitivas de las emociones sostienen que algún estado cognocitivo es central a las emociones y lo que nos permite distinguir entre ellas.

Pero hay distintas maneras en las que las creencias pueden relacionarse con las emociones: así, una cosa es sostener que las emociones están relacionadas con o presuponen creencias, otra muy distinta decir que al menos una creencia específica es necesaria para la *generación* de una emoción determinada y otra, por fin, es la de sostener que las emociones son, al menos en parte, creencias.

En un sentido es cierto que no puedo estar orgullosa de que escribí un libro o tenerle miedo al perro de mi vecina si no tengo una serie de creencias acerca de libros, de lo que es escribirlos, de las consecuencias para mí - o acerca de perros en general, de este perro en particular, acerca de la situación en la que me encuentre y acerca de lo que el perro puede hacerme, etc., etc.. Pero esto lo único que quiere decir es que las creencias, las actitudes proposicionales y en general todos los estados mentales no se dan aislados sino dentro de una red de otras creencias, deseos y actitudes en general.

Una teoría cognocitiva deberá sostener algo más fuerte: a saber, que sin una creencia característica no hay una determinada emoción. Y el problema será el ver en cada caso cómo se concibe el papel de la creencia en una emoción dada.

Para el modelo que propone Davidson de las pasiones indirectas,

7. Davidson, respuesta a Bennett en *Essays on Davidson Actions and Events*, Vermazen & Hintikka (Eds.), Oxford, 1985

hay una creencia fáctica específica involucrada en la *generación* de la emoción. Así, María no puede estar orgullosa de que la eligieran senadora si no cree que la eligieron senadora. No puedo respetar el que Pedro sea un funcionario honrado si no creo que es honrado. No puedo temer que lo hayan matado si no creo, en alguna medida, que pueden haberlo matado.

Parece, entonces, que por lo menos en algunos casos de emociones que tienen un objeto proposicional, hay alguna creencia específica que está involucrada en la emoción. Además, el que la emoción sea proposicional hace que la conexión con la creencia parezca más clara. Pero también aquí hay casos más difíciles: según la teoría, si tengo miedo de que esta araña me pique, esto implica que creo que la araña puede picarme. ¿Pero qué pasa cuando mi emoción entra en conflicto con mis creencias? Supongamos que tengo miedo de que la araña me pique pero *no* creo que me haga nada. ¿Esto implica que en realidad no tengo miedo?

Este mismo problema resulta más claro en el caso de emociones no-proposicionales: digamos, mi temor a las arañas comunes que hay en mi jardín. Supongamos que tengo una reacción emocional de miedo cuando me encuentro con una araña (por ejemplo, me retiro abruptamente, la veo con horror, pido a alguien que la mate, etc). A pesar de esta reacción, yo *no* creo que las arañas me hagan daño, ni que sean peligrosas, sino perfectamente inofensivas. ¿Como pueden interpretarse estos casos?

Una posibilidad es sostener que existe un conflicto de creencias y decir que la emoción está ligada a una de ellas. Esto es, creo que esta araña es peligrosa y esta creencia genera mi temor, pero contradice mi creencia general de que las arañas son inofensivas. Yo no dudo de que algunos casos pudieran ser de este tipo, a saber, que la emoción esté ligada a una creencia mía que está más 'arraigada' (digamos que esto tiene que ver con mis experiencias infantiles con arañas), a pesar de que - por la evidencia y otros conocimientos relevantes adquiridos posteriormente y que ahora acepto - creo también que las arañas de este tipo son inocuas. Sin embargo, en relación a este tipo de casos habría que explicar varias cosas.

a) Si efectivamente tengo ambas creencias contradictorias a la vez ¿por qué es que la emoción permanece sólo ligada a una de ellas, esto es, por qué no se muestra el conflicto también en emociones contradictorias y, por tanto, también en una conducta emocional que varía de acuerdo con la creencia y emociones operantes en un momento dado?

b) Si la creencia adquirida posteriormente y con mayor base evidencial es la que *efectivamente* creo, esto es, si ha suplantado a las otras que alguna vez creí, ¿cómo explicar la inercia de la emoción frente al cambio de creencias? En este caso debemos conceder una distancia conceptual entre creencias y emociones que permita que una cambie y la otra permanezca.

c) Otro caso parece ser aquel en el que una persona sólo dice que cree algo, pero no es sincera o se autoengaña y sus emociones, por lo tanto, están ligadas a sus verdaderas creencias. Este caso - aunque habría que examinarlo con mayor cuidado - no es, sin embargo, el que ahora nos ocupa, ya que estamos suponiendo que la persona en cuestión *efectivamente* cree que las arañas son inocuas y no tenemos ninguna evidencia de que sea insincera o se autoengañe, aparte del hecho de que su emoción no corresponde a su creencia.

Una posible solución sería distinguir entre: tener una creencia de que las arañas son peligrosas y 'verlas como' peligrosas, dañinas o amenazadoras. Y, sostener que al menos algunas emociones están basadas en una percepción de este tipo. Es decir, puedo admitir que tengo creencias correctas acerca de las arañas (creencias basadas en conocimientos que las apoyan) pero seguir 'viéndolas', en circunstancias concretas, como amenazantes y peligrosas.⁸ 'Ver como' no es lo mismo que creer. Los casos de ilusiones perceptuales nos muestran la diferencia. En el efecto de Müller-Lyer, por ejemplo, yo *veo* una línea más larga que otra pero - como sé que se trata de una ilusión - *creo* que las dos líneas son en realidad del mismo tamaño.

A veces, el 'ver algo como Y' puede explicarse en términos de las creencias que uno tiene, y es posible que si uno no tuviese ese conjunto de creencias no podría verlo de esa manera (por ejemplo, ver al Sr Perez como un funcionario o a este pedazo de metal como dinero). Pero esto no tiene que ser así. Muchas veces el 'ver algo como Y' puede depender de otras cosas. (Como, por ejemplo, rasgos salientes de los objetos, patrones de atención, características del aparato perceptual, capacidad imaginativa de la persona, etc.,)

Ejemplos de este tipo son las ilusiones perceptuales como el efecto de Müller-Lyer ya mencionado, pero también hay otros como ver un abrigo y un sombrero como un hombre en el cuarto; un arbusto con

8. Hamlyn, "The Phenomenon of Love and Hate" en *Perception, Learning and the Self*, Londres, 1983, p. 272.

flores amarillas frente a una barda de piedra como manchas de gris pintadas en la borda y otros ejemplos que mencionaré más adelante.

A diferencia de las creencias, 'ver como' no parece ser un estado cognocitivo pues no tiene la dirección de adecuación que tienen las creencias de las cuales decimos que se ajustan a como es el mundo. Tampoco tienden, como estas, a la verdad. Pero no se asemejan tampoco a los deseos de cuales pretenden que el mundo se adecúe a ellos.

Parece, en cambio, que hay una afinidad más clara entre 'ver como' y tener una imagen, imaginar o inventar algo. Esta relación entre la capacidad de percibir aspectos de los objetos y la facultad de la imaginación requiere de un mayor examen⁹. Yo sólo mencionaré aquí algunos ejemplos: en ciertos casos, ver un aspecto de un objeto es como "una imagen que entra en contacto con una impresión visual"¹⁰ como cuando veo una nube como un camello o un niño vé un tronco cortado como una mesa. A veces, 'ver como' requiere de una imaginación más libre y menos ligada a una imagen específica: como cuando un científico ve relaciones novedosas que no se habían visto antes en ciertos fenómenos, cuando Wellington en Salamanca ve el futuro de la batalla en un movimiento insensato del enemigo, cuando un observador sensible ve una relación personal como una situación de humillación para una persona y de triunfo para la otra, cuando Blake ve la eternidad en un grano de arena y el cielo en una flor silvestre.¹¹

Muchas veces el 'ver como' no tiene ninguna consecuencia sobre las creencias de una persona. Luis puede ver a las mujeres como inferiores

9. Strawson, "Imagination and Perception" en *Experience and Theory*, Foster & Swanson (Eds.), Duckworth, 1970. En este artículo Strawson examina las tesis de Kant y Hume con respecto al papel de la imaginación en el caso de la percepción ordinaria - el ver a un objeto como un cierto objeto particular o como un objeto de un tipo - y resalta las similitudes entre ver aspectos de los objetos y tener imágenes. Cita a Wittgenstein quien observa ante el dibujo de un triángulo: "Este triángulo puede verse como un hoyo triangular; como un sólido; como un dibujo geométrico; como parado en su base; como colgado de su ápex; como una montaña; como una flecha o señal; como ..." (P. 1 p. 200) "El aspecto del triángulo es como si una imagen entrara en contacto y por un tiempo siguiera en contacto, con la impresión visual." (P. 1. p. 207). Según Wittgenstein, para ver algunos de estos aspectos - los que van más allá de lo obvio o familiar - se requiere imaginación, pero Strawson insiste en que lo que consideramos como obvio o familiar depende en gran medida de nuestro entendimiento, experiencia y cultura y, aunque en algunos casos se requiere claramente de una imaginación más libre o de mayor inventiva, la facultad de la imaginación tiene relevancia para la percepción en general.

10. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953. p. 207.

11. La mayoría de los ejemplos son de Strawson, *op. cit.* p. 50.

sin creer que lo sean. Puedo ver a las arañas como amenazadoras sin creerlo. Una imagen de mi hijo atropellado después de un *quasi* accidente puede obsesionarme y tener un alto grado de contenido emocional para mí a pesar de que yo se perfectamente que no sucedió nada.

Ahora bien, aunque 'ver algo como Y' requiere que tengamos el concepto de un Y, y aunque es posible que para tener el concepto necesitemos algunas creencias generales acerca de qué tipo de objetos son o pueden ser Y, de esto no se sigue siempre la creencia específica de que este objeto es un Y. Entonces, independientemente de cómo se produzca el ver algo como Y, lo que importa para el problema que estoy examinando, es que pueda, por ejemplo, ver a las arañas como amenazadoras sin que de esto se siga, necesariamente, que crea que lo son. Aunque en general creemos que las cosas son como las vemos, hay muchos casos - como los ejemplos que he mencionado - en los que vemos a un objeto bajo una luz que no corresponde a nuestras creencias racionales acerca de él.

Así, con algunas emociones, parece que el 'ver como' es más relevante para la emoción que las creencias que tenemos acerca del objeto de la emoción. Ahora bien, si esto es así, y el 'ver como' no es un estado cognocitivo, tendríamos que concluir que por lo menos algunas emociones no pueden explicarse con una teoría cognocitiva.

Hay algunas emociones como orgullo, temor, envidia, celos, resentimiento, etc., en las que parece *necesario*, para que se produzca la emoción, que la persona en cuestión tenga una creencia específica o vea al objeto de una manera determinada, por ejemplo, como insultante, ofensivo, peligroso o como algo que tiene que ver con ella. En estos casos, si uno no ve al objeto así o no tiene la creencia relevante, uno no puede experimentar la emoción.

Pero existen también otros casos, como el del amor, que son mucho más complejos. Así, si Luis ama los ojos azules de Laura parece ineludible que crea que Laura tiene los ojos azules. Si ama su belleza, deberá al menos verla como bella. Pero si simplemente ama a Laura, no parece que sea necesario que crea nada específico acerca de ella, ni que la vea de ninguna manera especial, de tal suerte que si no tuviera esa creencia o no la viera de esa manera, no la amaría.

Con el amor, a diferencia de otras emociones, no encontramos algo, alguna creencia particular o alguna manera de ver al objeto que sea sólo apropiado para amar, esto es, algo que identifique al amor y lo distinga de otras emociones.

Segun Hamlyn, lo único que se requiere necesariamente para amar es el "hecho trivial de que ha de verse al amado como objeto de amor. Esta es una creencia que es meramente una condición formal de la posibilidad del amor, a saber, que tiene que tener un objeto."¹² Hamlyn sostiene que el amor es un sentimiento, pero un sentimiento que se distingue de otros sentimientos en que tiene necesariamente un objeto. Se trata de un sentimiento que sólo puede darse en seres capaces de tener creencias pero que es independiente de creencias particulares¹³. Entonces, aunque el amor puede estar acompañado de una infinidad de creencias acerca del objeto amado, tenemos la idea de que sería compatible también con muchas otras creencias distintas y, aunque podemos dar múltiples razones de nuestro amor, en muchas ocasiones sentimos que estas razones tienen algo de inverosímil o inventado y que no llegan a explicar lo que sentimos.

Pero mi tema no es el amor, sino sólo en la medida en que puede verse como un contraejemplo a las tesis que sostienen que las emociones *en general* son o están determinadas por creencias específicas o por una manera de ver al objeto y que son éstas las que nos permiten distinguirlas.

La conclusión del comentario que he hecho hasta ahora *no* es que las creencias no tengan un papel importante en relación a las emociones, sino que su papel no se ha visto todavía claramente. Este papel puede variar de acuerdo con la emoción y aún, en casos particulares, en relación con una misma emoción. Es importante, pues, examinar casos específicos con mucho mayor cuidado y evitar teorías con pretensiones de generalidad que sólo nos proporcionan una versión simplista, para así empezar a vislumbrar las complicadas relaciones entre emociones y actitudes proposicionales.

*Instituto de Investigaciones Filosóficas,
UNAM (México)*

12. Hamlyn, *op. cit.* p. 277.

13. *Op. cit.* p. 277.

ABSTRACT

My concern in this paper is to examine certain thesis proposed by cognitivist theories about the relationship between emotion and belief. Due to the great variety of states we call emotions and to the fact that they do not constitute a unitary class, it is not only difficult but also unhelpful to formulate a general theory about their connection with belief. It is important to examine particular emotions and special cases to avoid undue simplification.

When we go into particular cases we observe that with certain emotions a perception of 'seeing something as' is more relevant to the emotion than a specific belief. Although in general we believe things are as we see them, there are cases when our rational beliefs conflict with our perceptions - i.e. seeing something as dangerous but not believing it is. 'Seeing as' does not have here the same direction of it as belief and cannot be considered a cognitive state.

On the other hand, there are emotions like love and hate, which hardly ever take sentential complements and of which we cannot say that they are determined or generated by specific beliefs or by seeing their object in some specific way.

