

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - Vol. XV N° 1

Graciela M. de Pinotti: Error y memoria (Platón, *Teeteto* 190e - 195b)

Plinio J. Smith: "More in the manner, but also in the matter".
Hume e o ceticismo no *Tratado* e na *Investigação*

María J. Bertomeu: La crítica de Schopenhauer a la moral
cognitiva y su impacto en el Círculo de Viena

María C. Di Gregori: Alfred Schütz: una interpretación de su
teoría de la ciencia

Laura Benítez: Los argumentos escépticos cartesianos

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - CRONICA

Vol. XV, N° 1 - MARZO 1989

COMITE DE REDACCION

Rafael Braun
Ezequiel de Olaso

Osvaldo Guariglia
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.Federal de Alemania)
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.

Individuos.....	US\$ 22
Instituciones.....	US\$ 32
Por vía aérea, recargo de.....	US\$ 6

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año, con el apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

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: Buyl Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Marzo 1989

Volumen XV

N° 1

SUMARIO

ARTICULOS

	Pág.
Graciela M. de Pinotti: Error y memoria (Platón, <i>Teeteto</i> 190e - 195b)	5
Plinio J. Smith: "More in the manner, but also in the matter". Hume e o ceticismo no <i>Tratado</i> e na <i>Investigação</i>	19
María J. Bertomeu: La crítica de Schopenhauer a la moral cognitiva y su impacto en el Círculo de Viena	45
María C. Di Gregori: Alfred Schütz: una interpretación de su teoría de la ciencia	73

NOTAS

Laura Benítez: Los argumentos escépticos cartesianos	85
--	----

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Richard S. Westfall: <i>Never at Rest. A Biography of Isaac Newton</i> (Alberto Guillermo Ranea). Nicholas Jardine: <i>The Birth of History and Philosophy of Science. Kepler's Defence of Tycho against Ursus</i> (A.G.R.). Joachim Jungius: <i>Praelectiones Physicae</i> (A.G.R.). Mariano Rigau Cañardo: <i>Lugar y espacio</i> (Alejandro C. Vigo)	97
---	----

CRONICA

Pablo da Silveira y Luc de Meyer: Estado y perspectivas de la filosofía académica en Uruguay	107
XII Congreso Interamericano de Filosofía, Buenos Aires, 26-30 julio 1989	126

COLABORADORES

GRACIELA M. DE PINOTTI (1954). Graduada en filosofía (Universidad de Buenos Aires), es docente auxiliar en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) desde 1980. Becaria del CONICET desde 1985. Su tema de investigación es el problema del error y su solución en Platón. Es autora de artículos y comunicaciones a congresos sobre dicho tema y otros concernientes a los diálogos platónicos tardíos. Dirección: Benito Juárez 2828, 1417 Buenos Aires.

PLINIO J. SMITH (1964). Licenciado en filosofía (Universidade de São Paulo, 1986). En la actualidad cursa la maestría de filosofía en dicha Universidad y es becario de investigación del CEBRAP. Dirección: Alameda Franca 870, ap. 17, Cerqueira César, São Paulo, CEP 01422, Brasil.

MARIA J. BERTOMEU. Véase RLF XII, 1 (marzo 1986)

MARIA C. DI GREGORI. Véase RLF XIII, 2 (julio 1987)

LAURA BENITEZ. Es investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Recientemente ha publicado su traducción, con estudio introductorio y notas, de *El mundo o tratado de la luz* de Descartes, y los artículos "El mundo externo como *res extensa*", "El espíritu activo de Berkeley", "El problema de la determinación de la voluntad" y "El mundo como modelo de óptica mecanicista en Descartes". Dirección: Instituto de Investigaciones Filosóficas, Ciudad de la Investigación en Humanidades, Circuito "Mario de la Cueva", Coyoacán 04510, México, DF.

EDITORIAL

Con el presente número se inicia el volumen XV de la *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Durante quince años y gracias al apoyo de más de un centenar de colegas latinoamericanos, hemos podido llevar a cabo los propósitos que enunciamos en marzo de 1975. Los postulados básicos de aquella convocatoria siguen aún hoy vigentes. La RLF es "una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instancia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan".

Este logro ha sido posible gracias a la inestimable colaboración de los Consultores y árbitros de los manuscritos sometidos a consideración. Asimismo debemos agradecer el apoyo brindado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina, y por nuestros suscriptores.

Reafirmando el propósito original de mantener la revista abierta a las nuevas generaciones, la RLF instituyó la *Distinción Bernardo A. Houssay* para filósofos menores de treinta y cinco años nativos de Latinoamérica o de la Península Ibérica. Al imponer a este Concurso el nombre del Dr. 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. En setiembre de 1988 se reunió el jurado del concurso constituido por los miembros del Comité de Redacción de la RLF, el que resolvió adjudicar *ex aequo* la Distinción a: Graciela Marcos de Pinotti (Argentina) por su estudio "Error y memoria (Platón, *Teet.* 190a - 195b)" y a Plinio Junqueira Smith (Brasil) por su estudio "More in the Manner but also in the Matter" Hume o ceticismo no *Tratado e na Investigação*", que se publican en este número.

ERROR Y MEMORIA (PLATON, *TEETETO* 190e - 195b)*

Graciela Elena Marcos de Pinotti

1. En el conjunto de los diálogos platónicos anteriores al *Sofista*, el *Teeteto* es el que nos proporciona la más cuidada y también la más extensa discusión del error (187c-200d). De los cinco argumentos que expone su segunda sección, el cuarto de ellos (190e-195b), tema del presente trabajo, ocupa un lugar que nos atreveríamos a calificar de excepcional. Mientras que los anteriores fracasan en el intento de explicar el error y, lo que es más grave, amenazan valer como argumentos dignos de integrar el arsenal protagórico *contra* el error, la argumentación de 190ess. se ve coronada de algún éxito eludiendo, así, tan desafortunada como paradójica consecuencia. Independientemente, pues, de las limitaciones que puedan afectarlo - por ej. la de no explicar el error en general sino sólo un tipo de error, aquel en que podemos incurrir al emitir juicio acerca de lo que percibimos -, se impone singularizarlo por esa su capacidad, diríamos, de no volverse contra sí mismo.

Este nuevo intento de dar cuenta del juicio falso testimonia, además, un interesante cambio de punto de vista acerca de la cuestión. Si hasta el momento se ha venido insistiendo en la imposibilidad de confundir lo que se conoce con lo que no se conoce (cf. *Teet* 188a-c y, espec., 189b-190e), ahora este tipo de confusión se considera posible y, más aún, apropiada como descripción de ciertos juicios falsos que se formulan en ocasión de identificar lo percibido. Puede en efecto ocurrir - es el ejemplo con que Platón abre el argumento - que "yo, que conozco a Sócrates, al ver a la distancia a alguien que no conozco crea que es Sócrates, a quien conozco" (191b2-5).

La posibilidad de dar cabida a un juicio falso del tipo 'Este hombre que veo (B) es A', cuando no conozco a B pero sí, presuntamente, a A, ¿no infringe lo establecido en la anterior discusión del problema? Sin duda es cierto que jamás podría uno fracasar en el reconocimiento de algo absolutamente conocido, y menos aún confundir lo así conocido con algo del todo ignorado, esto es, algo respecto de lo cual

* Este artículo ha obtenido el primer premio *ex aequo* de la Distinción Bernardo A. Houssay 1988, instituido por la *Revista Latinoamericana de Filosofía*.

la mente estuviera en blanco. Sin embargo, 'conocer' y 'no conocer' pasan a tener ahora significados diferentes de aquellos ciertamente extremos, que se pretendían exhaustivos, que los pasajes anteriores del *Teet.* habíanle asignado. Como hace manifiesto el ejemplo citado arriba, ni conocer una cosa garantiza ya la verdad de todo juicio que la mención, ni no conocerla constituye un impedimento para involucrarla, de algún modo, en nuestros juicios.

Estos sentidos, que denominaríamos intermedios, de 'conocer' y 'no conocer', Platón los presenta tomando como punto de partida una imagen que habría de cobrar celebridad, la imagen de la memoria como un "corazón" de cera. Ella proporcionará una determinada explicación del proceso de adquisición del conocimiento y, asimismo, de los fenómenos del recuerdo y el olvido que con él se enlazan¹. No es del todo fácil, por cierto, desentrañar el sentido acabado de esta imagen que más tarde habrían de retomar los empiristas, pues nos exige vertir en un lenguaje no metafórico lo que Platón expresa mediante un simbolismo². Será menester, pues, examinar con cierto cuidado el texto en cuestión para detectar aquellos aspectos que puedan ser relevantes para la ulterior explicación de los juicios falsos (§§ 2-3). Tras ello, abordaremos el intrincado pasaje que en una suerte de aplicación al problema del error de la teoría expuesta metafóricamente, pormenorizada en qué casos es posible y en qué casos no lo es, juzgar falsamente (§§4-5). Cumplidos estos pasos, podrá apreciarse la profunda significación de un argumento que no por azar, esperamos poder mostrar, lleva a buen término la empresa de hacer comprensible un determinado tipo de error. La sección final de nuestro trabajo la destinaremos a precisar esa significación.

1. El aprendizaje y el olvido habían sido expresamente dejados fuera de análisis en *Teet* 188a, en el marco del primer argumento en torno al error. Este primer intento fracasaba, precisamente, por adoptar un punto de partida extremo -la dicotomía conocer / no conocer-, negando cualquier transición entre conocimiento e ignorancia. Con el simbolismo de la cera, señala con razón Y. Lafrance, la consideración de los fenómenos cognitivos intermedios permite "salir del círculo estrecho en que nos encerraba la relación del pensamiento y su objeto", en *La théorie platonicienne de la doxa*, Paris, Belles Lettres, 1981, p. 258.

2. Véase Robinson, R., "Forms and Error in the *Theaetetus*" en *Philosophical Review* 59 (1950) 1 espec. p. 23.

I

2. Supongamos, comienza Platón, que nuestras mentes contienen una masa de cera cuya cantidad, pureza y consistencia varían en cada individuo (i). Este "corazón" de cera es, se dirá, un don de la madre de las musas, Memoria, puesto que cuando queremos recordar algo que vemos, oímos o concebimos, conservamos esta cera debajo de las percepciones (*aisthéseis*) y nociones (*ennoiai*) y las imprimimos en ella como si estampáramos sellos (*semeia*) de anillos (ii). Lo que queda impreso - se concluye - "es recordado y conocido mientras permanezca su imagen; lo que se ha borrado o no ha conseguido mantenerse impreso, lo hemos olvidado y no lo conocemos" (iii) (191c8-el).

Hemos distinguido aquí tres momentos. El primero contiene una serie de precisiones que justifican la posterior utilización de la imagen para explicar las diferencias en las disposiciones humanas³. Luego se nos ofrece una descripción del proceso de adquisición de conocimiento; por último, se aclara el significado de 'conocer' y 'no conocer' en términos de recordar y olvidar.

El cometido de la teoría así presentada no sería otro, ha observado Platón, que el de dar una respuesta al viejo problema de cómo conocer lo que no conocemos (191c3-4)⁴. Con todo, puesto que se acude a esta imagen en la presunción de que ella hará comprensible el ejemplo de juicio falso sugerido anteriormente por el personaje *Teeteto* (cf. 191b 2-5), debemos precisar qué aspectos de la misma ayudan a su análisis.

La distinción que interesa es, naturalmente, la de conocer y no conocer en términos, respectivamente, de recordar y olvidar. Conocer, como observa Lafrance, equivale aquí a "conservar en sí las improntas de los objetos percibidos"⁵. Conocer una cosa conlleva tanto el haberla percibido cuanto el conservar una imagen de ella en la memoria, recordarla, produciéndose lo último sólo cuando la percepción de la cosa ha logrado hacer una impresión en la 'cera' de nuestra mente. Esta impresión, añadiríamos, bien puede constituirse en una suerte de clave para futuros reconocimientos de la cosa cuando ésta vuelva a dársele en una percepción.

3. Cf. Platon, *Teet* 194c-195a, donde Platón se explaya en consideraciones de índole psicológica. Véase Friedländer, P., *Plato II*, Londres, R. Kegan, 1969, pp.180ss.

4. Véase Platón, *Menón* 80 d-e, donde la cuestión se plantea al modo de una aporía cuya solución es la teoría de la reminiscencia.

5. Lafrance, *TPD*, p. 258.

No conocemos una cosa, pues, a menos que la hayamos percibido. El conocimiento está, así, edificado sobre la percepción, sobre las impresiones. Nuestros pensamientos parecen ser el resultado de que las cosas 'toquen' la mente como un punzón una masa de cera⁶. En cuanto a 'no conocer', puesto que significa olvidar, alcanza no sólo a lo que no nos ha sido dado en una percepción actual sino también, y más propiamente, a todo aquello que hemos percibido pero sin que su percepción haya quedado registrada en nosotros. En uno u otro caso - ya porque no he tenido experiencia de una cosa, ya porque anteriores experiencias de ella no han dejado su impronta en mi memoria -, ésta estará en blanco en lo que a la cosa se refiere. La ausencia de una impresión en la cera - lo definitorio de la noción de 'no conocer' - será, por cierto, la no posesión de una clave que me mueve a identificarla en ocasión de percibirla. Es interesante advertir que el simbolismo de la cera contiene, en definitiva, las bases de lo que hoy se considera una capacidad que se adquiere en virtud de conocer: la capacidad de *reconocer*. Conocer algo comporta, en efecto, - afirma Villoro - "ver o sentir uno o varios rasgos que estamos seguros son similares a algo observado (...) en alguna ocasión anterior a nuestra experiencia". Correlativamente, no conocerlo es "no tener suficientes experiencias anteriores de él como para poder enlazar esta nueva percepción con otras del mismo objeto, y distinguirlo"⁷. Esta noción de conocimiento en el modo de un reconocimiento (*anagnórisis*, 193c4), como veremos luego, es decisiva en la argumentación que nos ocupa.

3. Los sentidos recién apuntados de conocer y no conocer son insuficientes, importa advertirlo, para hacer comprensibles aquellos casos de juicio falso que luego, en el curso del argumento del *Teet*, encontrarán explicación.

En lo que sigue puntualizamos ciertas dificultades en que nos veríamos envueltos si pretendiésemos hacer valer dichos sentidos, los explicitados en la metáfora de la cera, para dar cuenta de ciertos casos de error acerca de lo percibido. Platón no señala, por cierto, estas dificultades, pero buena prueba de que es consciente de ellas la tenemos en el hecho de que introducirá - sobre la base de aquellos sentidos - una serie de precisiones que, sólo ellas, permitirán aclarar los casos de error que se discuten en el texto.

6. Véase Robinson, *PR*, p. 25

7. Villoro, L., *Creer, saber, conocer*. México, Siglo Veintiuno, 1982, pp. 205-6

Si la diferencia entre conocer y no conocer se redujese a la posesión y carencia, respectivamente, de una huella de lo percibido en la memoria -es esto, en rigor, lo que el simbolismo de la cera sugiere- tendríamos o bien que el error es imposible (a), o bien que es posible a causa del conocimiento (b), lo que naturalmente Platón rechaza. Veamos por qué.

(a) Ciñéndonos a lo expuesto en la metáfora de la cera, tenemos que es posible ya disponer de una clave para el reconocimiento de las cosas que nos son dadas en la percepción, ya no contar con esa clave. Estaremos, por tanto, en condiciones de reconocer ciertas cosas - las conocidas o recordadas - pero no otras, las no conocidas u olvidadas. Pero si esto es así, previsiblemente, sólo emitiremos juicios acerca de las cosas conocidas, evitando en cambio cualquier pronunciamiento sobre las no conocidas. Así, la 'cera' amenaza sumirnos una vez más en la espinosa alternativa a que llevaban los anteriores argumentos dedicados al error en el *Teet*: o bien juzgamos de modo que nuestros juicios, al versar sobre lo conocido, serán siempre verdaderos, o bien no juzgamos, sin que haya aquí sitio para el juicio falso.

(b) Para eludir este resultado podemos acudir al ejemplo proporcionado en 191b2-5: tomar a un extraño que tengo ante mí por Sócrates, a quien conozco. Sea, pues, el juicio falso 'Este hombre que veo (B, a quien conozco es A (a quien no conozco)). Si conozco a A, sin embargo, -esforcémonos por seguir puntualmente la explicación de la 'cera'-, es porque conservo una huella de él en mi memoria, porque lo tengo presente en mi mente de alguna manera. Mi mente está en blanco, en cambio, en lo que se refiere a ese extraño que veo. Ahora bien, al juzgar erróneamente que este hombre es A, ¿qué otra cosa, si no mi conocimiento de A, es causa de mi equivocación? El recuerdo de A, en efecto, es responsable del error. El conservar una huella de A en mi memoria ha hecho que en lugar de no pronunciarme sobre la identidad de este desconocido, me aventure a identificarlo. Y lo identifico, incorrectamente claro está -pues no lo conozco- como A. Esta lectura contradice, sin embargo, un punto fundamental que más tarde el *Teet*, va a establecer: la imposibilidad de que sea el conocimiento la causa del error. Si el conocimiento, afirma Platón, hiciera que nos equivocáramos al conocer, ello sería tan absurdo como concebir que la ignorancia "es suficiente para hacernos conocer algo, así como la presencia de la ceguera nos haría ver" (199d6-9)⁸. Sendas dificultades, como dijimos,

8. Esta afirmación se hace en el contexto del último argumento en torno al error, la

no están señaladas explícitamente por Platón en el texto del *Teeteto*. Se limita a exponer la teoría en los términos antes vistos y en modo alguno sugiere que ateniéndonos a ella fracasará este nuevo intento de explicar el error, ya porque éste parecerá imposible, ya porque causado por el conocimiento. Antes bien, será la vigencia de la teoría implicada en la 'cera' - no su rechazo - lo que, presumiblemente, posibilitará explicar un juicio falso del tipo mencionado en (b).

Esto permite suponer que el modelo de la cera tendrá que constituir, de uno u otro modo, una instancia fundamental en el camino hacia la solución del error. Sólo que, si el examen que acabamos de efectuar es correcto, su verdadero aporte al problema del error no ha de estar en aquellos sentidos que explícitamente ella ha asignado a 'conocer' y 'no conocer' sino en algún otro aspecto que, implicado en el modelo, nos es menester detectar. Sólo tras ello, tema de la sección siguiente, estaremos en condiciones de apreciar el vasto alcance del modelo teórico que subyace al simbolismo de la cera.

II

4. Una vez expuesta la imagen de la cera, Platón indaga si quien conoce las cosas de la manera allí descripta es capaz, "al examinar algo que ve u oye", de juzgar falsamente (191e3-4). La cuestión del error no se aborda, pues, en el nivel de mayor generalidad posible, sino que su indagación se restringe a aquellos casos en que el juicio expresa una interpretación de lo percibido. La restricción es, por cierto, legítima, ya que se trata de aplicar lo que la imagen de la cera, en un nivel que denominaríamos teórico, ha establecido. Puesto que se ha hecho de la percepción la base misma del conocimiento, que no es sino el registro de lo percibido, es natural que la percepción reaparezca como 'piedra de toque' del conocimiento. Si conocemos las cosas a la manera descripta en el modelo de la cera, indagar el error equivale a indagar un tipo de error, el que se produce en ocasión de pronunciarnos sobre lo percibido. Habrá que fijar la atención, por tanto, en aquellos casos en los

'pajarera'. Platón considera, en rigor, que el error se funda en cierto modo en el conocimiento, mas su verdadera causa es que no se conoce. Esta singular naturaleza del error explica las dificultades que conlleva explicarlo, explicación que Platón reserva para el *Sofista*.

que pensamiento y percepción se confrontan, pues sólo una tal confrontación daría lugar a formular ya un juicio verdadero, ya un juicio equivocado.

Así, las dos únicas explicaciones expresas del error - Platón las reserva para el final de su argumentación - afirmarán que los juicios falsos "no residen en nuestras percepciones ni en nuestros pensamientos, sino en el proceso de ajuste entre percepción y pensamiento (195c8-d2). Hay error cuando hay divergencia entre la una y la otra" (196c5).

Merece aclararse en qué sentido la percepción, conforme a los lineamientos fijados en el modelo de la cera, viene a erigirse en piedra de toque del conocimiento. Ello nos permite alcanzar nuevos significados de 'conocer' y 'no conocer' que, puesto que consiguen aclarar un juicio falso del tipo mencionado anteriormente, son seguramente los que fundan el éxito del argumento que nos ocupa.

El juicio falso 'Este hombre que veo (B) es A' no lograba explicarse satisfactoriamente, hemos visto, apelando a los sentidos -en lo sucesivo preliminares o latos,- que la teoría de la cera asignaba a 'conocer' y a 'no conocer'. El error, en efecto, aparecía como causado por el conocimiento si:

conocer, : 'conservar en la memoria una huella de lo percibido'
no conocer, : 'no conservar en la memoria una huella de lo percibido'.

Pero si la percepción está a la base misma del conocimiento, ¿cuándo, si no en ocasión de percibir, puede comprobar si efectivamente conozco -recuerdo- o no conozco? Recuerdo a Sócrates, en un sentido, allí cuando conservo una huella de él en mi memoria. Sin embargo, ¿hasta qué punto puedo mantener que lo recuerdo si no soy capaz de identificarlo si, y sólo si, lo tengo ante mí? Si me equivoco, ¿no tendré que admitir, más bien, que no lo recuerdo? Lo que interesa hacer notar es que el juicio falso 'Este hombre que veo (B) es A' no se explica aduciendo que el recuerdo de A es responsable de mi error. Ello es, en todo caso, trivialmente cierto, en el sentido de que si no recordase a A, si su imagen no viniera a mi mente, naturalmente me libraría del error de creer que estoy viendo a A.

Mas la causa de mi error no es, propiamente, que yo posea una imagen de A en mi memoria, sino más bien el que esta imagen no consiga erigirse en clave para el reconocimiento de A toda vez que lo tengo ante mí y sólo cuando lo tengo ante mí. Si recuerdo, en el sentido estricto, de este término, a A, no puedo juzgar falsamente 'Este hombre que veo (A) es B' o 'Este hombre que veo (B) es A'. Sobran motivos, en realidad, para que el reconocimiento fracase. La imagen de A puede no

ser lo suficientemente nítida como para permitir identificar a A. Si a esto añadimos las condiciones desfavorables en que puede darse la percepción de A, advertimos que no forzosamente se verificará el mentado ajuste entre imagen y percepción actual del objeto⁹.