Philosophy & Social Criticism

V o l u m e 1 4 N o s . 3 - 4

The Current Ethics Debate: Universalists vs. Communitarians

Axel Honneth

| hegel, the french revolution and ethical life

Agnes Heller

| what is and what is not practical reason?

Rolf Zimmerman

| equality, political order and ethics: hobbes and the systematics

Gerald Doppelt

| beyond liberalism and communitarianism: towards a critical theory of social justice

Kenneth Baynes

| the liberal/communitarian controversy and communicative ethics

Jürgen Habermas

| ethics, politics and history: an interview

Hauke Brunkhorst

| adorno, heidegger and postmodernity

Jean Cohen

| the discourse ethic and civil society

Alessandro Ferrara

| universalisms: procedural, contextualist and prudential

Michael Kelly

| the gadamer/habermas debate revisited: the question of ethics

\$US 9.95 SEND CHECK PAYABLE TO: PHILOSOPHY AND SOCIAL CRITICISM

NAME:

Address for mail:

City

State or Province

Zip Code

Country

Mail to: **Philosophy & Social Criticism**; David Rasmussen, Editor
Dept. of Philosophy, Boston College, Chestnut Hill, MA, 02167, USA

NOTA SOBRE EL CONCEPTO DE REGLA EN A. TOMASINI BASSOLS

Sergio R. Palavecino

A. Tomasini Bassols en su artículo "Reglas y Lenguaje Privado: un reciente estudio de Kripke"; rechaza la tesis disposicionalista que intenta evadir la "paradoja wittgensteiniana" fundamentalmente por dos razones: (1) el número de disposiciones es finito y lo que está en cuestión es un criterio que dé garantía de un número infinito de casos y (2) "la tesis disposicional no elimina la posibilidad de que tengamos disposiciones que nos llevan al error o de que seamos propensos a incurrir en equivocaciones."¹ Este segundo punto es el que pasará a discutir.

T. Bassols pareciera creer aquí que un requisito básico de seguir una regla es eliminar toda posibilidad de error, cuando estimo que, justamente, si se elimina toda posibilidad de error ya no estaríamos hablando de "regla". Pienso que la confusión tal vez haya surgido de la lectura de un párrafo del libro de Kripke donde se nos presenta una fuerte dificultad de la tesis disposicionalista, "bosquejada más arriba cuando recordé la observación de Wittgenstein de que, si 'correcto' tiene sentido, no puede ser el caso que cualquier cosa que me parezca correcto a mí sea (por definición) lo correcto. La mayor parte de nosotros tenemos disposiciones a cometer errores. Por ejemplo, cuando se suman ciertos números alguna gente se olvida 'llevar' (el número correspondiente para sumarlo en la siguiente columna)"² Al leer este fragmento tengo la sensación de que T. Bassols tomó un simple ejemplo ilustrativo y lo volvió argumento, cuando la verdadera razón al rechazo de la tesis disposicionalista se halla un par de renglones más arriba.

1. A. Tomasini Bassols, "Reglas y Lenguaje Privado: un reciente estudio de Kripke", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XIV Nº 1 (marzo de 1988), p. 98.

2. S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, ps. 28-9 y 62.

Lo que entiendo que expone Kripke como motivo fundamental para rechazar la tesis disposicionalista es que ésta no me permite hablar de "correcto" o "incorrecto", puesto que el término "correcto" no puede tener sentido si sólo significa "lo correcto para mí". Incluso, rescata un párrafo de las *Investigaciones Filosóficas* donde Wittgenstein explicita este punto: "Alguien podría decir: cualquier cosa que me parezca correcta, es correcta. Y esto sólo significa que aquí no podemos hablar de 'correcto'"³ Esta es la idea que aparece también en su crítica al lenguaje privado: "Y por lo tanto 'obedecer una regla' es una práctica. Y pensar uno que está obedeciendo una regla no es obedecer una regla..." (*idem*, núm. 202). Y en la presentación de la "paradoja": "Si todo puede ser hecho no acorde con la regla, entonces también puede ser hecho fuera de conflicto con ésta. Y por lo tanto no habría ningún acuerdo ni conflicto aquí..." (*idem*, núm. 201) (el subrayado es mío). Después de exponer estas razones, Kripke nos ilustra citando casos donde creemos seguir una regla cuando no es así, es decir, casos donde nuestras disposiciones nos llevan a cometer "errores". Pero cuando Kripke habla aquí de error, está hablando de lo que una comunidad entiende por "error", de lo que nosotros cotidianamente entendemos por "error", anticipando de algún modo la solución ("escéptica") de la paradoja, pues cuando habla de "error" da por supuesto el criterio para fijarlo; y precisamente lo que está para fijarlo; y precisamente lo que está criticando al disposicionalismo es que éste *no nos provee de criterio alguno para determinar el "error"*, ya que mis disposiciones a seguir una regla siempre las tomo como "correctas" cuando de hecho, en muchos casos, "no es así" (de allí el ejemplo del "olvido"). Claro que este "no es así" sólo puede ser determinado si se soluciona la paradoja escéptica, si la regla deja de tener infinitas interpretaciones y, por lo tanto, puede ser precisada.

Se observa de este modo cómo los conceptos de "acierto" y "error" constituyen las dos caras de una misma moneda: la regla. Si se pierde uno de estos conceptos lo perdemos todo. T. Bassols da a entender que pueden existir monedas de una sola faz, y no sólo eso, sino que para ser moneda se debe poseer una sola faz. Creo que esta idea es insostenible. Por el contrario, al preguntarse R. Rhees (siguiendo a Wittgenstein) "¿qué es una regla del lenguaje?" únicamente logra aferrarse al concepto de "error" para identificarla frente a la diversidad de ejemplos que

3. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, N° 258, Oxford, Basil Blackwell, 1958.

se presentan. Dice: "En cierto modo es confuso hablar aquí de reglas. Sin embargo, sirve para aclarar algunas cosas, como por ejemplo: que es posible usar una expresión de manera *equivocada*"⁴ (el subrayado es mío).

En síntesis, entiendo que (2) no es la razón que aduce Kripke contra el disposicionalismo, sino la incapacidad de esta teoría para establecer un criterio de "acierto" y "error" (por lo tanto, de fijar una regla). En segundo lugar, creo que lo afirmado por T. Bassols se opone al concepto de regla, ya que para hablar de ella deben darse las *posibilidades* de "acierto" y "error", aunque exista algún caso, de hecho, en donde una de estas dos alternativas no se haya dado hasta hoy. Una alternativa no se entiende sin la otra y ambas son constitutivas del concepto de regla. La posibilidad de error es condición necesaria de la misma. De este modo, pedir que no exista esta posibilidad es pedir que no sea necesario obedecer regla alguna, es pedir, entonces, que no existan reglas.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, CONICET

4. R. Rhees, "¿Puede haber un Lenguaje Privado?", en Villanueva (comp.), *El Argumento del Lenguaje Privado*, México, UNAM, 1979, p.100.

ESTUDIO CRITICO

JOSE FERRATER MORA: DE LA MATERIA A LA RAZON PASANDO POR LA ETICA

Javier Muguerza

Pocos cultivadores de la filosofía podrían acreditar que la conocen de la A a la Z; pero he aquí a un filósofo que, además de eso, se atreve a hacer hablar a su filosofía ni más ni menos que del mundo -*my host: the world*, escribió un día tomando en préstamo de Santayana esas palabras -, entendiendo por tal el vasto mundo que discurre "de la materia a la razón" (José Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, Alianza Universidad, Madrid; *Diccionario de Filosofía*, 6a ed., 4 vols., Alianza Dicciones, Madrid, 1980).

En lo que sigue, sin embargo, no habré de referirme para nada a la impresionante sexta edición del *Diccionario* de Ferrater, profusamente revisada y considerablemente engrosada. De dicha obra, convertida ya en una auténtica Enciclopedia filosófica, es un tópico recordar a estas alturas que se trata de la mejor a escala mundial de entre las producidas por un solo autor; resistiendo con éxito incluso la comparación con otras obras colectivas de su mismo género. Pero, por admirable que sea esa obra, cualquiera que haya tratado con alguna proximidad a Ferrater sabe también cuanto le mortifica verse considerado, con una descripción antonomástica, como "el autor del Diccionario". El caso es verdaderamente muy curioso. Cuando yo estudiaba, recuerdo a un profesor un tanto avinagrado de carácter de quien las malas lenguas aseguraban que su amargura se debía al hecho de no haber sido Edmund Husserl y no haber escrito por su cuenta *Lógica formal y trascendental*. Y sin llegar a esos extremos de amargarse por no haber escrito la *Lógica* de Husserl, o el *Tractatus* de Wittgenstein, o vayan ustedes a saber qué, lo más normal dentro del gremio acostumbra a ser la pesadumbre por no haber hecho esto o aquello que al filósofo de turno le habría gustado hacer. Mucho más raro es, desde luego, el caso opuesto del filósofo

atormentado por lo que ha llegado a producir. Y ello incluso en el caso, no infrecuente, de que el producto resulte deleznable y le haga efectivamente acreedor a todos los tormentos. Pero lo que raya en lo insólito es el caso de un autor no diré que atormentado, pero sí - creo, y repito - mortificado por su identificación con una obra sencillamente espléndida como este *Diccionario*. El caso es, como digo, muy curioso, y merecería bien su psicoanálisis que no habré de ser yo quien lo ose acometer. Mas, sin necesidad de ser psicoanalista, alguien pudiera aventurar que el resquemor de

Ferrater obedece a la legítima preocupación de que aquella obra magna eclipse, o por lo menos desluzca, el resto de su producción filosófica digamos más creativa. No debiera ocurrir así, y no hay realmente razón para que ocurra. Por el contrario, yo diría que la circunstancia de haber escrito un *Diccionario* filosófico - que está lejos, por lo demás, de ser la antítesis de "una obra de creación", cualquier cosa que sea lo que esto último quiera decir en filosofía arroja no poca luz sobre algunos de los rasgos más característicos del pensamiento ferrateriano. Pero, puesto que me he ocupado del asunto en otra parte y ocasión, no insistiré tampoco en ello aquí y ahora. Abandonemos, pues, los miles de páginas de esta voluminosa edición del *Diccionario* y pasemos a ocuparnos de las escuetas doscientas y pico que integran *De la materia a la razón*, aparecida simultáneamente.

La importancia de una obra filosófica - con la única excepción, probablemente, de las tesis de doctorado que suelen presentarse en la Universidad española - no se mide, por descontado, por el número de sus páginas ni su peso. La obra de que nos ocupamos constituye precisamente la coronación del para Ferrater más importante empeño proyectado en su larga dedicación a la filosofía. Originariamente, dicho proyecto consistía en una tetralogía, de la que fueron publicados - en 1962 y 1967, respectivamente - dos libros con los títulos de *El ser y la muerte* y *El ser y el sentido*. A ellos debería haber seguido la publicación, por este orden, de *El ser y el hacer* y *El ser y el deber ser*. Comprimido el proyecto ulteriormente y reducido a una trilogía, los dos últimos libros llegaron a ser anunciados - en un solo volumen - bajo el título unificado de *Ser, hacer y deber ser*. Y todavía ese título habría de experimentar una notable modificación, hasta quedar convertido en el del libro actual. Tal cambio de titulación, desde luego, significativo - ¿por qué cambiar de título si no ha cambiado el contenido primitivamente asignado a nuestra obra, que sigue comprendiendo un esbozo de ontología más una teoría de la acción, con especial atención dentro de

ella a la acción moral? -, de modo que acaso convenga ahondar un poco en esa su significación.

Lo más llamativo del apuntado cambio es, sin duda, la desaparición de toda cuenta de la expresión "el ser". Con anterioridad, dicha expresión había servido a Ferrater bien para designar ónticamente a la totalidad de "lo que hay", bien para designar un "rasgo ontológico" de cualesquiera cosas que haya. En la actualidad, estas cosas pasan a ser denominadas "realidades", mientras que la totalidad de lo que hay se denominará - según decíamos - "el mundo". Ferrater, a quien nunca quitó el sueño el enojoso problema de la distinción entre lo óntico y lo ontológico, puede ahora desembarazarse definitivamente de él. Quizás alguien encuentre inconsecuente que pese a todo ello, Ferrater se obstine en hacer *ontología* o, por lo menos, en llamar tal a lo que hace. Pero, de cualquier modo, la suya es una ontología más bien poco convencional. En vez del ser y el ente, Ferrater hablará de niveles de realidad y otras categorías extraídas de la teoría de sistemas; y la puntual lectura del *Scientific American* acabará por cobrar más relevancia a esos efectos que la de la mayor parte de los clásicos de la historia de la ontología, salvando a Nicolai Hartmann y a Mario Bunge. Mas, por científicista que pueda resultar su porte, la ontología de Ferrater es una pieza de filosofía especulativa. En un apéndice metafilosófico a su libro, Ferrater incluye a la *especulación*, junto con el análisis de ciertas expresiones y de ciertos conceptos o el estudio crítico de los mismos, entre las operaciones ontológicas que por su parte juzga pertinentes. Y hay que decir que la especulación se lleva aquí la palma frente a las otras dos. Ello no obstante, Ferrater - cuyas especulaciones son siempre cautelosas - preferirá afirmar que procede "conjeturalmente", o "constructivamente", a afirmar que lo hace "especulativamente". Entre tales conjeturas, como las llamaremos de acuerdo con Ferrater, se encuentran tanto conjeturas relativas a los "tipos de realidades" que se dan en el mundo cuanto conjeturas relativas a los modos como éstas se "entrelazan" o "conectan" dentro de él. En su conjunto, finalmente, las diversas conjeturas de que su libro se compone cristalizarán para Ferrater en "un marco conceptual".