En función de lo expuesto, podemos reformular la lectura del ejemplo de juicio falso que abría la argumentación que nos ocupa. Si confundo a Sócrates con un extraño que veo, es porque *no recuerdo a Sócrates*, al punto que creo que es Sócrates alguien que no lo es. Hay, pues, dos sentidos diferentes de 'conocer' o 'recordar' y otros tantos de 'no conocer' u 'olvidar'. Ellos están contenidos, por cierto, en el simbolismo de la cera, sea explícita (sentidos₁), sea implícitamente en la descripción de cómo adquirimos conocimiento (sentidos₂).

5. Si la interpretación que sugerimos es correcta, la explicación de los juicios falsos en *Teet* 190e-195b apelará a los sentidos de 'conocer' y 'no conocer' que dimos en llamar estrictos₂.

Conocer una cosa no equivaldrá, meramente, a la posesión de una huella suya en la memoria, sino a la posesión de una huella que satisfaga cierta condición, o reúna cierta cualidad. Ha de constituir, diríamos, una clave para el reconocimiento de la cosa toda vez que la tengamos ante nosotros. No conocerla, en sentido también estricto₂, equivaldrá a no conservar en la memoria una huella que reúna la condición indicada.

Para aclarar la distinción entre los sentidos latos₁ y estrictos₂ de 'conocer' y 'no conocer', retomemos el ejemplo del juicio falso 'Este hombre que veo (B), es A'. El sujeto que lo formula conoce₁ - recuerda a A, posee una huella de A en su memoria. Sin embargo no conoce₂, estrictamente, a A, de ahí que asigne la impresión visual de B a la huella de A, huella que por lo visto no ha conseguido constituirse en criterio para el reconocimiento de A. El error se funda pues, en un sentido, en el conocimiento₁, mas su verdadera causa es que no se conoce₂.

Nos es menester comprobar, naturalmente, si el texto del *Teet* que pormenoriza en qué casos no es posible, en qué casos sí lo es juzgar falsamente, pone en juego los sentidos de conocer y no conocer que llamamos estrictos. El pasaje en cuestión (192a 1ss.), que cierra el argu-

9. Platón probablemente piensa que hay un motivo más profundo del fracaso en el reconocimiento; la naturaleza de A, objeto sensible y como tal variable. La imagen recoge experiencias de un objeto que cambia una vez fuera del campo de la percepción actual, lo que le impediría unificar sucesivas experiencias del objeto.

mento, es ciertamente intrincado, pues Platón enumera allí todas las combinaciones posibles entre dos objetos que pueden ser conocidos C, no conocidos -C, percibidos P o no percibidos -P. Ahora bien, es en la serie inicial de casos en que no es posible el juicio falso (casos I-14) donde tendremos que encontrar el sentido estricto de 'conocer'₂, al que hicimos referencia, puesto que el conocimiento es infalible y como tal impide el error. En cuanto al pequeño número de casos (casos 15-17) en que sí es posible el error, su examen nos llevará a la aclaración platónica del sentido₂ de 'no conocer'.

a. *Casos en que es imposible el juicio falso (Teet 192a-c):*

No hay posibilidad de error, desde el modelo teórico implicado en la cera, a menos que el pensamiento, en la forma de recuerdo, se confronte con la percepción. Los dos items que deben conectarse deben, pues, ser de distinta naturaleza: una huella de la memoria y una impresión actual de los sentidos. Esto funda la imposibilidad de juzgar falsamente allí cuando no hay involucrada percepción alguna (grupo I casos 1-4) o cuando no hay en juego conocimiento -recuerdo- alguno (grupo II casos 5-8).

I. Cuando ningún objeto es percibido, imposible confundir lo que se conoce con otra cosa que se conoce o con lo que no se conoce. Imposible, igualmente, confundir lo que no se conoce con lo que no se conoce o con lo que se conoce (*Teet* 192a 1-6)

II. Cuando no hay involucrado conocimiento o recuerdo, imposible confundir lo que se percibe con otra cosa que se percibe o con algo que no se percibe. Imposible, asimismo, confundir lo que no se percibe con algo que tampoco se percibe o con algo que se percibe (*Teet* 192a7-b2).

En síntesis:

- | | | | |
|---------|------|---------|------|
| 1. -P C | -P C | 5. -C P | -C P |
| 2. -P C | -P-C | 6. -C P | -C-P |
| 3. -P-C | -P-C | 7. -C-P | -C-P |
| 4. -P-C | -P C | 8. -C-P | -C P |

Conocer₁ -según se expresa Platón al enumerar los casos 1-4- significa aquí meramente "conservar el recuerdo de la cosa en la

mente" (192 a 2-3), "tener una huella (*typón*) de ella" (192a4). No conocer una cosa - en sentido igualmente lato₂ - es no tener una impronta (*sphragis*) de ella en la memoria", (192a5-6). El tercer grupo de casos en que es imposible juzgar falsamente nos lleva finalmente al sentido estricto de 'conocer'₂ que buscamos. Cuando una cosa se conoce y se percibe pero además -el añadido es decisivo- se posee una "huella conforme a la percepción" (192b3), de modo que se la recuerda rectamente (192b6), entonces el error es imposible. En tal caso no ha de confundírsela, en efecto, ni con una cosa igualmente conocida, percibida y cuya huella es, también, conforme a la percepción, ni con algo conocido, ni con algo percibido, esto es:

III.	9.	C P	C P
	10.	C P	C-P
	11.	C P	-C P

(C indica el sentido fuerte o estricto₂ de 'conocer', para distinguirlo del sentido lato, C).

El error es imposible en estos casos pero no ya porque no hay confrontación entre lo recordado y lo percibido sino precisamente porque la hay y, a través de ella, se revela que lo recordado se recuerda rectamente (*orthôs*).

La medida de esta corrección o exactitud la constituye, naturalmente, la percepción: si en ésta, según quedó expuesto en la 'cera', se sustenta lo pensado, la corrección del pensar dependerá de su ajuste o adecuación a la percepción. La huella -señala Platón- debe ser *kata tén asthesin*, conforme a la percepción, y sólo ésta procura la ocasión de comprobar si conocemos, en sentido estricto₂, una cosa de modo de no fracasar en su reconocimiento. Qué hemos de entender aquí por "conforme a la percepción", lo aclara el siguiente paso de la argumentación del *Teeteto*¹⁰.

b) Casos en que es posible el juicio falso (*Teet* 192c5ss.)

10. El grupo IV de casos de imposibilidad de error, al que ya no necesitamos acudir, determina esa imposibilidad para las siguientes situaciones:

12.	-C-P	-C-P
13.	-C-P	-C P
14.	-C-P	C-P

El proceso de ajuste entre lo recordado y lo percibido puede por cierto hacerse incorrectamente dando lugar, con ello, a un juicio falso. En *Teet* 193b-c Platón brinda una explicación minuciosa de cómo se produce este tipo de error:

"(...) cuando yo, que te conozco a ti y a Teodoro por tener huellas de los dos, como si fuesen sellos, en mi tablilla de cera, los veo a ambos insuficientemente a distancia y me encuentro en aprietos para asignar la imagen visual correspondiente a la huella propia de cada uno, como si se tratara de tener que poner el pie en su propia huella para llevar a cabo un reconocimiento (*anagnórisis*); y entonces cometo el error de intercambiarlos, como un hombre que fuerza su pie dentro de un zapato que no le corresponde, y aplico la percepción de cada uno a la huella del otro (...)"

El error se da únicamente en el marco de la confrontación de recuerdo y percepción, esto es, en el proceso de comparar una impresión sensorial con una huella o impresión mnémica. En el dominio de los objetos conocidos y percibidos, por tanto, es "donde el juicio tiembla, oscila y demuestra si es verdadero o falso" (194a8-b1). Hay error cuando la impresión sensorial no es asignada a la huella o impronta que le corresponde sino a otra. Esta huella no es ya, entonces, "conforme a la percepción", lo que significa que es la huella de A asignada a la percepción de un objeto diferente de A. No recuerdo, estricta o rectamente a A, objeto cuya huella poseo, porque ésta no se constituye en clave para el reconocimiento de A, una clave que posibilitaría - imponiéndose a las condiciones deficientes en que puedan darse mis experiencias perceptuales - integrar en una unidad las diferentes experiencias de A y sólo de A. Tal el sentido que parece asignar Platón a: *échein to semeion kata tén asthesin*. En lo tocante a las cosas que conocemos - continúa Platón - "puedes suponer que ellas son otras cosas que también conoces y, además, percibes; o que son otras cosas que no conoces, pero que percibes; o puedes confundir dos cosas que conoces y percibes" (192c9-d1).

El error, en suma, es posible en los siguientes casos:

15.	C -P	C P
16.	C -P	-CP
17.	C P	C P

Nótese que en este último caso los items asociados son, tanto como en el caso 9 de imposibilidad de error, ambos conocidos y percibidos. Esta confluencia explica que nos enfrentamos a diecisiete casos cuando las combinaciones posibles entre C, -C, P y -P son sólo dieciséis.

La diferencia entre los casos 9 y 17 es, desde luego, que en 9 'conocer' tiene un sentido estricto₂ que justifica la imposibilidad de error. Estamos ahora, en cambio, ante el sentido lato de 'conocer' que, al confrontarse con la percepción, se revela como un no-conocer en el sentido estricto del término.

Un ejemplo del caso 15 - Platón no lo ilustra - es el siguiente: conozco a Teodoro y a Teeteto, este último es visto por mí a la distancia y, erróneamente, creo que es Teodoro. Aquí "la mente acomoda a la percepción presente la huella que corresponde a la ausente" (194a6-8). En este caso el juicio falso 'Este hombre (Teeteto) es Teodoro' evidencia que, estrictamente, no conozco ni a Teeteto ni a Teodoro.

El caso 16 es el que Platón menciona al comienzo de la argumentación. El juicio falso 'Este hombre que veo (X) es Sócrates' hace manifiesto que no recuerdo, en sentido estricto, a Sócrates.

El caso 17, por último, corresponde a la situación detallada en 193b-c (ver pág. anterior). Genera dos juicios falsos del tipo 'Este hombre que veo (Teodoro) es Teeteto y este otro (Teeteto), es Teodoro'.¹¹

III

6. La explicación del error en *Teet* 190e-195b está sustentada, en síntesis, sobre las siguientes distinciones:

conozco ₁ x: conservo una huella de x en mi memoria	conforme a la percepción: conozco ₂ x	(verdad)
	[<i>semeion, typos, sphragis, tchnos</i>]	(error)

no conozco ₁ x: no conservo una huella de x en mi memoria	no conforme a la percepción: no conozco	

11. Cornford lo denomina "error de la doble transposición", cf. *La teoría platónica del conocimiento*, Bs. As., Paidós, 1968, p. 122.

El rasgo definitorio de la teoría implicada en la 'cera' es su escisión de un primer sentido de conocer en otros dos sentidos, estrictos₂, de conocer y no conocer. Mediante ellos se corrige el supuesto que afectaba los argumentos precedentes sobre el error en el *Teet*: que 'conocer' admite un único sentido, de modo que si conozco una cosa no puedo sino ser infalible sobre ella.

Bajo un primer sentido - expresa Platón en el pasaje del *Teet* que examinamos - conocemos las cosas cuando nuestra mente dispone de ciertas pautas o claves que nos guían al pronunciarnos sobre ellas. Se las denomina 'huellas', queriendo significar con ello que no son sino vestigios de una experiencia con la cosa que ha sido capaz de afectarnos - nuestra mente tiene la ductilidad de la cera para ser afectada - quedando, así, registrada en nosotros. Este primer sentido de 'conocer' está, por así decir, a la base de la verdad cuanto del error, pero si nos restringimos a él no hay manera de explicar esta distinción. Quizás haya que pensarlo como una aptitud que, en tanto tal, sólo al ejercitarse puede dar lugar ya a un saber, ya a un no saber -esto es, a los que hemos denominado sentidos estrictos₂, de 'conocer' y 'no conocer'. El sujeto que conoce o recuerda las cosas de la manera antes descripta tendrá, en efecto, sucesivas experiencias de ellas, y el afán de interpretar esas experiencias es, también, un proceso por cuya mediación aquel conocimiento₁ se actualiza.

Conocemos₂ una cosa si somos capaces de reconocerla, en cuyo caso la huella que de ella conservamos en la memoria se constituye en fuente de saber. En cuanto a no conocer no expresa, ahora, que mi mente está en blanco en lo que a la cosa se refiere, sentido que Platón considera irrelevante cuando está en juego la explicación del error. El sentido₂ de 'no conocer' funda éste, en efecto, en una experiencia de la cosa que ha dejado su impronta en nosotros - lo funda, pues, en el conocimiento₁ - pero que no ha logrado constituirse en clave de su reconocimiento.

Ahora bien, si el cuadro que acabamos de trazar es una descripción más o menos ajustada a la exposición del simbolismo de la cera, inevitablemente nos llama a una reflexión. Difícilmente pueda el lector de los diálogos dejar de evocar aquellos textos platónicos que hacen referencia a la doctrina de la reminiscencia. Las coincidencias, en efecto, son significativas, y hacen pensar que en el pasaje examinado del *Teet* se hace valer un tipo de explicación del proceso de conocimiento no demasiado alejado - en cuanto a su mecanismo - del que defiende Platón.

Este objetaría, desde luego, que por nítida y fiel que fuese la

imagen que esta percepción ha dejado estampada en mi memoria, pocas o ninguna posibilidad hay de que se realice el mentado ajuste entre percepción y pensamiento a menos que éste, en la forma de recuerdo, lo sea de un objeto inmutable.

El objeto sensible, en efecto, tiene una existencia cierta sólo cuando está atestiguada por la percepción actual, y está sujeto a cambio una vez fuera del campo de ésta. Si su imagen fuese mero registro de una experiencia perceptual, no podría erigirse en criterio de corrección de otras experiencias perceptuales, sencillamente porque el objeto ha dejado de ser el mismo.

El pensar, por otra parte, si a él le cabe el cometido que la percepción es incapaz de cumplir, no podrá ser mero registro de lo percibido, una suerte de percepción atenuada según pretende la 'tablilla de cera'. Ni, tampoco, nuestra mente estará en blanco para gradualmente ser afectada por la experiencia.

En la perspectiva de Platón, en suma, a diferencia del empirismo que domina el simbolismo de la cera, hay conocimiento porque hay objetos inmutables, porque además de percibir nos es dado pensar y porque éste opera con 'huellas' que están en nosotros *antes* de toda experiencia y la hacen posible.*

Universidad Nacional de Buenos Aires

* Este trabajo expone algunas de las conclusiones de la investigación que vengo realizando en el Centro de Estudios de Filosofía Antigua, en calidad de becaria del CONICET, bajo la dirección de la prof. María I. Santa Cruz

ABSTRACT

There are five ways of explaining false judgements in the *Theaetetus*, but only the fourth one (i.e. the wax tablet argument), is successful. This paper argues that the recognition of intermediate senses of 'knowing' and 'not knowing' is the clue to explain satisfactorily the error that can be committed in perception. It is also argued that the 'wax tablet argument' involves a conception of knowledge as a process, quite similar to Plato's recollection theory.

"MORE IN THE MANNER, BUT ALSO IN THE MATTER." HUME E O CETICISMO NO TRATADO E NA INVESTIGAÇÃO

Plinio Junqueira Smith

1. "De fato, eu não penso que Hume jamais abandonou o ponto de vista cético expresso no *Tratado* e, portanto, discordo daqueles que detectam uma mudança fundamental nos compromissos céticos na *Investigação sobre o entendimento humano*".¹ A qualquer ênfase interna no ceticismo de Hume em uma obra se pode prontamente encontrar o equivalente na outra.² "A matéria é, portanto, a mesma mas, como a maneira é diferente, tudo mudou (...). O fato é que há modificações importantes, *mas jamais de doutrina*".³ Tal interpretação comparativa entre o *Tratado da natureza humana* e a *Investigação sobre o entendimento humano* pode invocar afirmações do próprio Hume, ao comparar os dois livros: para ele, a falta de sucesso do *Tratado* procedeu "more from the manner than the matter", tendo ele, por isso, reescrito a primeira parte do *Tratado* de novo na *Investigação*⁴; e, em uma carta de 1751 a Gilbert Elliot, ele escrevia "*Os Ensaios Filosóficos (Investigação)*" contêm tudo de importância relacionado ao entendimento que você encontraria no *Tratado* (...). Ao abreviar e simplificar as questões, tornei-as na realidade muito mais completas. *Addo dum minuo*. Os princípios filosóficos são os

*Este artículo ha obtenido el primer premio *ex aequo* de la Distinción Bernardo A. Houssay 1988, instituido por la *Revista Latinoamericana de Filosofía*.

1. Fogelin (1985), p.3.

2. Penelhum (1975), p. 36. O contexto em que a afirmação de Penelhum se insere é o seguinte: "Mas duas coisas devem ser enfatizadas. Primeiro, quaisquer que sejam os ajustamentos na apresentação, as seções cruciais IV a VII sobre indução e causação dependem de modo tão crucial quanto qualquer outra coisa naquelas seções do *Tratado* às quais elas correspondem de um apelo à psicologia do hábito. Aplicar uma teoria em uma obra não é abandonar, embora possa coibir alguém de repeti-los, os detalhes de sua reconstrução na outra. Segundo, as aplicações daqueles modos de raciocínio que servem os compromissos da vida comum, apesar de acentuados mais explicitamente na *Investigação*, emergem de novo repetidas vezes no *Tratado*".

3. Michaud (1983), p. 24.

4. Hume, *My Own Life*, p. 306, in *On Human Nature And Understanding*, ed. por Antony Flew. Trata-se de uma coletânea de textos de Hume com uma introdução do editor.

mesmos em ambos"⁵. Não é de estranhar, então, que as citações do *Tratado* e da *Investigação* sejam utilizadas indistintamente, conforme a conveniência dos comentadores⁶. No entanto, nenhum deles faz uma análise comparativa detida e rigorosa dos textos de ambos os livros; em geral, há apenas uma menção superficial do que foi acrescentado ou omitido, tirando-se algumas conclusões pontuais⁷. Eis porque nos propomos aqui a fazer um estudo detido e rigoroso das considerações que Hume faz sobre o ceticismo na parte IV do Livro I do *Tratado* e na seção XII da *Investigação*, analisando-as e comparando-as para ver em que medida aquela interpretação resiste a uma abordagem rigorosa e sem pressupostos dos textos, pelo menos no que diz respeito a essa problemática tão fundamental na filosofia humeana.

Apesar da enorme redução e simplificação do tratamento dispensado ao ceticismo na *Investigação* com relação ao *Tratado*, podemos notar assim mesmo várias coincidências nos temas abordados. De fato, com uma única exceção, o "sujeito" ("imaterialidade da alma" e "identidade pessoal"), todos os temas céticos foram retomados de forma mais ou menos detalhada e com uma estrutura semelhante; assim, uma comparação precisa acerca de cada um dos temas é sempre possível. Começaremos com o capítulo 1 da parte IV do *Tratado*, que se dedica a analisar o "Ceticismo com relação à razão"; na *Investigação*, tal análise se encontra na parte II da seção XII. Passaremos, em seguida, ao problema do mundo exterior, que no *Tratado* é examinado nos capítulos 2 a 4 da mesma parte IV (onde o capítulo 2 trata das faculdades que dão origem à crença no mundo exterior e os capítulos 3 e 4 tratam das filosofias antiga e moderna respectivamente) e, na *Investigação*, na parte I da seção XII. Examinaremos brevemente, então, as conclusões que Hume tira a partir das considerações precedentes sobre o ceticismo (e a filosofia), ao mesmo tempo em que expõe o sentido de seu próprio pensamento ("Conclusão deste livro" no *Tratado* e parte III da seção XII da *Investigação*). Por fim, explicitaremos nossa posição a respeito

5. Citado por Dorothy Coleman, p. 2, em um texto inédito, comunicado à Hume's Conference, São Paulo, 1987.

6. Um exemplo explícito disso é Fogelin (1985), p. 3: "Naquelas ocasiões em que eu citar a *Investigação*, é apenas porque a expressão em alguma passagem é mais pertinente ou evidente que a passagem correspondente no *Tratado*". Também Penelhum (1975), p. 37, fala em uma suplementação de uma obra pela outra: "Eu também assumo que os seus ensinamentos não são imprecisamente representados nas *Investigações* e que uma exposição deles pode ser suplementada a partir delas sem risco".

7. Por exemplo, Michaud (1983), pp. 24-25.

das semelhanças e diferenças entre o *Tratado* e a *Investigação*, no que concerne a toda essa temática.

2. Ao expor, no *Tratado* (T, 180-187), a argumentação cética contra a "razão", Hume aborda consecutivamente os domínios do "conhecimento abstracto" e do raciocínio "provável", desenvolvendo a seguir algumas considerações sobre a natureza dos argumentos e sobre o seu propósito de tematizá-los. Essa ordem de exposição se repete na *Investigação* (EHU, 124-128): nesta, aos argumentos contra as ciências abstratas sucedem os argumentos contra os raciocínios sobre matéria de fato, ao que se seguem as considerações do filósofo sobre a abordagem cética dessas questões.

Começamos pelo *Tratado*. O argumento cético contra o conhecimento que Hume expõe tem como alvo a aplicação pelas nossas faculdades das regras das ciências demonstrativas; ainda que estas últimas sejam certas e infalíveis, o entendimento sempre pode falhar ao aplicá-las devido "à irrupção de outras causas e pela inconstância de nossos poderes mentais" (T, 180). Sendo a verdade um efeito produzido pela razão, essa intromissão de outras causas e a consequente alteração nas operações da razão bastam para que a incerteza se introduza nas ciências demonstrativas. Assim, o conhecimento degenera em mera probabilidade, por mais alta que esta seja. Reforçando sua argumentação de que a aplicação das regras pode ser falha e não podemos nunca ter certeza de sua inteira correção, Hume procura mostrar que isso é reconhecido, ao menos implicitamente, pelos matemáticos sempre que há uma nova descoberta. Para que esta descoberta seja aceita, é preciso rever várias vezes as provas e obter a aprovação universal dos doutos, ocorrendo aí um processo de aumento de probabilidade, "derivado da união constante de causas e efeitos" (T, 180-181). Hume também cita o caso dos comerciantes que não confiam na certeza infalível dos números ao fazer contas longas e, a partir destas, Hume estende o argumento para as contas mais simples, generalizando-o para todo o campo do conhecimento.