A la exposición y argumentación de dicho marco conceptual se dedica el capítulo inicial, que es asimismo el más extenso, de la obra. La dilucidación de los distintos niveles de realidad, de que se hizo mención hace un momento, corresponde al primero de aquellos dos órdenes de conjeturas. En cuanto al segundo orden de conjeturas, llevará a Ferrater a introducir, como veremos enseguida, la noción de "conti-

nuo" además de la de "nivel". Pero comencemos por los *niveles*. Ferrater distingue cuatro niveles fundamentales de realidad. El nivel primario y básico, condición necesaria para la existencia de cualquier otro nivel, es el nivel *físico*, pues "si algo es real, o es una realidad natural o está conectado de algún modo con realidades naturales" que son primaria y básicamente "materiales" o "físicas". Pero esas realidades físicas pueden autoensamblarse y organizarse formando "estructuras vivientes" y dando, así, lugar al nivel *orgánico*: una célula es un modo de organizarse elementos físicos, que es lo que, a mayor abundamiento, cabría decir de un virus, pero cabe decir también de un organismo pluricelular o de los seres vivos en general. Y las estructuras vivientes comprenden individuos que, al organizarse a su vez de cierto modo -especialmente mediante "interacciones" y "comunicaciones" -, originan el nivel *social*: las relaciones sociales no son en sí mismas físicas ni biológicas, pero ciertamente lo son de individuos biológicos que son por eso también físicos. El cuarto y último nivel, el nivel *cultural*, plantea dificultades especiales, pues, en efecto, productos culturales como una sonata o una teoría no se reducen a su base material o física - la serie de sonidos, la partitura, los trazos que representan símbolos o proposiciones, etc. -, si bien no son tampoco realidades "de otro tipo" - por ejemplo, "realidades ideales" -, sino, como lo quiere Ferrater, fijaciones u "objetivaciones" de actividades ejecutadas por ciertos individuos físicos y biológicos en sus comportamientos sociales, actividades que, en algunas ocasiones por lo menos, se sirven de métodos y conforman a reglas "que se compendian con los ambiguos y equívocos, pero al parecer indispensables, nombres de "la razón" y "la racionalidad". "Aunque se lo piensa dos veces antes de concederlo, Ferrater reconoce que su posición podría ser reputada de monista, por más que rechace para dicho monismo el calificativo de "reduccionista" y reclame más bien su catalogación como "un monismo *sui generis*". Pero, para dar cuenta de su peculiar índole, no basta ya con la consideración de los niveles de realidad y habremos de atender a la manera como dichos niveles se relacionan entre sí bajo la forma de un continuo o, más exactamente, de diversos *continuos*. Si en la serie de niveles antes expuesta llamamos, respectivamente, "inferior" y "superior" a cada uno de dos (o más) niveles interrelacionados, tendríamos que el nivel considerado inferior es independiente respecto del considerado superior, para cuya *emergencia* constituye una condición necesaria, si bien no todavía suficiente, pues la suficiencia en cuestión no dependerá sólo de los elementos del primer nivel sino del

modo como éstos den en organizarse en el segundo. Que es lo que explica, al mismo tiempo, que el segundo nivel o nivel superior "no se reduzca" al primer nivel o nivel inferior. Lo "continuo" no es exactamente el posible curso de la evolución en la que hayan de producirse los indicados niveles emergentes - el monismo "emergentista" de Ferrater no conlleva necesariamente la propuesta de una "continuidad evolutiva" y podría ser perfectamente compatible con un "neocatastrofismo" o "puntualismo" -, sino alude más bien al hecho, o a la conjetura, de que "las relaciones entre niveles son de tal naturaleza que ningún nivel constituye una realidad completamente separada de las otras" y, lo que es más, de que el paso de un nivel a otro puede considerarse como un cambio, gradual o brusco, de "dirección" o de "tendencia": cada nivel exhibe, en efecto, dos direcciones - la del nivel precedente al nivel emergente y la de éste a aquél -, lo que le permite quedar caracterizado, sin merma de la continuidad, por el predominio de una dirección sobre la otra (una realidad dada, pongamos por ejemplo, podrá ser tenida por más biológica que físico-química, mas sin por eso dejar de ser también físico-química), caracterizándose ahora la continuidad por la comprensiva articulación de las dos direcciones de un mismo nivel y, en última instancia, de todos y cada uno de los varios niveles de lo real. El mundo, así, no es para Ferrater sino "un continuo de continuos". A lo largo del mismo tendremos, en primer término, el continuo *físico-orgánico*, donde la continuidad se expresa, por un lado, como producción de "la vida" a partir de la "materia inorgánica", pero también, por otro lado, como irreducción de las "propiedades y funciones orgánicas" a las no orgánicas. Frente a todo dualismo, Ferrater sostiene en este punto la identidad entre procesos neurales de los organismos y procesos mentales, por lo que, en su opinión, no hay lugar a la admisión de un nivel específico de realidad para estos últimos. Como proclama terminantemente, "la dualidad cuerpo-mente es insostenible". A continuación, en el sentido más literal de la expresión, tendremos el continuo *orgánico-social*, donde la continuidad ha de ser entendida en el sentido de que no hay ningún punto en el continuo que autorice a establecer una tajante diferencia entre "comportamientos de organismos" y "comportamientos sociales". De ahí no se sigue que no haya diferencias entre el modo de comportarse de las hormigas y el de los seres humanos, pero esas diferencias son de grado. Más proclive a dar satisfacción a etólogos y sociobiólogos - cuyo "geneticismo" mitiga, sin embargo, con una buena dosis de "ambientalismo" - que a filósofos humanistas de variados pelajes, Ferrater nos previene contra la tenta-

ción de buscar en la socialidad la famosa "diferencia específica" del hombre. En rigor, ese *caveat* se extiende asimismo al siguiente continuo, el continuo *social-cultural*, pues llamar "sociales" a los patrones de conducta que compartimos con las especies no humanas y reservar el calificativo de "culturales" para los específicos de la sociedad humana equivaldría a la tautológica definición de la cultura como propia del hombre, definido a su vez por su capacidad de crear cultura. La cultura no es exclusivo patrimonio de nuestra especie y, en diversa medida, también los animales la poseen, de suerte que cabría incluso decir que la existencia de cultura precedió a nuestra aparición sobre el planeta e hizo posible ésta más bien que a la inversa. Por no hablar sino de nuestros ancestros, en el bien conocido calendario cósmico de Carl Sagan median diez largas "horas" entre el nacimiento de los probables antepasados de los monos y el hombre - a las 13'30 del 31 de diciembre - y nuestro propio nacimiento, a las 22'30 de ese mismo "día", nacimiento que ciertamente impuso un ritmo vertiginoso a la expansión del nivel cultural en los noventa "minutos" o cinco mil cuatrocientos "segundos" subsiguientes hasta llegar al "Año Nuevo" con que comienza la época actual: mas, si no confundimos "cultura" con "aceleración cultural", no hay razón para sostener que la cultura haya nacido con el *homo sapiens*. ¿Y por qué, si no negamos la capacidad cultural de los homínidos y las distintas variedades de la especie *homo* - como el *homo erectus*, el *homo habilis*, etc. -, se la habríamos de negar a los chimpancés de Wolfgang Köhler o Jane Goodall y a los macacos japoneses de Syunzo Kawamura? Sin duda el nivel cultural se ha enriquecido y diversificado con el ser humano que, aparte de perfeccionar la producción instrumental probablemente no desconocida por remotos parientes suyos, ha creado y desarrollado con más o menos acierto la producción teórica, práctica y artística. Mas, según Ferrater, nada de ello impide subrayar la "continuidad" de la humanidad con el resto de la Naturaleza. Pues eso y no otra cosa es lo que hace real al hombre, a saber, su inserción en el continuo de la realidad.

La ontología naturalista de Ferrater no maltrata, por tanto, al hombre, sino, en todo caso, al antropocentrismo, contra el que decididamente se alinea nuestro filósofo. Pero en semejante *actitud anti-anthropocéntrica* no veo realmente, al menos de momento, ningún motivo de escándalo, y aún tendría que añadir que la encuentro en sí misma saludable. Por una parte, la revolución copernicana, la darwiniana y otras revoluciones han abatido hasta la fecha nuestro orgullo de especie lo suficientemente como para no tener que experimentar un

plus de abatimiento a cuenta de ninguna ontología, sea la de Ferrater o cualquiera otra. Por otra parte, nuestra culpable indiferencia ante la suerte de nuestro medio ambiente, cuando no la depredación voraz de los recursos naturales de la Tierra y el despotismo cruel con que tratamos a otras especies animales, nos hacen merecedores de más de un vapuleo, ontológico o no.

Mis posibles reservas ante el "continuismo" ontológico de Ferrater no van, pues, por ahí. Por el contrario, lo que más choca a simple vista de ese continuismo es la placidez con que el hombre aparece instalado en el continuo. ¿Es el hombre un firme y seguro eslabón de aquella gran cadena de continuos -llamada antes "del ser" - o no será más bien su eslabón débil, cuya fragilidad - a la que acaso deba a un tiempo su grandeza - entraña una amenaza permanente de escisión y de ruptura en el continuo de la realidad?

La cuestión no es ajena, según pienso, al "ismo" hasta ahora distinguido por Ferrater con su predilección: el *integracionismo*, que es el rótulo bajo el que aquél acoge - ¿o acogía? - a su propio pensamiento filosófico.

Aun si Ferrater sigue utilizando dicho rótulo, lo cierto es que el énfasis con que lo venía haciendo ha decrecido y el integracionismo es presentado en este libro como una más de entre otras diez o doce autotitulaciones, alguna de ellas tan desviada como la de "realismo crítico" o tan poco esclarecedora como la de "sistemismo". Por lo que a mí respecta, tengo que confesar que el término "integracionismo" nunca me pareció excesivamente afortunado, dándome, como me daba, la sensación de aludir a una doctrina religiosa - una religión sincrética, por más señas - o a un ideario político -pongamos de centro-derecha, por no decir algo peor - más bien que a una posición filosófica medianamente atractiva. Pero, al verlo declinar en la estimación de su mismísimo progenitor, compruebo con sorpresa que le había cogido cierto cariño al terminajo y me pregunto si el ocaso del integracionismo -dentro del que alguna vez quise distinguir entre el integracionismo como "sistema", el integracionismo como "método" y el integracionismo como "actitud" filosófica - no arrastrará consigo el de otros aspectos muy estimables, tal vez injustamente desestimados hoy por Ferrater, de su filosofía.

Trataré de explicarme al hilo de aquella pretendida distinción. Por anti-anthropocéntrico que sea el talante actual de Ferrater, imagino que sigue concediendo que el *hombre* representa un punto verdaderamente singular dentro de aquel macro-continuo que desde la materia

lleva hasta la razón. Pues, aunque no fuera más que eso, el hombre se halla asentado en la materia (Ferrater se declara "materialista") y parece llamado a reflexionar, mediante la razón, sobre su situación en este mundo (Ferrater se declara también "racionalista"). Ello plantea, entre otros, el problema de cómo la materia y la razón se dan cita en el hombre. Como se sabe, ese problema era resuelto por Descartes - en una acepción amplia y generosa del verbo "resolver" - gracias a su teoría de la sustancia externa y la pensante, es decir, su teoría de la materia y la razón. Y, a la vista de semejante solución, alguien podría inducir que todo serio intento de elaborar una antropología filosófica presupone una metafísica o, por lo menos, una ontología. El integracionismo como sistema, o la ontología integracionista de Ferrater fue estimulado en tiempos por aquel género de problemas, además de por la insatisfacción ante aquel género de soluciones. Que hoy ya no ocurra así sospecho que se explica, por lo menos en parte, debido a la seguridad que Ferrater parece haber alcanzado no sólo acerca del carácter insatisfactorio de soluciones como la cartesiana, sino también acerca del carácter ficticio del problema mismo que acuciaba a Descartes. ¿Acaso no se reduce el problema cartesiano de la materia y la razón a una variante del *mind-body problem*, un problema que - tras ser identificados los procesos mentales con procesos neurobiológicos - vendría a desvanecerse como un pseudoproblema? El problema antropológico - cartesiano o no - de la materia y la razón no se reduce, sin embargo, al de la mente y el cuerpo. Y es dudoso que quepa despacharlo como un pseudoproblema. En nuestros días, ese problema reaparece, bien que con distinta fraseología, como el problema de lo que haya en el hombre de naturaleza, por un lado, y de cultura, por el otro. Así formulado, el integracionismo de Ferrater no dejó de abordarlo alguna vez, aunque yo no sabría decir con cuánto éxito. Simplificando un tanto las cosas, la solución integracionista consistía más o menos en afirmar que el hombre no es *ni* sólo naturaleza *ni* sólo cultura, sino una cosa y otra. Lo que contribuía lo suyo, desde luego, a fomentar la impresión de que el integracionismo intertaba algo así como una búsqueda universal de término medio, constituyendo una típica muestra de ese buen sentido filosófico que siempre se las apaña para inclinarse con cordura por lo aplastantemente razonable. Pero las cosas, bien miradas, están lejos de ser tan simples. Pues, en efecto, nadie ha dicho - y Ferrater no lo decía - que la conciliación humana de naturaleza y cultura sea fácil, ni tan siquiera que se trate de una conciliación. Comoquiera que sea, la suerte del integracionismo como sistema - esto es, de la ontología integracio-

nista - no habrá de preocuparnos en exceso, puesto que Ferrater ha decidido proceder a su liquidación: "el integracionismo" - proclama - "es sólo un método; no una concepción de la realidad". Dirijamos nuestra atención, por consiguiente, al integracionismo como *método*, de por sí más interesante para nuestros efectos que el integracionismo como sistema. Ferrater ha presentado en ocasiones dicho método con una dosis considerable de precisión semántica. Cuando se habla de naturaleza y de cultura, por ejemplo, no hay ninguna razón para pensar que existan cosas tales como *la* naturaleza y *la* cultura. Lo que existe o hay son realidades naturales y productos culturales, amén, por supuesto, de seres humanos. Pero los de naturaleza y de cultura no son sino "conceptos-límite", esto es, marbetes o etiquetas que nos sirven para situar cuanto hay dentro de un marco que lo haga inteligible. El clásico dualismo sustancial cartesiano que antes se mencionaba sería, desde esta perspectiva, una mala ontología que descansa en un error semántico: del hecho de que los hombres coman o duerman a diario y piensen de vez en cuando no se sigue que constituyan un compuesto de cuerpo y mente, pues lo que hay no son cuerpos y mentes - dos sustancias -, sino hombres que desarrollan actividades que llamamos somáticas y actividades que llamamos mentales, a las últimas de las cuales, como sabemos, acaso fuera más apropiado llamar neurales. Pero, como también sabemos, la dualidad naturaleza-cultura es un tanto más espinosa que la dualidad cuerpo-mente, por más que, ciertamente, guarde con ella relación. En el mundo hay realidades naturales que no son en manera alguna obra del hombre (como partículas elementales y cosas así) y productos culturales que no tienen demasiado de naturales (como el Estado o, sin ir más lejos, los libros de filosofía) pese a ser producidos por el hombre. El continuo que anuda extremidades tan dispares como son la materia y la razón - que a veces podría ser la sinrazón - pasa, ay, por el hombre. Y ello plantea un problema que no cabe disolver fácilmente con la leña de la semántica. El hombre es, sí, una mistura de *naturaleza* y *cultura*, pero nada hay que garantice que su simultánea instalación en ambas sea una instalación placida o que excluya que la mezcla en cuestión sea, por el contrario una mezcla explosiva. ¿Es posible en el hombre la pacífica coexistencia de aquellos ingredientes o se dará más bien entre los dos una tensión irresoluble? Si lo primero fuese cierto, nuestra existencia sería menos problemática y la gente indudablemente más feliz. En cuanto a lo segundo, y si no se concede lo primero, quizás por ahí encontremos la auténtica diferencia específica entre el hombre y el animal que no había que buscar en la

cultura. Lo que acaso caracterice al hombre no es propiamente la cultura, sino - por decirlo freudianamente - nuestra posibilidad, ¿también nuestra necesidad?, de vivirla desde un profundo malestar del que en el animal no parece haber rastro. Con la cultura acontecería, pues, algo bastante parecido a lo que ocurre con otras controvertidas candidaturas al título de humana *differentia specifica*, como el lenguaje - del que también se ocupa Ferrater - o el tabú del incesto, que no menciona. Los contrargumentos de que los "fenómenos de evitación" no se circunscriben a las familias humanas, pudiendo darse entre animales, o de que ciertos animales son capaces de aprender a manejar los rudimentos del "uso humano del lenguaje" no resultan más contundentes que el consabido contrargumento de que también existen "culturas animales". Pues lo característico del hombre tal vez no sea la prohibición del incesto, sino la posibilidad de que su transgresión sea vivida con conciencia de culpa o simplemente con conciencia de estarla transgrediendo. Como tal vez tampoco sea característico del hombre el hecho de hablar, sino la posibilidad de callar a tiempo o a destiempo, en el wittgensteiniano sentido en que el silencio puede ser elocuente. No en vano algún filósofo contemporáneo ha caracterizado "el puesto del hombre en el cosmos" en base a la capacidad humana de decir *no* ante la realidad, introduciendo en ella una decisiva disrupción. Y, desde distintos presupuestos, algún otro filósofo también contemporáneo caracterizaría al hombre por su capacidad de *transcender* cualquier realidad dada y personificar de esta manera "el espíritu de la utopía". Sea por vía negativa (esto es, oponiéndole su "no"), sea por vía positiva (esto es, "trascendiéndola", lo que implica haberla negado antes de algún modo), el hombre mantiene una tensa relación con la realidad de la que en buena parte es responsable la tensión ya aludida entre lo que hay en él de natural y lo que hay en él de cultural, por no decir de antinatural. El integracionismo como *actitud* - que vendría a concretarse, en nuestro caso, en la ferrateriana voluntad de atender por igual a las dos caras de esa misma moneda que es el hombre - había hecho gala comúnmente de una despierta sensibilidad para con aquel tipo de tensiones ¿La sigue conservando la presente actitud de Ferrater?

La sensibilidad de Ferrater para con las "tensiones" en que la vida humana se debate no carecía de precedentes en la filosofía española. De una manera más patética y exasperada que la suya, Unamuno la había incorporado a lo que dió en llamar el "sentimiento trágico de la vida". La semejanza, y también - claro está - la diferencia, entre una y otra sensibilidad ha sido recientemente subrayada por Carlos Nieto en su

concienzudo estudio *La filosofía en la encrucijada* (*Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, Universidad Autónoma de Barcelona, 1986). Y por más que en nuestro autor no haya sentimiento trágico de la vida, al menos no le ha faltado un "sentido dramático" de la misma que a su vez lo emparenta con Ortega. Por mi parte, traigo ahora a colación tales tensiones por su innegable trascendencia "ética", toda vez que ha llegado ya el momento de encararnos con las implicaciones éticas de la nueva ontología de Ferrater, implicaciones a las que éste dedica los restantes capítulos del libro.

Como anunciamos oportunamente, Ferrater inicia su reflexión en torno a la "acción moral" con una serie de consideraciones preliminares acerca de la *acción* en general. La estrategia seguida en tal inicio no es, a decir verdad, demasiado prometedora. Y no le es porque parece deliberadamente destinada a borrar del concepto de "acción" cuanto pudiera haber en ella, hablando con propiedad, de acción "humana". La clasificación de las acciones como subclase de los "acontecimientos" resulta un tanto ociosa, puesto que obliga de inmediato a preguntarse en qué difieren un acontecimiento - como la muerte de César el año 44 a.C. - y una verdadera acción, como el asesinato de César a manos de Bruto en esa misma fecha. Pero, según Ferrater mismo nos confiesa, lo que pretende con su clasificación es limar las aristas de las nociones de acontecimiento y de acción hasta el punto de hacerlas aparecer como "continuas" más bien que como "dicotómicas". La dicotomía "acontecimiento-acción", como la dicotomía "causa-razón" en que a veces se funda aquélla (la muerte de César puede ser explicada causalmente, esto es, como un efecto de los estragos infligidos en su cuerpo por el puñal de Bruto; pero, para dar cuenta de la acción de este último, parece necesario inquirir por las razones que le movieron a acabar con la vida del dictador romano), es en última instancia rechazada por la sospecha de que "casi en todos los casos" equivale a las dicotomías "impersonal-personal" o "mundo-hombre". La traducción de "*x* actúa" por "*x* ejecuta una tarea", que Ferrater propone, nos pudiera alarmar al enterarnos de que el carburador de un automóvil "ejecuta también una tarea", aunque acto seguido se nos tranquiliza con la concesión de que - si bien el carburador y el conductor del automóvil ejecutan tareas por igual - quizás para describir la ejecución de tareas por parte del primero fuera más apropiado usar términos tales como "operar" o "funcionar" que no servirnos del verbo "actuar". La buscada continuidad entre las actuaciones del hombre y de las "máquinas" se extenderá *a fortiori* al caso de los autómatas y robots, aun cuando siempre con la salvedad *in*

extremis de que "continuidad" no quiere decir exactamente lo mismo que "identidad": "El conjunto de las cosas que puede hacer una persona humana y el conjunto de los predicados de una persona humana o de los estados de un ser humano no corresponden al conjunto de las cosas que puede hacer un robot y al conjunto de predicados que puede tener y estados que puede poseer un robot, salvo si el robot es un ser humano (o viceversa) ... Pero entonces la equiparación de un ser humano con un (posible) robot idéntico a un ser humano es trivial, ya que lo único que se dice entonces es que no hay ninguna diferencia si no hay ninguna diferencia". Démonos, pues, por aliviados y prosigamos, pasando ahora de las acciones a las interacciones. Como era de esperar, Ferrater procede nuevamente en este punto a un limado de aristas de la noción de interacción, lo que de nuevo persigue el objetivo de permitirnos hablar de "interacción" aun cuando los protagonistas de la misma no sean con exclusividad seres humanos. Ferrater no llega a tanto como a incluir bajo aquel concepto las interacciones estudiadas por la física de partículas y ni siquiera habla de interacciones exclusivamente protagonizadas por seres animales, como podía haberlo hecho dada su más bien laxa concepción del nivel social de realidad y su negativa a constreñir a la sociedad humana las ideas conexas de "grupo" o de "comunidad". En lo único que insiste es en que las interacciones no se dan sólo entre seres humanos, pudiendo también darse entre ellos y realidades de otro tipo. Además, Ferrater tiene en cuenta su interacción "con el mundo ecológico" y su interacción "con otros seres vivientes. En ninguno de estos dos últimos casos se da, según Ferrater, "una total ausencia de reciprocidad" en la relación mutua. No entiendo bien qué puede querer eso decir en lo que atañe a las relaciones entre los hombres y la naturaleza inanimada, que parecen más bien regidas por un principio físico de acción y de reacción que por nada que se asemeje a una auténtica interacción: si polucionamos el aire que respiramos o contaminamos el agua de los ríos que bebemos, correremos peligro de perecer envenenados, mas sólo en sentido figurado cabría decir que el aire polucionado o el agua contaminada están "reciprocándonos". Pero la situación se hace más compleja, ciertamente, en el caso de los seres vivientes, en que la interacción puede ir incluso acompañada en ocasiones de formas más o menos embrionarias de "comunicación". Quizás eso de hablar a las plantas mientras se las riega no pase de constituir una chifladura. Pero quienquiera que haya tenido un perro sabrá bien que es posible interaccionar y comunicar con él, como lo sabían Malebranche - pese a considerarlos

cartesianamente como máquinas - y Schopenhauer, que prefería esa interacción y comunicación a la interacción y comunicación con sus semejantes. Ferrater, cuya posición vendría probablemente representada por un punto intermedio entre estos dos extremos, demuestra, en cualquier caso, una noble preocupación por la suerte de los *animales* en un mundo humano que con frecuencia más bien habría de ser tachado de inhumano, interesándose vivamente por sus "derechos" - discutible concepto que la copiosa literatura anglosajona sobre el tema no ha logrado tornar del todo inteligible para mí - y, hartos menos discutiblemente, por los "deberes" que como hombres tenemos para con ellos.

Cuanto se acaba de exponer aclara un tanto el *rationale* de la estrategia seguida por Ferrater en su tratamiento de la teoría de la acción. Pero autoriza, asimismo, a calificar de tortuosa a esa estrategia. Algún crítico ha apuntado sagazmente que dicha estrategia parece presidida por la obsesión de evitar el recurso a categorías, como la "intención", que pudieran envolver connotaciones mentalistas. Una obsesión no muy justificada en estos tiempos, en que hasta los psicólogos conductistas acostumbran a echar mano con todo desembarazo de categorías de ese género. Y totalmente injustificada en el caso de Ferrater, quien previamente nos ha dicho que los estados mentales - intenciones incluídas - se identifican con estados del sistema nervioso de ciertos organismos ¿Por qué rehusar, entonces, el recurso a intenciones, propósitos, etc., sin el que no alcanzo a comprender cómo es posible teorizar acerca de las acciones *humanas*? En mi opinión, la clave de esa y de otras obsesiones hay que buscarla en la ya conocida actitud anti-anropocéntrica de Ferrater, que vuelve a salir a relucir en este párrafo dedicado a defender su punto de vista sobre las interacciones: "La concepción de interacción suele limitar la interacción a seres humanos, sea desde el punto de vista interpersonal, o desde el punto de vista social, o ambos ... La razón (confesable) de esta limitación es que sólo dentro de este marco hay o puede haber reciprocidad, de cualquier carácter que sea, y puede haber, por tanto, intercambio de bienes, de afectos, de sentimientos, de ideas, así como justicia, participación común en una empresa, sistemas de derechos y deberes, etcétera... La razón (menos confesable) de dicha limitación son tendencias más o menos antropocéntricas, y a veces inclusive meramente racicéntricas, naciocéntricas, tribocéntricas u otras similares". Ahora bien, el antianropocentrismo de Ferrater, llevado más allá de sus justos límites, puede jugarle alguna que otra mala pasada. Y no sólo a él, sino también a la *ética*. Como cuando, tras discutir la idea kantiana de la autonomía

moral y su interpretación contractualista por parte de John Rawls, escribe Ferrater este otro párrafo un tanto peregrino: "En rigor, la idea de una moral autónoma implica ... la idea de un ser humano "autónomo" ... que no parece tener demasiado en cuenta que vive en un mundo natural determinado en el cual hay otros seres vivientes que, por ser declarados irracionales, no han firmado el "contrato originario" y a los que se deja desamparados ... (Un sistema de normas semejante) no admite, moralmente hablando, otros seres que los seres humanos y tiene, por tanto, otro supuesto con el cual estoy disconforme ... una especie de "antropocentrismo". Su anti-anthropocentrismo está aquí extraviando, sin duda, a Ferrater, Y quizás sea hora de decir, y hasta de proclamar enfáticamente, que la ética no puede ser sino *antropocéntrica*. El antropocentrismo ético no excluye la heterodirección de la preocupación moral más allá de los confines de la especie humana. Y una ética antropocéntrica podría incluso ser hecha compatible con una ontología cosmocéntrica como la esbozada por Ferrater. Pero la idea de una "ética cosmocéntrica" no ofrece, al menos hoy por hoy, alternativa alguna al antropocentrismo ético, pues ni el cosmos en su conjunto ni ninguno de sus habitantes no-humanos conocidos - nadie está de momento en situación de conjeturar cómo andan de moralidad otros posibles seres racionales. Sea para bien o para mal, sólo los hombres se formulan preguntas morales y sólo ellos son capaces de intentar mejor o peor darles respuestas, tanto a título teórico como a título práctico. Esto es, sólo los hombres son capaces de actuar *moralmente*, de la misma manera que sólo ellos son capaces de hacerlo inhumanamente.