Em seguida, Hume passa a considerar a natureza do raciocínio provável e "ver em que fundamento ele se apóia" (T, 181). O argumento cético mostra que logicamente toda probabilidade se reduz a zero, destruindo assim toda evidência e convicção. O argumento baseia-se no fato de que, tanto quanto qualquer juízo acerca de conhecimento, todo juízo de probabilidade derivado da natureza do objeto se deve corrigir por um outro juízo, derivado da natureza do entendimento e que avalia a confiabilidade deste na produção daquele primeiro juízo;

isto acrescenta á probabilidade inicial uma nova incerteza derivada da falibilidade daquela faculdade. Mas a razão nos obriga a estimar a possibilidade de erro nesse segundo julgamento e a avaliá-lo mediante um terceiro que uma vez mais enfraquece, pois, a probabilidade inicial. Por igual motivo, também este terceiro juízo deverá ser corrigido e avaliado. Como toda nova avaliação pode vir a ser objeto de um novo cálculo de confiabilidade, há uma regressão ao infinito e, como cada nova avaliação retira um pouco da probabilidade, a regressão ao infinito leva a uma redução a zero da probabilidade inicial. Assim, toda probabilidade se extingue e o cético parece triunfar.

No entanto, o cético não triunfa: "A natureza, por uma absoluta e incontornável necessidade nos obrigou a julgar, assim como a respirar e sentir" (T, 183). Graças à natureza, não existe nenhum cético radical no mundo nem pode existir. A questão que Hume levanta para si mesmo, através de um interlocutor fictício, de saber se ele (Hume) adere ao argumento, isto é, se ele tira a conclusão cética de suspensão do juízo com base nessa premissa (que é o argumento exposto) é totalmente vã. A suspensão do juízo já está antecedentemente excluída pela natureza. Entre natureza e razão cética se delinea, pois, uma oposição radical.

Uma vez que a natureza triunfa sobre a razão, por que, então, Hume expõe o argumento cético? Ele queria examinar o fundamento do raciocínio provável (T, 181). A exposição tem, num primeiro momento, a função de mostrar que esse tipo de raciocínio não se funda na razão, pois a razão sozinha se auto-destrói (T, 187). Ou seja, Hume concorda plenamente com a premissa do argumento cético e usa o argumento, a seu ver correto, para mostrar que nossas crenças não tem fundamento racional. Isto vem em apoio de dois tópicos fundamentais da filosofia de Hume, amplamente elaborados na parte 3 do Livro I: a doutrina da crença e a teoria da causalidade. Lá, Hume definiu a crença como "uma idéia vivaz relacionada ou associada a uma impressão presente" (T, 96) e mostrou que o costume (ou hábito) é o fundamento dos raciocínios prováveis ou de causa e efeito (T, 134). A intenção de Hume é, então, a de "tornar o leitor sensível á verdade de minha hipótese, que todos os nossos raciocínios relativos a causas e efeitos não derivam senão do costume; e que a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva de nossas naturezas do que da parte cogitativa" (T, 183). Assim, a exposição do argumento cético vem apenas reforçar as análises precedentes, ao mesmo tempo em que permite esclarecer a relação entre razão cética e natureza.

Essas duas doutrinas (do hábito e da crença), no entanto, podem parecer insuficientes para evitar a conclusão cética. Seja o fundamento racional ou sensitivo, com base no mesmo argumento, o ceticismo parece sempre triunfar, "pois como essas novas probabilidades que, pela sua repetição, diminuem perpetuamente a evidência original, são fundadas nos mesmos princípios, seja de pensamento ou sensação, que o primeiro julgamento, pode parecer inevitável que, em qualquer dos casos, elas devam igualmente subvertê-la e, pela oposição, seja de pensamentos ou sensações contrárias, reduzir a mente a uma total incerteza" (T, 184). Ou seja, o argumento parece também aplicar-se ao fundamento sensitivo. E a doutrina da crença como ato da parte sensitiva não parece tirar a força do argumento cético. A tarefa que compete a Hume agora é a de mostrar como sua doutrina tira efetivamente a força do argumento cético ou como a mente retém de fato um certo grau de crença e a suspensão do juízo não se segue.

A resposta que Hume oferece é a de que essa regressão que se prolongaria ao infinito coloca a mente em uma postura forçada, fazendo com que o argumento logo perca a sua influência sobre ela e sobre o pensamento que nela ocorre. Por isso, a mente, ignorando a conclusão racional que deveria ser tirada, preserva um certo grau de certeza e convicção nesses raciocínios. No entanto, a postura da mente só se torna forçada ou não-natural após uma ou duas "decisões" (ou avaliações) (T, 185), parecendo, então, que Hume não rejeita sob nenhum aspecto a redução do conhecimento abstrato à probabilidade. A primeira parte do argumento permaneceria, segundo esse "mecanismo natural da mente", intocada, isto é, não haveria propriamente conhecimento. Hume, portanto, rejeitaria apenas que de fato a probabilidade se reduza para nós a zero.

A natureza do argumento cético é tal que ele não poder ser refutado racionalmente, uma vez que ele retira sua força da razão. Ele tem sempre força proporcional e equivalente à autoridade da razão, de forma que ambos acabam por auto-destruir-se (T, 186-187). E uma espécie de parasita da razão: quando esta é forte, ele se alimenta dessa força e se fortalece, enfraquecendo-a; com o enfraquecimento da razão, ele perde sua força, na mesma proporção que esta, até que ambos desaparecem juntos. Só a natureza é capaz de quebrar essa força "cética" e evitar a auto-destruição da razão e a subversão de toda convicção.

3. Na *Investigação*, a argumentação cética contra o conhecimento ou contra as ciências abstratas tem como alvo principal a

doutrina da infinita divisibilidade das idéias de espaço e tempo. Os defensores dessa doutrina, segundo Hume, afirmam que "há uma quantidade real (de tempo ou espaço), infinitamente menor do que qualquer quantidade finita, contendo quantidades infinitamente menores do que ela mesma e assim *in infinitum*" (EHU, 124). Essa doutrina é sustentada por raciocínios aparentemente claros e evidentes e, no entanto, ela se nos manifesta absurda. O argumento cético procura justamente mostrar como a doutrina da infinita divisibilidade vem a afetar a confiabilidade dos princípios mais claros da razão humana: estes levam tanto a demonstrações impecáveis como a essa doutrina contraditória e absurda. Assim, a razão acaba por ficar atônita e em suspensão. Desconfiando de si mesma, ela é levada naturalmente ao ceticismo e "mal consegue pronunciar-se com certeza e segurança a respeito de qualquer objeto" (EHU, *ibid.*).

No entanto, um tal ceticismo deveria desconfiar de si próprio, pois, se as idéias de tempo e espaço são claras e distintas, como elas podem conter em si contradições ou contradizer outras idéias claras e distintas, como pretende a crítica cética da doutrina da infinita indivisibilidade? Isso é "absolutamente incompreensível" (EHU, 125) e talvez absurdo.

Mas, além dessa auto-desconfiança que o ceticismo deve ter, ele possui uma segunda fraqueza, a saber, a de surgir de conclusões paradoxais da geometria e da ciência do número (EHU, *ibid.*) que podem ser evitadas se nós rejeitarmos a teoria da abstração, pois aquelas desta dependem. E Hume, de fato, a rejeita (EHU, *ibid.* nota 1). Ora, se o ceticismo deriva de um ponto de partida equivocado, ele está, desde o início, excluído como alternativa viável de adesão filosófica. A rejeição do ceticismo consiste em simplesmente apontar sua origem ou pressupostos (aceitação da doutrina das idéias abstratas) e rejeitar essa origem (não há idéia abstrata, só idéias particulares que funcionam como gerais). Isso basta para afastar a ameaça cética.

Com relação aos raciocínios acerca de questões de fato ou "morais", Hume emprega argumentos diferentes. Ao passo que, no *Tratado*, havia uma continuidade da argumentação entre os dois domínios, aqui há uma ruptura. Além disso, os argumentos céticos passam a ser de duas espécies, mas ambos visam igualmente suspender o juízo. A primeira espécie de argumento, denominada popular, deriva da fraqueza natural do entendimento humano e das contradições das opiniões que observamos na vida cotidiana. Esses argumentos, aos olhos de Hume, são manifestamente fracos porque na vida comum não

se pode sobreviver sem continuamente empregar raciocínios e argumentos sobre fato e existência, donde serem insuficientes para destruir sua evidência objeções que provenham da própria vida comum. A ação e ocupação da vida comum subvertem o "pirronismo ou os princípios excessivos do ceticismo" e somente nas escolas os argumentos céticos são fortes, se não irrefutáveis (EHU, 126). O ceticismo deveria, então, mostrar sua força em outro domínio: "O cético, portanto, deveria antes manter-se dentro de sua própria esfera e expor aquelas objeções filosóficas que surgem de pesquisas mais profundas" (EHU, 127).

E Hume mostra como a sua teoria da causalidade pode ser invocada e utilizada como argumento por um cético radical com vistas à suspensão do juízo: o cético insiste corretamente em que, nas questões de fato, quando não há testemunho dos sentidos ou da memória, a nossa evidência deriva da relação de causa e efeito; essa relação se reduz à conjunção constante de dois objetos, não havendo argumento que nos convença que a relação se repetirá em casos futuros. Só o costume ou um instinto de nossa natureza nos leva a essa inferência. A esse instinto "é realmente difícil resistir, mas, como outros instintos, ele parece ser falacioso e enganoso" (EHU, *ibid.*). O cético, ao insistir nesse tópico, "parece, no momento pelo menos, destruir toda segurança e convicção." (EHU, *ibid.*)

Hume, contudo, faz objeções ao argumento cético: deste não se pode esperar nenhum bem durável ou efeito benéfico para a sociedade. O cético não tem um propósito ao expor seu argumento, pois este não tem influência constante sobre a mente e, se tivesse, não seria benéfica para a sociedade. Também em nível individual o ceticismo excessivo é criticável do ponto de vista dos seus efeitos, uma vez que levaria o homem à inação e à morte: "ele deve reconhecer, se ele reconhecer alguma coisa, que toda vida humana deve perecer, se os seus princípios prevalecerem universal e constantemente. Todo discurso e toda ação cessariam imediatamente; e os homens permaneceriam em total letargia, até que as necessidades da natureza, insatisfeitas, pusessem um fim à sua existência miserável" (EHU, 128). O cético deixa escapar, aos olhos de Hume, uma consideração crucial, a saber, a de que a natureza é mais forte que nossos princípios e não nos permite ser céticos radicais e suspender o juízo, pois nos impele à ação: "E apesar de um pirrônico poder jogar-se ou jogar os outros em uma confusão e espanto momentâneo com seus raciocínios profundos, o primeiro e mais trivial evento na vida porá em fuga todas as suas dúvidas e escrúpulos..." (EHU, *ibid.*).

A intenção de quem emprega esses argumentos só pode ser a de mostrar que os homens devem agir mesmo que não haja uma fundamentação última de suas ações. Essa é a intenção de Hume e do cético quando acorda de seu sonho: este deve confessar "que todas as suas objeções eram mera diversão e não podem ter outra tendência do que a de mostrar a condição estranha da humanidade que deve agir, raciocinar e criar, apesar de não ser capaz, em sua investigação mais diligente, de se satisfazer quanto ao fundamento dessas operações ou remover as objeções que podem ser levantadas contra ela." (EHU, *ibid.*).