Aun si no incompatible con la ética, la obsesión cosmocéntrica por la continuidad de lo real - que sistemáticamente tiende, según hemos podido comprobar, a devaluar la especificidad de los fenómenos humanos - tiende asimismo a minusvalorar la especificidad de las nociones éticas fundamentales. Eso es lo que sucede, por ejemplo, con el concepto ferrateriano de "deber moral", emparentado hasta correr el riesgo de la asfixia entre los conceptos de "deber técnico" y de "deber social". La denominación que Ferrater asigna a los *deberes técnicos* roza la extravagancia, puesto que - aunque nadie duda que haya preceptos técnicos, como el de limpiar periódicamente de impurezas el carburador si queremos asegurar una correcta combustión de la gasolina en el motor de un coche - esos preceptos sólo son llamados aquí "deberes" con el fin de forzar su parentesco con los preceptos morales, tratando de poner de relieve, por ejemplo, su supuestamente común carácter teleológico más bien que deontológico. En cuyo caso, ¿no

hubiera sido más conveniente, y menos retorcido, dejar de hablar de "deberes morales" en lugar de hacerlo de "deberes técnicos"? En cuanto a los *deberes sociales*, Ferrater los caracteriza de manera que todo otro deber - incluido, por supuesto, un deber moral - resulta ser, por definición, un deber social. Dado que no parece haber un supuesto reino moral distinto y separado del universo real dentro del cual los hombres se organizan en sociedad, nada hay más lógico que concluir que los deberes morales son "deberes sociales considerados como morales". Pero el problema estriba, entonces, en dilucidar por qué el deber de respetar la vida del prójimo se considera un deber moral además de un deber social, lo que no acontece - salvo en el caso de una hipersensibilidad moral que llamaríamos enfermiza - con el deber social de observar buenos modales en la mesa.

Que la ontología naturalista de Ferrater rechace la admisión de un mundo del deber ser distinto y separado del mundo del ser, lo que hay, la realidad - o comoquiera deseemos denominarlo - no es sino coherente, además de, con toda probabilidad, éticamente inofensivo. Desde el punto de vista de la ética, no es, en cambio, tan inofensivo que el *naturalismo ontológico* dé pie a - o se convierta en - un *naturalismo ético*. La ética de Ferrater no es, de todos modos, una ética "naturalista", esto es, no sostiene que lo que debemos hacer, moralmente hablando, se sigue de lo que naturalmente - por ejemplo, biológicamente - somos. Tampoco sostiene exactamente que lo que debemos hacer, de nuevo en el sentido moral de la palabra, *se sigue de lo que socialmente* - y, por ende, históricamente - somos. Pero, puesto que insiste en que deberes sociales - y, por ende, históricos - y deberes morales *son continuos*, no creo que sea abusivo calificar a dicha ética de "sociohistoricista". El sociohistoricismo ético guarda una obvia afinidad con el naturalismo ético, pues los deberes sociohistóricos tienden a ser concebidos dentro del mismo como "hechos", tan hechos, aun si de otro orden, como lo puedan ser los hechos de la biología. Y así como el naturalismo ético ha de ingeniárselas para explicar - sin incurrir en la llamada "falacia naturalista", o declarando sin ambages que se le da un ardite de esta última - cómo lo que naturalmente "es" y lo que moralmente "debe" hacerse se relacionan entre sí, de la misma manera el *sociohistoricismo ético* - si desea sortear una análoga, y no menos embarazosa, *falacia sociohistoricista* - tendrá que derrochar ingenio a fin de dar razón de la posible relación existente entre la facticidad de los deberes sociales e históricos - codificados en usos y costumbres, normas legales y jurídicas, etc. - y los ya no tan fácticos, y hasta a menudo contrafácticos,

deberes morales. Con vistas a salvar semejante hiato entre el *es* y el *debe*, la táctica de Ferrater - pues en este caso no es tanto, me parece como una estrategia - se inspira en las tácticas, alguien diría que "trucos", de John Searle y Philippa Foot, consistentes en difuminar la contraposición entre hechos y deberes - o valores - con la finalidad de persuadirnos de que toda descripción de hechos se halla transida de valoraciones y aun prescripciones, de la misma manera que toda prescripción o valoración encierra invariablemente componentes descriptivos de hechos. Pero atendamos a cómo expone el propio Ferrater su personal adaptación de dichas tácticas: "Las afirmaciones, proposiciones y teorías", esto es, producciones culturales teóricas u objetivaciones teóricas. Las prescripciones, normas y deberes pertenecen a las que hemos llamado "producciones prácticas", esto es, producciones culturales prácticas u objetivaciones prácticas en la forma de propuestas y programas. Las producciones teóricas son patrones que pueden permitirnos entender "cómo son las cosas" o cómo funcionan las cosas o "las realidades". Las producciones prácticas son patrones en virtud de los cuales obramos, llevamos a cabo tales o cuales acciones, o decimos que debemos obrar o llevar a cabo tales o cuales acciones si queremos conformarnos con tales o cuales patrones ... Uno de los problemas que se han planteado es el de si los patrones prácticos son consecuencia (no necesaria ni estrictamente lógica) de los teóricos, o viceversa ... La respuesta es ésta: no podemos obrar sin conocer. No quiere esto decir que los patrones prácticos se deriven inmediatamente de los teóricos. O que en virtud de cómo son, o cómo juzgamos que son, las cosas, establezcamos que deben ser de tal o cual modo... Quiere decir que los patrones prácticos consisten en el establecimiento de fines, y de los medios utilizables para conseguirlos, para los cuales tenemos en cuenta nuestro mejor conocimiento ... Si afirmamos, por ejemplo, que no deben cazarse animales por el mero placer de la caza, e inclusive que no deben cazarse en absoluto, o que no deben torturarse animales ni siquiera en nombre de experimentos científicos, contribuimos a la formación de un patrón práctico que se apoya en ciertas ideas que tenemos acerca de lo que es la Naturaleza y la comunidad de los seres vivientes. Podemos equivocarnos en nuestras ideas acerca del mundo, pero éstas no son indiferentes a los patrones prácticos que adoptemos - por ejemplo, a los llamados "juicios morales" que formulamos. Y en la medida en que nuestras ideas sobre el mundo son racionalmente justificables y están apoyadas en hechos - por "cargados de teoría" que éstos se hallen -, los hechos (lo que sabemos, o conjeturamos, de ellos)

no son indiferentes a la formulación de nuestros patrones prácticos. Todo esto está muy bien, pero mucho me temo que no impida la posibilidad de que el científico que practica, frecuentemente al margen de la necesidad y del rigor de ciencia alguna, la vivisección de animales - e incluso el doctor Mengele, que lo hacía nada menos que con personas - coincida con Ferrater en su cosmovisión y hasta en su ontología, esto es, se halle con él *de acuerdo en cuanto a los patrones teóricos* pese a su evidente *desacuerdo en cuanto a los patrones prácticos*. La pretendida difuminación de la contraposición entre hechos y deberes, o valores, siempre me ha llevado a pensar en el afamado *test* de la "personalidad autoritaria" de Adorno y Horkheimer: dada una serie de figuras, la primera y la última de las cuales representan - respectiva e inequívocamente - un gato y un perro, mientras que las figuras intermedias oscilan - con un considerable margen de ambigüedad - entre su mayor o menor parecido a uno u otro animal, se le pide a un sujeto que descifre todas y cada una de las figuras de la serie; la percepción carente de matices del sujeto autoritario le inclina a responder de manera inflexible por medio de secuencias del tipo "gato, gato, gato - perro, perro, perro"; en cambio, un sujeto menos proclive al autoritarismo aventuraría respuestas del tipo de "más semejante a un gato que a un perro" - o, si se quiere, "gatiperro" - y "más semejante a un perro que a un gato", - o, si se quiere, "perrigato" - y hasta podría, llegado el caso, responder "No sé de qué diablos se trata". Como la de los gatos y los perros de esta prueba, la distinción entre *descripciones* y *prescripciones*, o *valoraciones*, puede muy bien ser gradual e incluir casos en los que sea difícil discernir si estamos describiendo, prescribiendo, valorando o todo ello a la vez. Pero no es menester tampoco ser autoritario para reconocer que hechos y deberes, o valores, son distintos y hasta, a veces, radicalmente distintos entre sí. Difuminar sus respectivos contornos hasta convertirlos en un *totum revolutum* nos llevaría a introducirnos en una noche en la que todos los gatos - o, tanto da, todos los perros - fueran pardos. Y no hay que añadir que, en esa noche, perderíamos también de vista a la propia ética.

Pero en honor de Ferrater hay que añadir, por el contrario, que su libro no la pierde de vista. A la hora de la verdad, y afortunadamente, su ética no es del todo consecuente con algunas de las premisas ontológicas que podrían haberla lastrado, imponiéndole un corto vuelo. Como uno no cree que tenga por qué haber ninguna relación de consecuencia entre premisas ontológicas y propuestas éticas, tampoco ve razón para lamentar en este punto ninguna inconsecuencia.

En su afán de hacer valer la tantas veces mentada continuidad de lo real, Ferrater trataba de acomodar por igual en tal continuo, según pudimos ver, "premisas" ontológicas y "propuestas" éticas. De esta manera confiaba en acortar, por así decirlo, la distancia que separa a las primeras de las segundas o - dicho con alguna mayor prosopopeya - al ser del deber ser. Un tanto de vuelta de su antigua afición a las tensiones, Ferrater contemplaría con una cierta relucencia "la posibilidad de que el ser y el deber ser coexistan en un estado de tensión constante". ¿Pero no será eso precisamente lo que ocurre? La distancia entre el ser y el deber ser es, de algún modo, una distancia insalvable, pues los hombres - que luchan por que aquello que consideran "racional" se haga "real" - siempre podrán negar que lo "real" sea efectivamente "racional". Y, niéguelo o no, tendrán con toda verosimilitud que preguntarse si lo real es racional o no lo es, pues se trata de una de aquellas preguntas éticas que decíamos que sólo los hombres se formulan, pero que, además, es muy probable que no puedan dejar de formularse. ¿Es racional o no que unos hombres exploten u opriman a otros hombres? A una pregunta así no cabe responder con la simple constatación de que, de hecho, en nuestra sociedad histórica se da esa explotación u opresión. Como tampoco cabe responder que es natural que se dé. Pues, tanto si es natural como si no, siempre cabría idear que los hombres se organizaran - o desorganizaran - de otro modo en orden a evitar que se siga dando. Y digo "tanto si es natural como si no" porque de la naturaleza no parece que quepa, por desgracia, extraer mucha luz a tal efecto. En el mundo animal, como en el humano, puede haber tanto cooperación y solidaridad como agresividad y dominación. Pero de lo que ahora se trataría no es de saber lo que hay en dicho mundo, lo que dicho mundo es, sino lo que pensamos que dicho mundo debiera ser o debiera haber en él aun cuando, de momento, no lo haya en parte alguna. Que sólo los hombres se formulen este género de preguntas no obedece a que los hombres vivan en un mundo social o cultural más bien que puramente natural - también los animales, recordemos, son capaces de socialidad y de cultura -, sino obedece a que los hombres, a diferencia de los animales, son además capaces de vivir esa su inserción en dicho mundo con insatisfacción y, por lo tanto, críticamente, lo que les lleva con frecuencia a intentar trascenderlo proponiendo modelos de sociedad que todavía no existen en ningún lugar y que, por eso mismo, acostumbramos a tachar de "utópicos". Y alguien podría incluso alegar que, en la medida en que trascienden la realidad en cada caso conocida, la misión de las utopías - y, en

definitiva, de la ética - consiste en invitarnos a apostar por la "discontinuidad" frente a la continuidad de lo real o, por lo menos, frente a la continuidad de lo real que no juzgamos racional.

Pero, con todo esto, ¿no nos hemos alejado ya mucho de Ferrater, tanto por lo que se refiere a sus premisas ontológicas como a sus propuestas éticas? Personalmente no lo creo. Y como prueba aduzco este pasaje de su libro en que Ferrater resucita, muy oportunamente, su vieja distinción entre "ser" y "sentido": "Las cosas son lo que son, o como son: éste es, en abreviatura máxima, su "ser". Las cosas se entienden de tal o cual manera, o se juzgan de tal o cual manera: éste es, en abreviatura máxima, su "sentido". Las actividades sociales y culturales tienen un "ser", esto es, forman parte de la realidad. Lo mismo ocurre con los códigos reputados morales en cuanto emergen de actividades sociales y culturales. Esta es la razón por la cual las "moralidades" están siempre relacionadas con "realidades". (Pero) "moral" y "bueno" son usados para localizar "tendencias" en comportamientos humanos. Son las tendencias que se manifiestan en la sociedad humana en forma de programas, propuestas, ideales, etc. Por medio de ellos se aspira a transformar el mundo, es decir, a realizar "sentidos". Es una aspiración loable siempre que se tenga presente que el "sentido" no puede llegar a "ser" más de lo que el "ser" puede convertirse en "sentido" ... Los programas, propuestas, ideales, etc., de referencia son expresión de alguna insatisfacción ante el modo como son, o nos parece que son, las cosas. Valoramos aquí esta insatisfacción positivamente. No es que estemos satisfechos con la insatisfacción sin más, porque ésta consiste precisamente en no estar satisfechos. La insatisfacción como tal no es nada; sólo es algo con respecto a tales o cuales cosas o a tales o cuales comportamientos. Gracias a que estamos descontentos del modo como funcionan ciertas cosas, o de la manera como se comportan ciertos seres humanos, incluidos nosotros mismos, podemos tratar de hacer algo con el fin de modificar estos funcionamientos y estos comportamientos. Cabe alegar que puede no haber ninguna razón en semejante empeño, o bien porque estimamos que las cosas son justa y precisamente lo que deben ser, o bien porque consideramos como penas de amor perdidas las sufridas con el fin de introducir modificaciones con las cuales, a la postre, tampoco estaremos por completo satisfechos. Pero si ocurre cualquiera de estas dos cosas, ello se deberá seguramente no a que nuestro juicio sea intachable, sino a que ha quedado mellado - quedando, con ello, desvirtuado el ejercicio de la racionalidad".

Por lo que hace, en fin, a sus concretas propuestas éticas, Ferrater es bastante parco pero también bastante explícito. Puesto que su aversión al "deontologismo" es sólo comparable a su aversión al antropocentrismo, Ferrater las formula en términos de "valoraciones" más bien que de deberes -, prescripciones - o en términos de "fines" más bien que de deberes -, pergeñando un *sistema de preferencias* a cuyo cargo corre la expresión de lo que tiene por "preferible" (preguntémonos, aunque sea sólo de pasada y entre paréntesis, si "lo preferible" no es también - acaso entre otras cosas, como "lo digno de ser preferido" - "lo que *debe* ser preferido" en cuanto diferente de lo de hecho preferido). ¿En qué consiste ese sistema de preferencias?