4. Se comparamos agora essas passagens da *Investigação* com aquelas do *Tratado* que acima comentamos, diremos que a postura humeana mudou ou que permaneceu igual? Começemos pela questão do conhecimento abstrato. A primeira e grande diferença é que, enquanto no *Tratado* o cético triunfava na redução do conhecimento à probabilidade, na *Investigação* o seu argumento é, de fato, desqualificado, pois a rejeição da teoria da abstração afasta as dificuldades que ele levanta. Dois pontos merecem atenção: 1) o alvo do ataque cético muda: deixa de ser a falibilidade do entendimento e passa a ser a doutrina da infinita divisibilidade do tempo e espaço; 2) a rejeição da doutrina das idéias abstratas parece comprometer definitivamente a força do argumento cético, que Hume, portanto, não endossa.

Dessa diferença decorre uma outra igualmente significativa: enquanto no *Tratado* a resposta ao ceticismo provinha apenas da natureza, isto é, só a natureza tinha força suficiente para quebrar a força do argumento cético, na *Investigação* a resposta ao ceticismo se dá por uma contra-argumentação, ou seja, é possível rejeitar o argumento cético por meio de reflexão e raciocínio, descobrindo sua origem e recusando-o.

Quanto à probabilidade há uma mudança significativa: a desapareção da tese da redução da probabilidade a zero. O argumento do *Tratado* era a auto-destruição da razão (T, 187 e 267-268), da qual só éramos salvos pela natureza. A intervenção da natureza se fazia necessária para que pudéssemos continuar empregando nossa razão em raciocínios prováveis (T, 187). Na *Investigação*, o cético utiliza a teoria humeana da causalidade⁸ para tentar lograr seu objetivo, a

8. No *Tratado*, essa teoria foi utilizada de passagem como argumento cético na *Conclusão* do Livro I (T, 265), mas ali só se tratava de um uso ocasional para apoiar uma argumentação mais ampla.

suspensão do juízo, apontando apenas a falibilidade do instinto que nos leva a raciocinar causalmente e a injustificabilidade de nossos raciocínios. Mas, apesar do argumento ser outro, a solução é igual: a natureza é invocada para não tirar-se a conclusão cética, ou suspensão do juízo.

Façamos um balanço final de nossas conclusões: 1) no *Tratado*, há uma destruição das ciências abstratas que não ocorre na *Investigação*, onde ao contrário, são preservadas; 2) no *Tratado*, há a tese da auto-destruição da razão ou entendimento; na *Investigação* a razão permanece incapaz de justificar suas inferências, mas não há qualquer menção a uma auto-destruição; 3) em ambos os livros, há uma intervenção da natureza mas com objetivos diferentes: no *Tratado*, para salvar a razão da auto-destruição e na *Investigação*, para evitar que as crenças e opiniões sejam destruídas pela falta de justificação racional levando os homens à morte. A falta de justificação racional deixa de ser um problema para Hume: vive-se ainda que não se possam justificar nossas ações e opiniões. Não é esse, afinal, o motivo pelo qual ele expõe os argumentos céticos? (T, 183 e EHU, 128).

5. Encontram-se certos paralelismos entre o *Tratado* e a *Investigação* no tratamento dispensado por Hume quanto ao tema do mundo exterior que cumpre particularmente realçar. Ainda que a *Investigação* aborde o tema menos extensivamente, a estrutura do texto, sob certos aspectos, permanece igual, com a seguinte ordem: 1) a natureza que nos obriga a crer; 2) exposição do sistema do vulgo; 3) da crítica filosófica; 4) do sistema filosófico; 5) e, por fim, da crítica cética. Implicará essa igualdade formal em uma igualdade de conteúdo? Ou, ao contrário, Hume reformula seu pensamento com relação aos mesmos tópicos expostos no *Tratado*? Só um exame rigoroso nos permitirá determinar a resposta a essas questões.

Mais uma vez, comecemos pelo *Tratado*. O primeiro ponto a ser observado é como Hume coloca a questão, ou antes, exclui a questão do mundo exterior. A natureza nos obriga, de antemão, a crer na existência do mundo, não nos deixando margem para um debate filosófico sério a esse respeito. O próprio cético tem de reconhecer que, em face dessa necessidade natural, suas dúvidas são impotentes. "A natureza não deixou isso para a sua (do cético) escolha e, sem dúvida, estimou-o uma questão demasiado importante para ser confiada a nossos raciocínios e especulações incertos. Nós podemos sem dúvida perguntar *quais causas nos induzem a acreditar na existência do corpo?* mas é vão perguntar *se ha ou não corpo*. Esse é um ponto que devemos

admitir em todos os nossos raciocínios" (T, 187). Além de fútil, a questão é absurda quando a noção de existência externa é "tomada como algo especificamente diferente de nossas percepções" (T, 188). Esse ponto já fora estabelecido anteriormente quando Hume afirmou que "é impossível para nós conceber ou formar uma idéia de alguma coisa especificamente diferente de idéias e impressões" (T, 67).

Assim, a *Investigação* a ser realizada assume um aspecto singular e bem definido: já que não se pode questionar a existência dos corpos, investigam-se somente as causas da crença nessa existência, isto é, na existência continuada de objetos e na sua existência distinta da mente e da percepção. Dentro dessa nova perspectiva, Hume afasta duas possibilidades: tal crença não tem como origem nem os sentidos (T, 188-193), nem a razão (T 193). É importante assinalar aqui que a razão, mais uma vez, não é fonte de uma crença fundamental. Resta, como única alternativa, a imaginação. Esta dá origem, por meio de certos procedimentos naturais seus, a uma crença comum no mundo exterior que todos os homens têm. Hume dá o nome de sistema vulgar à "doutrina" que resulta desses procedimentos. Mas os filósofos constroem a sua visão sobre o mundo exterior, baseados em uma crítica do sistema vulgar, propondo a hipótese "da dupla existência de percepções e objetos" (T, 215), as primeiras enquanto cópias e representações desses últimos. Esse sistema filosófico não depende menos da imaginação do que o primeiro.

Hume trata, em primeiro lugar, de reconstruir a "extraordinária" opinião do sistema vulgar que surge da coerência e constância de certas impressões (T, 195). Não cabe aqui analisar em detalhe essa gênese, mas nos interessa apontar que, aos olhos de Hume, ela se dá por meio dos vários erros ou ficções em que a imaginação incide. Assim, por exemplo, Hume se utiliza várias vezes da palavra "ficção": diz que há uma "ficção da imaginação" (T, 200-201), uma "ficção da existência continuada" (T, 205 e 209) ou simplesmente se refere a essa ficção (T, 208). Hume fala também de "confusão natural da imaginação" (TT, 203-204) e de "erro e engano" (T, 202).

Um pouco de reflexão e filosofia também pode tornar-nos sensíveis à falácia da doutrina vulgar, por ser contrária aos experimentos mais claros (T, 210). Estes mostram que as percepções dependem de nossos órgãos e das circunstâncias envolvidas na sua apreensão, não, tendo, assim, uma existência independente (T, 210-211) nem, portanto, uma existência interrompida (T, 211; cf. T, 188). Deste modo, percebermos nosso erro ao atribuir uma existência continuada a nossas perce-

pções" (T, 210).

Diante das consequências desse raciocínio, os filósofos propuseram o sistema da dupla existência, distinguindo entre as percepções e os objetos. As primeiras são interrompidas e diferentes a cada vez que surgem; os segundos são ininterruptos e preservam uma identidade e existência continuada (T, 211). Para Hume, no entanto, esse novo sistema não é nem um pouco satisfatório, pois contém todas as dificuldades do sistema vulgar e mais algumas próprias (T, *ibid.*). Em primeiro lugar, é um sistema parasitário e dependente do sistema do vulgo (T, 211-216); além disso, é um sistema monstruoso que resulta de dois princípios (natureza/imaginação x razão) que são contrários entre si, adotados pela mente ao mesmo tempo e incapazes de se destruir mutuamente (T, 215). A contradição inerente ao sistema filosófico só é contornada por "uma nova ficção" (T, *ibid.*), "ao simular a dupla existência" (T, *ibid.*), que é uma invenção arbitrária (cf. T, 218).

Tendo visto tantos erros e ilusões na origem da idéia de uma existência continuada e independente, tanto no sistema vulgar quanto no filosófico, Hume começa a duvidar da própria existência do corpo, questão antes já decidida pela natureza. "Eu comencei esse assunto pressupondo que deveríamos ter uma fé implícita em nossos sentidos e que essa seria a conclusão que eu deveria tirar de todo o meu raciocínio. Mas, para ser claro, eu me sinto, *no presente momento*, com uma opinião exactamente contrária e estou mais inclinado a não depositar fé nenhuma nos sentidos, ou antes imaginação, do que a colocar nela uma tal confiança implícita" (T, 217). O resultado de toda essa investigação é o reavivamento do ceticismo: só se pode esperar "erro e falsidade" neste campo e qualquer crença será "injustificada" (T, 218).

Essa dúvida cética "é um mal que não pode nunca ser radicalmente curado" (T, 218) e as reflexões feitas para combatê-la só servem, ao contrário, para fortificá-la, pois ela surge justamente das reflexões profundas. A solução para afastá-la, portanto, é não refletir: "Só a inatenção e o descuido podem nos trazer algum remédio" (T, 218).

A filosofia moderna, contudo, pretende oferecer um sistema sólido e consistente ao distinguir entre qualidades primárias (por ex., extensão, solidez, movimento) e qualidades secundárias (por ex., cores, cheiros, sons, sabores). Estas existiriam só na mente, pois variam conforme as diferentes circunstâncias e disposições do homem e da posição e situação externa dos objetos (T, 226-227); enquanto aquelas seriam "as únicas reais, das quais nós temos alguma noção adequada"

(T, 227). Hume concorda com a afirmação de que as qualidades secundárias estão apenas na mente, mas nega que a distinção entre qualidades secundárias e primárias se sustente. O argumento decisivo é o de que não se pode "formar uma idéia desse objeto ou existência, sem recorrer às qualidades sensíveis e secundárias" (T, 230). A idéia de movimento implica a de extensão ou solidez; mas a idéia de extensão se reduz, de acordo com Hume, às de cor e solidez; a cor é uma qualidade secundária; logo, devemos limitar-nos a examinar a idéia de solidez; a solidez é concebida como impenetrabilidade de dois corpos; como explicar, porém, essa impenetrabilidade sem recorrer às idéias das qualidades secundárias, de movimento, extensão ou solidez? "A nossa filosofia moderna, portanto, não nos deixa com uma idéia precisa ou satisfatória de solidez; nem, consequentemente, de matéria" (T, 229).

6. Hume, na *Investigação*, tem a intenção de examinar os argumentos céticos que colocam em xeque até mesmo os sentidos e as máximas da vida comum. Após desprezar os argumentos céticos mais triviais, porque fracos e somente capazes de provar que não podemos depender apenas dos sentidos e que devemos, portanto, corrigir sua evidência pela razão, Hume passa a examinar "outros argumentos mais profundos contra os sentidos, que não admitem uma solução tão fácil" (EHU, 117).

A *Investigação* parece, a partir daí, seguir o mesmo caminho do *Tratado*, tematizando inicialmente a fé natural nos sentidos que nos leva a duas crenças universais e primárias: a de que há um universo externo e independente de nós e a de que as imagens presentes aos sentidos são os próprios objetos externos (EHU, 118).