Ferrater lo compendia hermosamente en estos tres principios: "Vivir es preferible a no vivir", "Ser libre es preferible a ser esclavo", "La igualdad entre los seres humanos es preferible a la desigualdad". Por mi parte, comparto plenamente todas y cada una de semejantes preferencias, aunque me inclino a reputarlas de utópicas porque no alcanzo a ver cómo cabría ubicarlas - esto es, encontrarles un *tópos* - en la realidad que nos ha tocado vivir, que es la de un siglo que ha conocido ya dos guerras mundiales y en el que ni siquiera cabe descartar una tercera, que ciertamente habría de ser la última guerra habida en la historia de la especie. Una realidad, pues, en la que está muy lejos de ser obvio que la gente - y, en especial, la gente con capacidad de decidir los destinos de la humanidad, que no son desde luego los filósofos - prefiera de hecho la convivencia en condiciones de igualdad y libertad a la mutua aniquilación. No sé si Ferrater - pese a su escasa propensión a la *utopía* - estará o no conforme, o no del todo disconforme, con cuanto acabo de decir. Si acaso, pienso, insistiría - y con toda razón - en que "el reino de la utopía" también es, ¿o debiera serlo?, de este mundo.

Instituto de Filosofía
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid)

ANDRÉS BELLO COMO FILÓSOFO

Javier Sasso

Con el nombre de *Andrés Bello, filósofo*¹ Arturo Ardao ha reunido buena parte de los múltiples trabajos que, sobre dicho clásico de la cultura latinoamericana, produjera en los años inmediatamente anteriores y posteriores a la celebración del bicentenario de su nacimiento (1981). Lo aquí publicado no recoge otras facetas de Bello pero tampoco se centra con exclusividad en la *Filosofía del Entendimiento*; lo que intenta, por diversas vías, es ofrecer una descripción global de la trayectoria filosófica de la figura estudiada, desde su iniciación intelectual en su juventud caraqueña hasta las tomas de posición emitidas en su ancianidad. De este modo, el libro de Ardao cumple en forma muy estricta con lo que promete su título. Ciertamente, la *Filosofía del Entendimiento* ocupa, como era de esperar, un lugar central, tanto por el capítulo que se le dedica especialmente (pp. 129-190) como porque ella impregna las consideraciones efectuadas en todos los otros. Pero un capítulo igualmente extenso tiene por objeto la reconstrucción de la conciencia filosófica de Bello en la época de su formación inicial (pp. 25-93) y otro formula los rasgos generales de la "etapa filosófica de Bello en Londres" (1810-1829) a partir de un minucioso comentario de lo implicado por las escasísimas líneas de un par de documentos relevantes para el caso, y de otros testimonios aun más indirectos (pp. 95-127). Y, con el mismo ánimo reconstructivo, se tienen en cuenta los distintos estratos temporales que conforman *Análisis ideológico de los tiempos de la conjugación castellana*, la propia *Filosofía del Entendimiento* y aun la célebre *Gramática*.

La imagen que surge de lo anterior es la de una trayectoria que se inicia en el contexto del empirismo anglofrancés del siglo XVIII y donde domina el influjo de Locke, tanto directamente como a través de Condillac, y luego el de Destutt de Tracy (figuras rectoras estas dos úl-

1. Arturo Ardao: *Andrés Bello, filósofo*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1986.

timas para la intelectualidad hispánica y latinoamericana de la época, en particular como modelos del discurso filosófico profesional). Tras este origen, Bello se orientará hacia una elaboración cada vez más personal de los temas y problemas recibidos, y en la que incidirán poderosamente su interés y su aptitud para el estudio del lenguaje (al cual el patronazgo inicial de aquellos autores no habrá sido ajeno). Hasta su retorno a América en 1829, las inclinaciones filosóficas de Bello se advierten, ante todo, en la "gramática general" que subyace a su teoría del verbo (que, por lo demás, aún no publica), así como en su atención a los cambios acontecidos en el universo filosófico de Francia y Gran Bretaña. Luego de radicarse en Chile, las circunstancias, tanto personales y de su entorno inmediato, como universales y propias del medio académico de la filosofía, van a suscitar en Bello el desarrollo de sus cualidades creativas en este campo. Por una parte, en efecto, se encontraba abocado a una obra gigantesca de carácter fundacional en el terreno de la cultura, uno de cuyos aspectos incluía el ejercicio de la docencia filosófica; por otro lado, las vigencias doctrinarias en las que se había formado se deterioraban a gran velocidad: son los años de la definitiva sustitución, en Francia, de la "Ideología" por el "espiritualismo ecléctico" y, en el caso británico, del auge de la escuela "escocesa" del "sentido común", en polémica con la modalidad clásica del empirismo heredero de Locke y cuya reacción contra este proporcionaba también lo esencial del contenido de aquel eclecticismo. Esta coyuntura, en la que más de un catedrático optó por el simple y puntual cambio de una autoridad por otra, llevó a Bello a readaptar su pensamiento, repensándolo en sus fundamentos. Es entonces que Berkeley pasa a desempeñar un rol preponderante, destacándose del conjunto de la tradición empirista a la que, reelaborada, Bello permanecerá fiel. Este acercamiento a Berkeley le permitirá, entre otras cosas, conciliar los puntos de vista gnoseológicos de siempre con un teísmo espiritualista al que, de acuerdo con sus convicciones en materia religiosa, no podía dejar de adherir. Pero también contribuirá a producir lo que Ardao llama el "destiempo" de su filosofía, al elaborar una perspectiva que no tenía normal cabida ni en el tipo de doctrina espiritualista que en su época se imponía, ni tampoco en el positivismo en cuyo momento triunfal acontecerá la publicación póstuma de su *Filosofía del Entendimiento* (1881). Paradójicamente, será hoy en día, y en relación primordial con las diversas filosofías del lenguaje que se han venido desarrollando, que este pensamiento de raíz empirista, y también "analítico" a la manera clásica, habrá de engendrar interés y cobrar, a su modo, "actualidad".

Esta visión, prolijamente documentada, de la trayectoria filosófica del autor estudiado, lleva a Ardao a polemizar con más de una "infundada tradición exegetica". Algunas de éstas son objeto de una rápida consideración, otras constituyen capítulos enteros de su libro. En uno de ellos (pp. 191-206) se ocupa de mostrar que la relación de Bello con la "escuela escocesa" tuvo un carácter casi exclusivamente negativo, para lo cual, tras examinar separadamente los pasajes donde Bello menciona a Reid, a Stewart y a Brown, culmina señalando su inequívoco rechazo del uso de la noción de "sentido común" que caracterizó a dicha escuela. En otro (pp. 207-235) exhibe la inexistencia de adhesión específica alguna de Bello a la filosofía de Stuart Mill. Y, en múltiples momentos, el libro contiene puntualizaciones donde, o bien se refuta la supuesta influencia de Hamilton sobre Bello, o se confirma el carácter antiescolástico que el pensamiento de éste siempre tuvo, o se hacen precisiones acerca del alcance limitado de la recepción de la filosofía moderna en el medio universitario caraqueño de fines del siglo XVIII, o se corrobora la importancia en definitiva secundaria que para Bello como filósofo tuvieron sus relaciones londinenses con Bentham y con James Mill, o se pone en claro el hecho, culturalmente tan significativo, de que, tras vivir en Inglaterra casi dos décadas y adherir a una línea filosófica cuya fuente reconocida como tal era Locke, Bello siguiera orientándose en lo fundamental por el pensamiento francés y no por el británico.

Dentro de este contexto reconstructivo con implicaciones polémicas se destaca el tema de la relación de Bello con la "gramática filosófica", "lógica" o "universal". A él se le dedica no sólo buena parte del capítulo sobre la "iniciación filosófica de Bello" sino un estudio especial ("Lógica y Gramática en Bello", pp. 237-260). A partir de una consideración de las fuentes de la doctrina que éste elabora sobre el verbo, así como de sus declaraciones en el prólogo de su *Análisis* (1841) donde vierte por primera vez dicha doctrina, de la comparación entre tal prólogo y el de la *Gramática* (1847), y de los contenidos y "notas" de ésta, Ardao sostiene que en Bello siempre estuvo presente la necesidad y el valor de una gramática de tal tipo, y que, por consiguiente, lejos de poder ser considerado un abanderado del "antilogicismo gramatical" debería ser clasificado como logicista. Esta toma de posición lo lleva a examinar en detalle los argumentos opuestos que Amado Alonso formulara en su estudio introductorio al tomo correspondiente a la *Gramática* en la edición venezolana de las *Obras Completas*. Como resultado de tal examen, surge que la tesis de Alonso es incompatible con los

textos mismos, y que es sólo explicable como el producto combinado de diversos equívocos, ligados a una concepción excesivamente estrecha de la "gramática universal". Que Bello, sensatamente, se oponga a las deformaciones en las que, en nombre de esta gramática, se incurre a la hora de describir en concreto las lenguas, no es algo que lo obligue a recusarla, máxime cuando lo que censura suele ser la aplicación al castellano de la estructura del latín (cuya "lógicidad" superior el culpable de la deformación da infundadamente por supuesta); así como tampoco hay incompatibilidad de fondo entre el reconocimiento de las posibilidades de dicha "gramática filosófica" y la reivindicación de los derechos del uso lingüístico a la hora de establecer el contenido normativo que toda gramática a la manera clásica encierra como parte imprescindible. Que Bello insista en lo que hay de "arbitrario y convencional" en el lenguaje (en especial en el plano morfosintáctico) no invalida en absoluto su también clara afirmación de un vínculo particularmente estrecho entre la lengua (cualquiera que esta sea) y el entendimiento genérico del hombre. Que considere que el terreno propio de la "gramática universal" es (en sus propias palabras) solamente el de la "armazón fundamental de las lenguas" no autoriza a reinterpretar ese territorio como un (en la reveladora frase de Alonso) "irrisorio esqueleto". Por lo demás, el logicismo gramatical puede ser compatible con la declaración de que la "gramática universal" ha de ser "obvia" o incluso "trivial", pues estas expresiones no implican para el logicista, o aun para el lógico, que la materia en cuestión sea sencilla o prescindible, lo que Ardao muestra en relación con un pasaje de Husserl aludido por Alonso en su argumentación. Ciertamente, en el Bello gramático se ha producido una concentración cada vez mayor en el estudio del sistema de la lengua materna, pero esto (que tiene que ver con el ya indicado reajuste general de su pensamiento, así como con la circunstancia en la que se desarrolla su producción intelectual, y que implica una toma de distancia frente a la rigidez de los específicos cánones filosófico-gramaticales de autores como Destutt de Tracy) no hará en absoluto que abandone la adhesión a puntos de vista que se expresan incluso en fórmulas como la que asevera que "la lógica gramatical es tan exacta como la del álgebra". Es de hacer notar que, si esto es así, la "actualidad" del pensamiento gramatical de Bello resulta de signo opuesto a la que Alonso le asignara en 1951, visto en claro resurgimiento posterior, en el campo lingüístico, del aprecio por la "gramática universal".

En el capítulo central sobre *Filosofía del Entendimiento* Ardao busca precisar la "significación" de la obra en el contexto de la filoso-

fía latinoamericana así como su "doctrina". Con relación a ésta, y tras insistir tanto en su filiación histórica dentro de la línea clásicamente empirista como en el carácter en más de un sentido metafísico de sus tesis fundamentales, presenta sus puntos básicos bajo los rubros de "espiritualismo teísta", "idealismo psicológico" y "empirismo nominalista". En cuanto al primero, muestra que Bello se mantiene fiel a la legitimidad de las nociones de sustancia y causalidad. La una le permite sostener la tesis de la captación inmediata del yo como alma o espíritu; la otra, si bien cuidadosamente separada de la idea de necesidad lógica, es una pieza necesaria para el diseño de las pruebas (laterales pero esbozadas en el texto) de la existencia de Dios. Por lo demás, Ardao considera que "ninguna incertidumbre puede subsistir respecto a las arraigadas convicciones metafísicas idealistas de Bello", quien en esto reiteraría las tesis de Berkeley. Es también con Berkeley que enlaza en lo fundamental el último de los rubros arriba señalados, aun cuando aquí sí Bello se alejaría en más de un punto del "perspicaz Obispo de Cloyne".

El empirismo nominalista de *Filosofía del Entendimiento* conduce a los temas filosóficos del lenguaje y del conocimiento. La gnoseología de Bello se caracteriza por el intento de compatibilizar el punto de partida heredado de Locke (que incluye explícitamente la polémica contra el innatismo) con el reconocimiento de "principios inherentes a la razón humana", entre ellos, dos tan relevantes como el de causalidad y el de estabilidad de las leyes naturales. Tales principios, aunque no son antecedentes psicológicos de los conocimientos humanos, son "lógicamente anteriores a la experiencia"; pero, con independencia de las menciones a Cousin y a Kant hechas en este contexto, tal anterioridad parece resolverse sin más en la necesidad psicológica, donde "lógico" e "instintivo" aparecen como términos casi intercambiables. No hay anomalía, ciertamente, en esta psicologización de la temática en juego; después de todo, para Bello incluso la Ontología en buena medida se resuelve legítimamente en Psicología. Por su lado, la reflexión sobre el lenguaje conduce a los desarrollos más originales de la *Filosofía del Entendimiento*. Ardao elige como hilo conductor la noción de *idea-signo*, rastrea su primera aparición en la obra no filosófica sino gramatical del autor estudiado (a propósito del valor metafórico de los tiempos verbales) y muestra su importancia para el análisis de las nociones de tiempo, espacio, nada e infinito.

Es a propósito de esta versión de la doctrina contenida en *Filosofía del Entendimiento* que quisiera plantear ciertas discrepancias con

lo expuesto por Ardao. Dejando de lado aspectos menores (donde probablemente el desacuerdo sea con la expresión y no con la sustancia de lo dicho) ellas afectan a los dos temas en los que es particularmente relevante el nexo de Bello con Berkeley: el de la abstracción (donde quizás se trate también de una diferencia de énfasis o de formulaciones) y el de la materia.