A mais leve filosofia, diz o filósofo, logo destrói essa crença "de todos os homens", a saber, a da identidade entre percepção e objeto. A filosofia nos diz que o que está presente à mente é apenas uma imagem ou percepção e não o próprio objeto: enquanto a imagem se altera devido a alterações no sujeito, o objeto externo permanece igual, independente de nós e sem sofrer alterações. A filosofia constrói, então, o seu sistema da dupla existência: existem imagens na mente e existem objetos externos a e independentes dela. Que as imagens existem na mente como cópias ou representações de objetos e que os objetos existem fora dela, esses enunciados são caracterizados por Hume como "os óbvios ditames da razão" (EHU, 118).

Os filósofos, no entanto, não conseguem justificar esse sistema, nem responder às objeções que o cético levanta contra ele. Não podem

justificá-lo porque não podem baseá-lo no instinto infalível da natureza, já que este leva ao sistema vulgar, reconhecidamente falível e errôneo. Nem podem construir racionalmente sua justificação por meio de uma argumentação clara e convincente, porque isto "excede o poder de toda capacidade humana" (EHU, 119): não há como mostrar por argumento que as percepções da mente devam ser causadas por objetos externos que se lhes assemelham, não há como determinar a questão pelo recurso à experiência e não cabe recorrer à veracidade divina de um ser supremo. Eis, pois, um tópico onde "os céticos mais profundos e filosóficos sempre triunfarão, quando tentam introduzir uma dúvida universal em todos os assuntos do conhecimento e investigação humana" (EHU, 121).

Mas o cético profundo apresenta ainda uma outra objeção que "poderia merecer nossa atenção, fosse acaso necessário mergulhar tão fundo" (EHU, 122). O argumento parte da doutrina de que há certas qualidades, denominadas secundárias, que existem apenas na mente e visa mostrar que, se assim for, as qualidades primárias, supostas existir independentemente, também estão na mente pois elas se reduzem, em última instância, a qualidades secundárias. O argumento é construído de forma hipotética ou condicional: "se isso for concedido..., deve também seguir-se..." (EHU, 122). E se o filósofo recorrer à doutrina da abstração para distinguir e separar as qualidades primárias das secundárias, de nada adiantará o seu esforço, pois tal doutrina é ininteligível e absurda: não se pode conceber uma extensão que não é tangível ou visível (EHU, 122)⁹.

Hume termina suas considerações sobre a existência externa resumindo os dois argumentos céticos profundos: 1) a opinião da existência do mundo exterior, se se baseia no instinto natural, é contrária à razão e, se se baseia na razão, é contrária ao instinto natural, ao mesmo tempo em que não possui qualquer evidência racional; 2) a opinião da existência do mundo exterior é contrária à razão, "se for um princípio da razão que todas as qualidades sensíveis estão na mente e não no objeto" (EHU, 123); despiando-se o objeto externo de todas as qualidades sensíveis, sobra apenas um algo inexplicável e desconhecido, "uma noção tão imperfeita que nenhum cético achará que vale a pena combater contra ela" (EHU, 123).

9. Na *Investigação*, a menção ao absurdo dessa doutrina também é feita em EHU, 122; e no *Tratado* em T, 17-25.

7. Havíamos-nos referido anteriormente a um isomorfismo entre a *Investigação* e o *Tratado*. Isso deve ter ficado evidente na exposição precedente. Mas há uma diferença fundamental no enfoque ou na maneira de colocar-se o problema do mundo exterior. No *Tratado*, porque a questão da existência do corpo estava excluída e não fazia sentido investigar uma existência especificamente diferente das percepções a única questão inteligível era o exame das causas da crença em uma percepção independente e externa. Apenas no final desse exame o ceticismo era reavivado. Na *Investigação*, ao contrário, os argumentos céticos contra a existência de um mundo exterior são abordados diretamente desde o princípio da discussão. A desapareição da qualificação da noção de existência externa como absurda parece-nos ser uma das causas dessa mudança. Esse silêncio significa, pelo menos, que Hume não está mais tão convencido da ininteligibilidade dessa noção como estava no *Tratado*.

Abordando diretamente a questão, Hume não mais explica a causa da opinião vulgar e limita-se a apontar um instinto como sua origem. Há, evidentemente, uma simplificação da *Investigação* com relação ao *Tratado*; mas podemos perguntar-nos se não há, talvez, uma eliminação do supérfluo. Na *Investigação*, o que realmente tem força como argumento contra o sistema vulgar é o argumento filosófico e não mais o argumento que procedia da origem da crença como no *Tratado* (T, 217).

Mas a opinião vulgar continua a ser caracterizada por Hume como inaceitável. Essa semelhança é importante: tanto no *Tratado* como na *Investigação*, o sistema vulgar é tido como errôneo e falso.

Em ambos os livros também há objeções filosóficas que mostram a falsidade do sistema vulgar. Mas há, contudo, uma diferença no alcance das críticas: enquanto, no *Tratado*, a consequência lógica das críticas filosóficas deveria levar a um ceticismo extravagante, consequência essa que não era tirada pelos filósofos (T, 214), devendo abolir toda crença numa existência continuada (e independente) (T, 214 e 218), na *Investigação* a objeção filosófica visa criticar apenas a identidade entre percepção e objeto, deixando aparentemente intocada a opinião "instintiva" da independência do mundo (EHU, 118). Essa opinião, inclusive, é usada como premissa no argumento contra o sistema do vulgo.

O sistema filosófico deixa de ser caracterizado como um sistema "monstruoso", "fictício", "parasitário do sistema vulgar" e contendo mais erros do que este. Todas essas qualificações são extremamente

negativas e a sua não-menção mostra uma atitude mais favorável ao sistema filosófico. Mas Hume, na *Investigação*, vai além e afirma que o sistema da dupla existência é "conforme aos óbvios ditames da razão". Há, portanto, uma oposição aparentemente radical entre o *Tratado* e a *Investigação* no juízo com respeito ao sistema filosófico.

Além disso, a crítica cética contra o sistema filosófico é, na *Investigação*, mais amena: nesta, Hume fala apenas da injustificabilidade ou ausência de fundamento da opinião filosófica, além de opor razão e instinto; no *Tratado*, Hume falava de "erro e falsidade" (T, 218) do sistema filosófico, do seu carácter parasitário com relação ao sistema vulgar bem como de sua injustificabilidade. Ora, a crítica da *Investigação* não basta para condenar o sistema filosófico.

A segunda crítica cética também parece perder parte de seu poder ofensivo. No *Tratado*, o argumento das qualidades primárias e secundárias tinha claramente o endosso de Hume e era formulado afirmativamente (T, 225-231); mas, na *Investigação*, o carácter hipotético com que Hume expõe o argumento pareceria manifestar descomprometimento com relação a ele e conter uma ambiguidade. Considere-se a seguinte passagem: "A segunda objeção vai além e a (a opinião da existência externa) apresenta como contrária à razão: pelo menos, se for um princípio da razão que todas as qualidades sensíveis estão na mente e não no objeto" (EHU, 123). Estaria Hume propenso a admitir que não se trate de um princípio de razão e que as qualidades sensíveis possam existir fora da mente? Ora, é destruir a constante de Hume a de que nada está presente na mente a não ser suas percepções (EHU, 119; T, 67, 190, etc.) e não se vê como qualidades que se dão como objetos da sensibilidade pudessem ser externas à mente, na perspectiva filosófica humeana. Resta-nos, porém, a impressão de que a argumentação do filósofo é menos dirigida contra a tese da dupla existência de percepção e objeto que contra uma teoria particular oferecida em apoio dessa tese, a teoria das qualidades primárias e secundárias. No *Tratado*, a argumentação contra essa teoria tinha consequências mais abrangentes, pois levava à oposição entre as conclusões de causa e efeito e as que nos persuadem de uma existência continuada e independente dos corpos, o que punha em xeque a própria noção de corpo: uma vez que se tenham retirado todas as qualidades sensíveis do objeto, "não resta nada no universo que tenha tal existência" (T, 231; grifo nosso), isto é, uma existência continuada e independente. Na *Investigação*, como só a doutrina das qualidades primárias parece ser criticada, a doutrina da dupla existência pareceria permanecer fora do alcance do argumento

cético. Desta forma, a noção de matéria ou corpo ainda pareceria reter algum grau de objetividade: "retire da matéria todas as suas qualidades inteligíveis, tanto as primárias quanto as secundárias, você de uma certa forma a aniquila e apenas deixa um certo *algo* desconhecido e inexplicável como causa de nossas percepções" (EHU, 123)¹⁰.

A resistência frente ao ceticismo radical no *Tratado* não podia ser racional porque os argumentos céticos derivavam do exercício da racionalidade; a desatenção era invocada como único remédio contra o ceticismo radical e somente então a crença natural voltava a manifestar-se. Na *Investigação*, ao contrário, os argumentos céticos são avaliados e não parecem ter a mesma força convincente que tinham no *Tratado* contra o sistema filosófico; não parece mais necessário abandonar o campo da reflexão para resistir ao ceticismo (o que evidentemente não implica em negar a importância do instinto para a crença).

Consequentemente, não há mais um momento de adesão ao ceticismo radical, não há mais uma dúvida cética incurável, nem um retorno à crença natural através da desatenção. Todo aquele movimento do *Tratado* desaparece, toda aquela sucessão e alternância de disposições e opiniões deixam de existir. A *Investigação* é mais estável e equilibrada neste ponto: ela corrige o senso comum (a percepção é diferente do objeto) e modera a dúvida cética (não há justificação, mas isso é insuficiente para derrubar a doutrina da dupla existência), alcançando um sistema sólido e que não parece mais oscilar entre dois pontos insustentáveis.

A nossa comparação entre o *Tratado* e a *Investigação* parece indicar, sobretudo, duas alterações no pensamento humeano: uma maior benevolência para com a razão e para com o sistema filosófico da dupla existência. Ainda que haja certas dificuldades na avaliação precisa e positiva do pensamento de Hume ou de algum de seus argumentos, o sentido geral de uma mudança nos parece claro.

8. Hume encerra o Livro I do *Tratado* fazendo um balanço final do percurso traçado ao longo de todo o livro. Também na *Investigação* há uma conclusão, parte 3 da seção XII, onde Hume mostra como se podem usar de forma duradoura e benéfica os seus argumentos. Após o exame das várias filosofias, ainda resta dizer qual filosofia (ou qual ciência) ainda é possível.

10. Esse "algo" desconhecido e inexplicável, no entanto, não tem nenhum valor filosófico para o cético. E para Hume?

A conclusão do Livro I do *Tratado* contém duas partes muito distintas: uma primeira, onde Hume retoma sua argumentação acerca dos sistemas filosóficos e cético e chega, por meio dessa revisão, a um ceticismo total; uma segunda, onde a intervenção da natureza acaba por impedir essa conclusão cética que apenas se anuncia, levando Hume a um outro tipo de ceticismo. A descrição desse outro tipo de ceticismo, que não recebe nenhum nome especial por parte de Hume, constitui o núcleo dessa segunda parte¹¹.