Bello y la crítica de la abstracción. Ardao, en los párrafos que dedica al conjunto de problemas aludidos por este rótulo (esp. pp. 165-171), señala que el punto de partida que Bello escoge para su tratamiento de la clásica cuestión de los "universales" no es otro que el de Berkeley, pero que, a pesar de esto, las doctrinas respectivas no son superponibles. Por encima del nominalismo radical que las vincula, y que se manifiesta en particular en el rechazo de la identificación entre abstracción y generalización, ellas difieren, a su juicio, en que, mientras Berkeley niega toda forma de abstracción, sea o no una pretendida abstracción generalizante, Bello, por el contrario, se presenta como legitimador y aún apologista de ciertas formas de la misma. Y en apoyo de esta manera de ver señala que: 1) en Bello no sólo encontramos la condena de la abstracción "quimérica" con la que se ha pretendido explicar la generalización, sino la afirmación de una abstracción "analítica", en la cual el entendimiento "se contrae" a ciertas cualidades del objeto, prescindiendo de las que lo acompañan, y de una abstracción "trópica", consistente en la capacidad del lenguaje de dar a las cualidades de un objeto una existencia ficticia, como si se tratara de partes del objeto mismo; 2) Bello indica en forma expresa que los productos de la abstracción analítica son ideas no sólo generales, sino abstractas (como la del prisma o la de lo verde), y que la abstracción trópica (que se expresa en la construcción de "nombres abstractos") supone siempre la generalización, por lo cual, comenta Ardao (p. 170), "a su juicio - en contra de Berkeley - hay, sí, ideas generales abstractas"; 3) Bello, aun cuando, a la manera de Berkeley, insista en los peligros que surgen del manejo de los nombres abstractos, también defiende con énfasis su necesidad y su utilidad.

Desde luego, no hay motivo para poner en tela de juicio ni la corrección de lo anterior ni su pertinencia para la filosofía del lenguaje y del pensamiento que Bello enuncia; pero sí cabe plantear la duda de si verdaderamente autoriza a hablar de una discrepancia de fondo con Berkeley y, de ser así, vale la pena preguntarse cuál es su alcance y dónde debe situarse la línea de separación entre ambos filósofos. Para co-

menzar con la duda: ¿asistimos aquí a una disidencia teórica o, simplemente, a un desarrollo creativo del pensamiento berkeleyano, al que se le une, a la vez, una modificación terminológica? La crítica de Berkeley a la abstracción tenía como centro la recusación de la manera clásica de explicar en qué consiste la generalidad propia del concepto; cumplida esta misión (que, como Ardao expone, Bello hace enteramente suya) quedaban todavía otros problemas por discutir, entre los cuales no ya el de los términos generales, sino el de los términos singulares abstractos. Es con esta otra finalidad que Bello desarrolla su tesis de la "abstracción trópica", concibiendo por medio suyo los "nombres abstractos" como el producto de una "sustancialización fantástica" con la que en vez de, por ejemplo, decir de un cuerpo que es redondo o duro hablamos de su redondez o de su dureza como si éstas fueran partes integrantes del mismo. Pero esos nombres no denotan sino "entes ficticios que deben el ser a la abstracción", la cual así, ciertamente, "facilita el lenguaje y lo hace más expresivo", pero al precio de una concepción reificadora de las cualidades de los objetos que, tomada literalmente, cabe juzgar señalando que "nada puede ser más falso" que ella (y quizás es por eso que no la llama, como a la analítica, un "hecho verdadero del entendimiento"). A lo que se agrega que esa función útil y expresiva genera una "ilusión" que, llevada al plano filosófico, ha producido "absurdos" encubiertos con un "lenguaje especioso"². En todo esto la ruptura con Berkeley se limita a serlo más con las enfáticas denegaciones de éste a propósito de la posibilidad de cualquier forma de idea abstracta que con los contenidos efectivos de su crítica de la abstracción.

Menos profunda aún resulta la disidencia con motivo de la abstracción analítica, ya que ésta, en cierto sentido, no parece ser sino la heredera (vía cambio terminológico) de uno de los aspectos más célebres de la Introducción del *Tratado* berkeleyano: su explicación de cómo se hacen generales las ideas, ejemplificada con el caso de la figura triangular que, sin atender a sus peculiaridades, es tomada como representante de toda suerte de triángulos. Para que tal operación pueda ser llevada a cabo, se necesita que el entendimiento (en el léxico de aquella Introducción) "tenga en cuenta" o "considere" solamente un aspecto de

2. Todos los textos citados pertenecen a *Filosofía del Entendimiento*; el último se encuentra en el tomo III de *Obras Completas de Andrés Bello* (Caracas: La Casa de Bello, 1981) p. 34 (*op.cit.* p. 34, de acuerdo con la convención que he de seguir en lo sucesivo) y los demás en *op.cit.* pp. 268-271.

la figura efectivamente trazada o imaginada. Bello está dispuesto a hablar en este caso de "abstracción", pero sus propias palabras (que, por lo demás, Ardao cita) muestran, a mi modo de ver, que no da al cambio un valor sustantivo (en su uso cree no hallar inconveniente, acepta condicionalmente que así se denomine a lo que es una forma de atención, es una forma de abstracción que sí existe pero que en nada se diferencia de la atención, etc.); todo esto sin perjuicio, dicho sea sin más, de que en *Filosofía del Entendimiento* se encuentre una descripción más elaborada, por obra del mismo concepto de atención, del mecanismo de la "abstracción analítica", llámeselo como se quiera.

Asumir como legítimas estas dudas sobre la magnitud de las diferencias doctrinarias entre el nominalismo de Bello y el de Berkeley no nos reconduce, como queda de manifiesto, a negar tales diferencias, sino que más bien plantea la pregunta, arriba formulada, de cómo dar cuenta de ellas. En la interpretación de Ardao su raíz se hallaría en la presencia, en Bello, "de una rica doctrina personal de las ideas diferenciadas de las meras imágenes perceptivas, aunque éstas fueran siempre su origen necesario" (p.168), cuya culminación se encuentra en sus consideraciones sobre la "idea-signo". Dada la extensión que así recibe el concepto de idea, puede entonces hablarse de "ideas abstractas" y aún de "ideas abstractas que suponen la generalización" sin reiterar la específica doctrina (común a Locke, a Condillac y a la Ideología, y tan desdénada por Berkeley, Hume o Bello) de la "idea general abstracta" como imagen mental *suigeneris*. Todo indica que dicha interpretación de Ardao es la adecuada, y que exhibe desde otro ángulo el "giro lingüístico" tan propio de la filosofía de Bello. No obstante, quizás convenga anotar lo siguiente: 1) Berkeley por momentos (en la Introducción de su *Tratado* y mucho más en su *Alciphron*) anticipa este avance doctrinario, en particular en sus referencias a los signos del álgebra y a su peculiar modo de significar; 2) puede que no sea lo más adecuado concebir primariamente lo que separa a ambos autores como una disidencia entre conjuntos de tesis sino como, ante todo, una discrepancia de actitudes (sin duda con secuelas teóricas) en torno al lenguaje: es bien sabido hasta qué punto Berkeley no se contenta con hallar en éste la raíz de las confusiones filosóficas, sino que (aunque con intensidad levemente decreciente a lo largo de su carrera) pretende reducir al mínimo su peso y hacernos presenciar las ideas "en sí mismas" o "sin ningún disfraz", en tanto que Bello, aún desconfiando de "las palabras", carece en absoluto de esa pretensión y, provisto al fin y al cabo de otra experiencia del lenguaje, está dispuesto a valorarlo globalmente en forma muy

positiva; 3) por lo mismo, quizás sea preferible no oponer puntualmente tópicos como el de si "hay" o "no hay", a juicio del autor que sea, "ideas abstractas", puesto que, si lo anterior es adecuado, no contribuye, me parece, a mostrar ni el lugar ni la relevancia de las coincidencias y las disidencias. En todo caso, y como arriba se ha dicho, estas observaciones a lo dicho por Ardao lo son entonces de énfasis o de fórmulas; no creo que suceda lo mismo con lo que sigue.

Bello y el inmaterialismo. Ardao parte, en su tratamiento del tema (esp. pp. 158-165) de la peculiaridad que ofrecen las consideraciones de Bello en torno a la sustancialidad de la materia, y que consiste en que, tras dar claras muestras de interés por el problema, termina en forma abrupta por calificarlo de "frívolo" y "estéril". A su juicio esta peculiaridad es explicable por factores exteriores al pensamiento del autor. En efecto: en el cuerpo mismo de *Filosofía del Entendimiento* el aludido interés aparece correlacionado con una defensa implícita o explícita de la tesis idealista de Berkeley, mientras que su minimización se da en las cercanías de declaraciones en las que Bello, en forma inesperada y para nada característica, anuncia su rechazo de tal tesis invocando como única razón su incompatibilidad con el dogma católico. De ahí Ardao infiere que Bello, como tantos otros filósofos que han debido convivir con una religión oficial, ha optado por dar muestras de una "verbal fidelidad a la ortodoxia" y que, por consiguiente, debemos desechar tanto esa invocación como aquellas calificaciones minimizadoras. Despojado de esos aditamentos, lo que *Filosofía del Entendimiento* exhibe es una reivindicación del "idealismo psicológico" berkeleyano.³

Intentemos valorar esta reconstrucción. Ante todo, es preciso coincidir con Ardao en el carácter adventicio, para nada motivado por la economía del texto, de la irrupción en él de la fe católica, y adoptar entonces la estrategia de repensar la doctrina de *Filosofía del Entendimiento* sin la inclusión de contenidos dogmáticos, bien o mal interpretados. Asimismo, no puede caber duda ni del desdén de Bello por las

3. Digamos de paso que Ardao no pretende en absoluto dudar del catolicismo de Bello, sino que sugiere que éste, ante la opinión unánime que negaba la compatibilidad del inmaterialismo con el dogma de la transubstanciación, optó, a pesar de no compartir esa opinión, por eludir todo enfrentamiento con lo que pasaba por ser la única interpretación posible de la fe.

críticas usuales al sistema de Berkeley ni de la atracción que sobre él ejerce el problema metafísico al que acabará por motejar de estéril. Una vez reconocido lo anterior encuentro, a diferencia de Ardao, que en la obra hay esbozado un punto de vista que no sólo no es idealista sino que es incompatible tanto con el "idealismo" como con el "realismo", que su formulación explícita no obliga a atribuirle a Bello un pensamiento filosófico latente discrepante con el que patentemente manifiesta, y que, si se acepta esto, todos los textos relevantes, en particular los que giran en torno a Berkeley, encuentran razonablemente su lugar. Veamos cómo.

Es cierto que son múltiples los momentos, dentro y fuera del capítulo expresamente dedicado al asunto (*op.cit.* pp. 357-374), donde Berkeley es defendido, sea contra quienes pretenden refutarlo a la clásica manera del Doctor Johnson (en versiones simplistas o refinadas), sea contra quienes creen que pueden invocar en su contra la aparente univocidad del "sentido común" o la existencia de un principio específico de la razón (similar a los de causalidad y de estabilidad de las leyes naturales) que nos garantizaría el carácter sustancial de la materia; no obstante, en todos estos casos no creo que pueda encontrarse otra cosa que la defensa de la *posibilidad teórica* del inmaterialismo, y no su adopción. Eso vale, a mi entender, para cada uno de los pasajes que Ardao trae a colación en sus pp. 158-165, en los cuales invariablemente encuentro que se deja abierta tanto la posibilidad del "idealismo" como la del "realismo", y a los que remito al lector⁴. Y a esos pasajes hay que añadir aquéllos donde Bello se vuelve explícitamente contra Berkeley en la medida en que éste quiere cerrar el paso a su adversario probando no sólo la posibilidad del inmaterialismo sino su necesidad, preten-

4. Una única observación incluyo expresamente aquí por tratarse, no de *Filosofía del Entendimiento*, sino del menos accesible comentario a Balmes: Ardao, interpretando a Bello, escribe que éste "entiende que es por el sistema idealista que se decide la razón sin la revelación", pero el pasaje invocado - *op.cit.* p. 640 - dice textualmente que "la razón sin la revelación nada tiene que la decida a preferir el sistema materialista al idealista o viceversa, ambos son igualmente posibles y ambos explican igualmente bien las apariencias fenomenales" ¿Cuál puede ser el fundamento de la exégesis de Ardao? Supongo que lo es el que Bello, inmediatamente tras lo anterior, haya agregado que "el sistema idealista es el más sencillo de los dos" y Ardao, consecuente con su hipótesis, concluye de ahí que se trata de una forma encubierta de decir que, en definitiva, la razón se inclina por el idealismo. Pero si no se adopta esa hipótesis, ¿por qué no concluir, simplemente, que para Bello la mayor o menor sencillez de una tesis ontológica no atañe a su preferibilidad racional?

didamente "inferida de que no puede haber semejanza alguna entre nuestras ideas y las cualidades de la materia" (*op.cit.* p.373); pero esta pretensión es rechazada por Bello⁵, y no en forma inesperada sino acudiendo a lo establecido en un capítulo anterior donde, recuerda, "ya hemos visto que reposa sobre un fundamento insubsistente". En ese otro capítulo el tema es, precisamente, el de cómo sea posible la aludida semejanza, y en él si bien el autor se pregunta berkeleyanamente "¿a qué puede asemejarse una sensación simple, sino es a otra sensación?", concluye que, aunque nuestras ideas no pueden ser semejantes a esas cualidades, sí cabe que las representen "no como una pintura a su original, sino como las letras del alfabeto a los sonidos elementales de una lengua, con los cuales, comparando cada letra con su sonido, no tienen semejanza alguna" (*op.cit.* p. 276) o, dicho de otro modo, "sin que haya en la representación más semejanza que la de ciertas relaciones entre los elementos" tal como "la escritura representa el habla" (*op.cit.* p. 283)⁶.

Si lo anterior es correcto, el conjunto de los pasajes donde la tesis de Berkeley es discutida, mencionada o aludida exhibiría una defensa de la posibilidad y un rechazo de la necesidad del "idealismo". No obstante, esto es, en rigor, sólo el comienzo, pues Bello pasa de la paridad de razones entre realistas e idealistas al cuestionamiento del problema mismo que debaten. Para Ardao tal cuestionamiento es meramente un síntoma de la aparición de consideraciones ajenas al verdadero sentir del autor. Al igual que la invocación al dogma, habría sido una forma de dar por acabada una discusión cuyo auténtico desenlace es otro que el que se presenta como tal. Sin embargo, una vez que hemos encontrado que en *Filosofía del Entendimiento* la apreciación del "idealismo psicológico" no es unívocamente favorable, cesan las razones para pensar que por fuerza el texto debe ser leído suponiendo que él encubre la verdadera doctrina de quien lo produjo. Y al ser examinado ahora sin este supuesto, nos presenta una concepción perfectamente plausible (en sí y también en términos históricos) sobre la significatividad de los problemas filosóficos, y que puede ser reformulada de es-

5. Cfr. también, dentro del mismo capítulo, *op.cit.* p. 364, donde se dice que el inmaterialismo va "demasiado lejos" al pretender la imposibilidad del punto de vista antitético.

6. Cfr. También *op.cit.* p. 288, en donde, a diferencia de las páginas citadas en cuerpo del texto, Berkeley es nombrado y, por implicación, cuestionado *en este punto*. Por lo demás, que entre "ideas" y cualidades pueda haber una correlación no vía semejanza sino "analogía estructural" es algo que más de una vez se ha alegado contra la argumentación inmaterialista.

ta manera: si, en un debate filosófico, tanto la tesis como la antítesis están libres de confusión conceptual, no admiten decisión empírica y no coliden con el ejercicio teórico o práctico de la razón, entonces el debate no puede ser racionalmente proseguido⁷. A diferencia de lo que sucede con otras antinomias filosóficas (cfr. por ejemplo la argumentación en favor de la idealidad del espacio en *op.cit.* pp. 184-190), esa sería, a juicio de Bello, la situación de la pugna entre los que hoy solemos llamar "idealistas" y "realistas": de ahí su empeño, en el capítulo "De la Materia" que, tanto por su título como por su ubicación en el conjunto es el decisivo, por mostrar a la vez la paridad de razones y además la irrelevancia de toda la cuestión tanto "para el ejercicio de la razón" como "para la conducta en la vida" (*op.cit.* p. 370). La minimización señalada no resulta ser entonces adventicia, como la invocación a la autoridad del dogma, sino corolario de una concepción de la filosofía y aún de la significatividad del discurso.

Por lo demás, nada hay en esta otra interpretación que sea implausible históricamente. Por el contrario, tal como con frecuencia se ha dado con la "fortuna" del inventor del inmaterialismo, lo acontecido puede describirse como una radicalización (que él no hubiera deseado) de su pensamiento: aquí el ánimo tendencialmente verificacionista que alentaba en las argumentaciones de Berkeley se ha vuelto contra su doctrina tanto como contra la de sus adversarios (algo similar ha sucedido luego en el empirismo lógico, pero a diferencia de nuestro caso, mediante una teoría rígida del significado de los enunciados más que de la significatividad global de los discursos). Y tampoco hay nada en lo que he dicho que la atracción indudable que Bello sintió por el tema pueda desmentir: la atracción por aporías a las que al mismo tiempo se valora incluso como seudoproblemas a disolver es un hecho bien documentado hoy en día como para que el más moderado caso de Bello deba sorprender.

Dos observaciones finales. Lo sostenido no implica cuestionar la afirmación de Ardao, de que Bello se acerca con una actitud idealista a los problemas filosóficos de la percepción, puesto que si se construye una "psicología filosófica" donde la sustancialidad del espíritu es defendida y la de la materia es ignorada, esa es la actitud que habrá de

7. He intentado argumentar esto detalladamente en "inmaterialismo y verificacionismo" en "Filosofía del Entendimiento", *Revista Latinoamericana de Filosofía* VIII, 3 (1982), pp. 247-254.

corresponder. Y tampoco he pretendido establecer nada sobre las motivaciones que condujeron a Bello a formular lo que entiendo es su doctrina: incluso cabe la posibilidad de que ella haya sido concebida como una astuta construcción destinada a acompañar al idealismo eludiendo al censor dogmático hasta donde se pueda, pero, aun de ser así, lo que me interesa señalar es que esa doctrina *existe*, y no como contenido ocasional sino como punto de vista articulado y coherente de *Filosofía del Entendimiento* y que, dado su carácter, no sólo posee interés propio sino que contribuye a aumentar la actualidad filosófica que con todo derecho Ardao, en su excelente visión de conjunto, ha encontrado en el pensamiento de su autor.

Universidad Simón Bolívar,
Universidad Católica Andrés Bello
(Caracas)

ABSTRACT

In this book Arturo Ardao has gathered his various papers related to Andrés Bello's philosophical work, in order to mark out a global image of Bello's relation with philosophy. Ardao rebuilds the different stages of Bello's thought, and special attention is given not only to the main topics of *Philosophy of Understanding* but to others that not appear in it, as the problem of "logical grammar".

In this commentary I describe Ardao's reconstruction and I discuss his interpretation of the two topics where Bello apparently stands closer to Berkeley (Abstraction and Matter), and in both cases an alternative interpretation is proposed.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

PILAR LOPEZ DE SANTA MARIA DELGADO, *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*. Barcelona, 1986, p. 269.

Conforme a la interpretación que se brinda en este libro, lo que efectivamente emprendió Wittgenstein es un nuevo modo de hacer metafísica, a pesar de los reproches que formuló en contra de esta disciplina. El carácter destructivo de las argumentaciones del filósofo vienés tiene como resultado final, en consecuencia, la apertura de un camino despejado para seguir elaborando el pensamiento metafísico, sin el lastre de las confusiones lingüísticas. Las afirmaciones de Wittgenstein expresan, notoriamente, una filosofía del lenguaje, pero constituyen más que todo un medio especialmente adecuado para acceder al conocimiento de la realidad. Tal conocimiento se articula, aunque adopte la forma del análisis del lenguaje, sobre el fondo de las disciplinas filosóficas tradicionales. Y en relación con el marco que ellas establecen Pilar López se propone poner de manifiesto los aportes de Wittgenstein en el terreno de la antropología filosófica, el cual - a su vez - se vincula estrechamente con los problemas de la ética.

Por su condición de texto introductorio, el libro de Pilar López no puede soslayar una primera presentación de las tesis fundamentales de Wittgenstein acerca del lenguaje; pero desde el comienzo tales tesis son ordenadas de manera que surja con claridad su relación con los temas propios de la antropología filosófica. La investigación se divide en dos partes principales, que corresponden a las dos etapas que suelen distinguirse en la evolución del pensamiento de Wittgenstein. En la primera, la época del *Tractatus*, se destaca el papel del sujeto metafísico, en tanto es él quien fija los límites del mundo. Y el mundo, en consecuencia, pasa a ser *su* mundo. Pilar López condensa la posición de Wittgenstein en un argumento simple, en el cual se cristalizan sus tesis características: los límites del mundo son idénticos a los límites del lenguaje; pero, como los límites del lenguaje son impuestos por el propio sujeto metafísico, se arriba al solipsismo. Cabe preguntarse entonces: ¿qué clase de solipsismo? La autora repasa las diferentes interpretaciones que se han elaborado al respecto y encuentra que, más allá de sus disidencias, todas reconocen que se trata de una versión peculiar del solipsismo. Concluye, por su parte, que el solipsismo del *Tractatus* es una absolutización del sujeto metafísico, más que una subjetivación del mundo; de modo que, en último análisis, en el *Tractatus* se expone un

solipsismo sin sujeto. El sujeto constituye y delimita el mundo a través del lenguaje; por lo tanto, propiamente no existe, no es nada que forme parte del mundo. De ahí la inefabilidad esencial de la versión wittgensteiniana del solipsismo. Estas mismas peculiaridades matizan también - según la autora - el alcance de la expresión "lenguaje privado" en el contexto del *Tractatus*: si el lenguaje es privado, lo es en un sentido contingente, pues un solo sujeto basta para que sea comprendido, pero esto no significa que tal sujeto sea el único que puede entenderlo, porque la referencia del lenguaje se halla en los hechos que integran el mundo y, como queda dicho, el mundo no está absolutamente subjetivizado. Así interpretado, el solipsismo se confunde - en virtud de su propia inexpresabilidad - con el realismo metafísico.

Además, los supuestos de Wittgenstein conllevan la diferenciación entre el sujeto metafísico y el yo psicológico, reproduciendo de algún modo la correspondiente distinción kantiana, pero utilizada para negar la existencia de un sujeto pensante en el sentido cartesiano y afirmar, al mismo tiempo, la prioridad de un sujeto volente que confluye con la noción del sujeto metafísico. De esta manera la metafísica sugerida por las primeras partes del *Tractatus*, la metafísica que debe reconocerse pero no formularse, la que sólo puede *mostrarse*, cobra vida en la última parte de la misma obra, incurriendo en una transgresión de los límites que su autor había fijado. Mas, como esta transgresión no alcanza a justificarse con la metáfora de la escalera que se arroja una vez que nos hemos servido de ella, Pilar López advierte que ya en el *Tractatus* Wittgenstein se abandona a una suerte de traición a sus principios y penetra en el dominio de la mística por el camino de la ética, vinculando la incógnita del sentido del mundo con el problema de la voluntad que se enfrenta con el bien y el mal. Pero esta incursión en lo místico no alcanza a remediar su carácter intrínsecamente inefable. La ética se manifiesta, por ello, como un modo de vida y no como una teoría. Se hace evidente así el matiz que marcaría una importante diferencia entre la postura de Wittgenstein y la de los positivistas que se sintieron confortados por algunas de sus tesis. En contraste con el dogma del Círculo de Viena, aquello que Wittgenstein declara sin sentido no se identifica con lo absurdo: "Wittgenstein - afirma la autora - no fue un positivista, sino un místico frustrado por el pensamiento lógico". Se trata, pues, de una cuestión de valoraciones. La autora encuentra un mérito donde los positivistas veían un defecto. En la Introducción de *El Positivismo Lógico* Ayer se sorprende ante el hecho de que Wittgenstein reconociera el carácter metafísico de sus proposiciones y lo considera un intento vano de triunfar a cualquier costo.

La segunda parte del libro de Pilar López expone la evolución posterior del pensamiento de Wittgenstein. Hablar de una segunda filosofía del autor vienés no significa en este caso contraponer el contenido de ambas etapas como si fueran doctrinas inconciliables. Por cierto, se describen diferencias relevantes, pero no se deja de señalar una forma de continuidad entre las ideas del *Tractatus* y las que se reflejan en los escritos más tardíos. Ahora Wittgenstein

es retratado como un filósofo que critica sus puntos de vista anteriores pero no reniega completamente de ellos. En todo caso, las nuevas reflexiones lo llevan a ampliar su perspectiva, superando la concepción restrictiva del lenguaje que impera en el *Tractatus*. Es así como reemplaza el atomismo lógico y la concepción pictórica del lenguaje por una visión pragmática, en la cual la teoría referencial del significado deja lugar al criterio de *uso* lingüístico. Y otra vez la autora sintetiza los resultados de Wittgenstein en una formulación concisa: el significado de las palabras y de las proposiciones se manifiesta en su *uso*; los usos se configuran en los *juegos del lenguaje*; estos juegos no comparten una esencia común, pero muestran un *parecido de familia*. El análisis del lenguaje adquiere, en la etapa madura del pensamiento de Wittgenstein, nuevas dimensiones que permiten dar cuenta de añejas controversias filosóficas valiéndose de la discriminación de los presupuestos y confusiones ligados a conceptos tales como el de proceso mental y el de lenguaje privado. A través de este recorrido la autora dirige su investigación hacia las cuestiones antropológicas. Toma partido por una interpretación no conductista de las ideas de Wittgenstein y propone una hipotética reconstrucción de la teoría de la mente implícita en sus escritos y desarrollada más tarde por Strawson. De acuerdo con esta teoría, la manera de superar los enredos provocados por el dualismo clásico consiste en adoptar el concepto de ser humano como concepto primitivo. De este modo, es el ser humano, la persona, el sujeto de quien se predica la realización de actividades mentales y corporales. Mente y materia ya no se enfrentarían en un dualismo de difícil sostenimiento. En lugar de ellas hay una sola cosa que es el ser humano y que lleva a cabo actividades cualitativamente diferentes. La noción de conciencia, por ejemplo, no surge como una afección del alma sino de la persona.

Pilar López concluye que las dos teorías del lenguaje elaboradas sucesivamente por Wittgenstein equivalen a sendas visiones de la realidad que comparten un carácter eminentemente metafísico, por detrás de la consideración del lenguaje, aunque esta consideración las aparta del estilo tradicional. La primera pone el acento en la diferencia que hay entre el decir y el mostrar e implica que los límites del lenguaje constriñen el conocimiento dentro del ámbito de las ciencias naturales. A esta primera filosofía del lenguaje le corresponden la metafísica del atomismo lógico y la ética contemplativa. La segunda, en cambio, se abre a la comprensión de las diferencias de usos lingüísticos y los juegos del lenguaje. Correlativamente supera la estrecha descripción atomista y tiende a completar la investigación antropológica, eliminando equívocos y suministrando pautas para una nueva elaboración de la teoría de la mente. Y uno de los principales méritos del libro de Pilar López radica, precisamente, en el hecho de que deja ver con claridad ciertas pautas latentes en el pensamiento de Wittgenstein que han de tener importantes repercusiones en buena parte de la filosofía contemporánea.

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los Consultores de la RLF.

2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués. Deberán ser presentadas con original y copia, a máquina, a doble espacio, en papel tamaño carta, no transparente, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas.

3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.

Los artículos y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.

4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.

5. Las notas deben ser enumeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte. La cita de obras seguirá el siguiente orden (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (subrayado); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editorial (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc. si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (subrayado); (d) volumen de la revista (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.

6. Los trabajos presentados deben ser inéditos: luego de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de Redacción de la RLF.

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

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