Examinando os resultados de sua argumentação, Hume percebe que não encontrou um critério que lhe permita saber se está seguindo a verdade ou não (T, 265). Ele apenas tem fortes propensões a considerar um objeto fortemente sob certos ângulos. Mas a imaginação é um princípio inconstante e falacioso, pois contém operações naturais e necessárias, mas contraditórias, como as de causa e efeito e as que nos convencem da existência do mundo externo¹². Como conciliar essas operações ou princípios? Assentir a ambos sucessivamente seria abraçar reconhecidamente uma contradição manifesta¹³. E igualmente impossível, aos olhos de Hume, assentir a um só dos princípios: se aceitarmos todas as sugestões triviais da imaginação, que são contrárias entre si, seremos levados a erros, absurdos e obscuridades e se, por outro lado, seguirmos apenas o entendimento, incorreremos em consequências fatais, pois o entendimento, se opera sozinho, acaba por auto-destruir-se, deixando-nos sem nenhuma opinião (T, 267)¹⁴. Coloca-se, então, para Hume, a duríssima escolha: "nós não temos, portanto, nenhuma escolha a não ser entre uma razão falsa e absolutamente nenhuma" (T, 268). A consideração de todas essas reflexões já feitas e rearticuladas nessa conclusão torna Hume propenso a rejeitar todas as suas crenças e recusar toda probabilidade: "A visão *intensa* dessas múltiplas contradições e imperfeições na razão humana me influenciou e aqueceu meu cérebro de tal maneira que estou pronto a rejeitar

11. Cabe observar que essas reflexões finais visam trazer um "final feliz", isto é, Hume deixa entrever que já sabe qual será a conclusão e que a seção não passa da realização efetiva de um percurso premeditado e conhecido, mas disfarçado: a impressão possível de que Hume vivencia aquilo que está sendo dito sem saber como escapar ao ceticismo é mera aparência.

12. Hume lembra de forma explícita o final da seção sobre a filosofia moderna (T, 231).

13. Há uma referência implícita de Hume ao sistema "monstruoso" da dupla existência como assentimento sucessivo a dois princípios contrários e irreconciliáveis (T, 215).

14. Hume indica que já mostrou esse ponto na seção intitulada *Do ceticismo com relação a razão*. Em especial, ver T, 187.

toda crença e raciocínio e não posso ver uma opinião nem mesmo como mais provável ou plausível do que uma outra" (T, 268-269)¹⁵.

Essa, no entanto, é apenas metade da história, uma vez que a natureza intervém, seja relaxando a tendência da mente, seja por meio de uma impressão vivaz dos sentidos, e evita que uma conclusão cética radical se imponha. A natureza nos cura, então, desse delírio e dessa melancolia filosófica. Hume agora joga gamão, janta e conversa com os amigos, vendo-se absolutamente determinado a viver e agir como todas as outras pessoas (T, 269).

Ademais, Hume resolve não mais renunciar aos prazeres da vida em favor da filosofia. Ao contrário, ele se deixa levar pela corrente da natureza, ao submeter-se aos sentidos e entendimento. Nessa submissão cega, ele "mostra mais perfeitamente seus princípios e disposições céticos" (T, *ibid.*). Os princípios céticos se mostram na vida, quando acreditamos que o fogo aquece, porque nos custaria muitos esforços pensar o contrário (T, 270); aqui há uma recuperação de toda a doutrina humeana da causalidade, após a propensão de rejeitar toda crença e probabilidade. Mas os princípios céticos também se mostram na filosofia, onde só devemos assentir à razão se ela se misturar com alguma propensão (T, 270).

Como a filosofia também é fonte de prazer, Hume não renuncia ao filosofar. Ele só filosofa quando se sente inclinado a refletir filosoficamente. Mas a filosofia não deve escapar à esfera da vida comum e associar-se a uma superstição, ainda que a curiosidade e a ambição a transportem para um "outro mundo". Inventando novos objetos, a superstição perturba a conduta da vida e a ação e se torna perigosa.

A filosofia que Hume pretende construir deve ser a mais crítica e sólida possível. As hipóteses não serão adotadas apenas por serem agradáveis: elas devem "resistir ao teste do exame mais crítico" (T, 272), ainda que não possam ser verdadeiras e devem articular-se em um sistema. Nós podemos estudar a natureza humana e obter segurança e convicção, pois a ameaça do ceticismo radical e das dúvidas céticas foi

15. Em uma passagem anterior, Hume também havia mudado de opinião (T, 217). Lá, o ceticismo era reavivado após o exame das causas da crença vulgar no mundo exterior. Mas, a expressão de Hume é a de que ele se sentia apenas "mais inclinado" a não depositar fé na imaginação do que a ter uma fé implícita. Assim, também nessa passagem, o comprometimento de Hume com um ceticismo excessivo pode ser atenuado: o que há é mais propriamente descrito como um abalo de suas crenças do que uma adesão completa com o ceticismo excessivo, ainda que por momentos.

afastada pela natureza: "Um verdadeiro cético será desconfiado de suas dúvidas filosóficas, bem como de sua convicção filosófica; e jamais recusará qualquer satisfação inocente que se ofereça com base em qualquer uma delas" (T, 273).

Resumindo: a filosofia baseada em princípios céticos terá de misturar-se com alguma propensão, tem origem no prazer, não ultrapassa a esfera da vida comum, estuda de modo experimental a natureza humana, constrói um sistema, não pretende alcançar a verdade e é extremamente crítica. Toda essa concepção de filosofia se segue de uma reflexão sobre o percurso traçado: ela é a conclusão das considerações sobre o ceticismo mediada pela intervenção da natureza.

9. Na *Investigação*, Hume expõe duas espécies de ceticismo que resultam, em parte, de uma moderação das dúvidas do ceticismo excessivo. A primeira espécie desse ceticismo mitigado é benéfica sobretudo para uma boa postura do investigador ou pensador: os homens são naturalmente dogmáticos em suas opiniões e só vêem um lado da questão, não examinando-a a fundo e sob todos os ângulos. Mas, se eles tomassem consciência da fraqueza do nosso entendimento, mesmo em seu pleno funcionamento e em determinações precisas, então eles se tornariam mais modestos e menos preconceituosos com seus antagonistas. O leigo deve inspirar-se no letrado que, apesar de seus estudos, permanece desconfiado de suas conclusões; e se este tiver tendências a se considerar superior, um pouco de ceticismo excessivo abaterá seu orgulho, ao mostrar a insignificância de seus conhecimentos frente à ignorância "que é inerente à natureza humana" (EHU, 129). Assim, essa primeira espécie de ceticismo mitigado consiste em "um certo grau de dúvida, cuidado e modéstia" que todo bom pensador deve ter.

A segunda espécie de ceticismo mitigado, que também deriva das dúvidas do ceticismo excessivo, é "uma limitação de nossas investigações aos assuntos que melhor se adaptam à estreita capacidade do entendimento humano" (EHU, 130). Essa limitação se opõe a uma tendência natural da imaginação que se deleita com o remoto e extraordinário e evita o que nos é habitual. Para Hume, ao contrário, um julgamento correto evitaria as investigações do que é remoto e se limita à vida comum. Esse julgamento só é alcançado quando se é inteiramente convencido da força da dúvida cética excessiva e da impossibilidade de que algo nos livre dela, exceto a força do instinto natural. A natureza determina limites ao ceticismo radical dentro dos quais nos é lícito filosofar. As decisões filosóficas não são senão "reflexões da vida

comum, metodizadas e corrigidas" (EHU, 130) e um prazer imediato acompanha essa atividade filosófica.

Hume passa a enumerar os assuntos que se adaptam aos poderes naturais do entendimento humano. Assim, quanto às ciências abstratas, só a quantidade e o número são seus objetos e "todas as tentativas de estender essa espécie mais perfeita de conhecimento além desses limites são mero sofisma e ilusão" (EHU, 131). Quanto às questões de fato, por outro lado, como o fundamento do raciocínio moral é a relação de causa e efeito, a doutrina humeana da causalidade deve orientar o modo pelo qual se realiza a pesquisa científica. Contendo apenas raciocínios experimentais, as ciências permanecem dentro do compasso do nosso entendimento.

10. A comparação entre as conclusões do *Tratado* e da *Investigação* encerra, desde logo, uma dificuldade: os textos são montados de forma completamente distintas e o estilo empregado é diferente. O *Tratado* é escrito de forma dramática e vivencial: Hume parece estar sentindo profundamente o que escreve. A *Investigação*, ao contrário, tem um estilo mais frio e distante. Mas a diferença na forma parece derivar de diferenças doutrinárias. Já vimos que, no *Tratado*, Hume endossa a tese da auto-destruição da razão e somente a intervenção da natureza impede a razão de auto-destruir-se. Essa dualidade se repete na estrutura da *Conclusão* do *Tratado*: a primeira parte (T, 263-269) descreve a auto-destruição da razão e o momento de ceticismo excessivo; e a segunda parte (T, 269-274) descreve a intervenção da natureza, a necessidade de viver e a possibilidade de filosofar. A *Investigação*, abandonando a tese da auto-destruição da razão e resistindo racionalmente à investida cética, não se estrutura daquela maneira, nem exhibe o envolvimento sentimental com que o estilo do *Tratado* se achava comprometido.

Outra diferença retórica é a ênfase dada à intervenção da natureza no *Tratado*, que na *Investigação* diminui. Também aqui vislumbra-se um reflexo da mudança de doutrina, pois, na *Investigação*, conforme vimos, o ceticismo não é afastado apenas pela natureza, mas também pelos raciocínios: as dúvidas céticas "são, em alguma medida, corrigidas pelo senso comum e *reflexão*" (EHU, 129; grifo nosso). Diferenças retóricas e estruturais parecem de fato remeter a diferenças doutrinárias.

Existem, por outro lado, muitas semelhanças entre as duas conclusões. Por exemplo, a origem do filosofar de Hume está no prazer (T, 270-271 e EHU, 130); em ambas as conclusões, Hume se auto-

denomina "cético" (T, 270 e 273-274 e EHU, 129-130); Hume pretende construir a filosofia mais crítica possível (T, 272 e EHU, 129): não se deve nunca dogmatizar, pois a verdade talvez seja inatingível e devemos, portanto, sempre preservar algum grau de dúvida em nossas decisões (T, *ibid.* e EHU, *ibid.*). Por fim, em ambos os livros, exhibe-se um pendor "incendiário": "estou a ponto de jogar todos os meus livros e papéis no fogo" diz o *Tratado* (T, 269), e as palavras famosas que concluem a *Investigação* são por demais conhecidas: "Se tomarmos em nossas mãos qualquer volume, por exemplo, de teologia ou metafísica escolástica, perguntemos: ele contém algum raciocínio abstrato com relação à quantidade ou número? Não. Ele contém algum raciocínio experimental com relação a questão de fato ou existência? Não. Atire-o, então, às chamas, porque ele só pode conter sofismas e ilusão" (EHU, 132).

Mas há também semelhanças importantes entre o *Tratado* e a *Investigação* que nos mostram ser a mesma a proposta filosófica das duas obras. Assim, a proposta do "ceticismo mitigado" já estava de fato presente no *Tratado*, sem o nome. O que parece importante salientar é a identidade fundamental das conclusões em ambas as obras, ainda que embasadas em argumentos e considerações distintas. A intervenção da natureza para garantir nossos raciocínios e afastar o ceticismo radical assegura essa unidade das conclusões nos dois livros: em ambos, é a passagem pelo "ceticismo excessivo" que enseja o reconhecimento das insuficiências e incapacidades humanas, antes de atingir-se o ceticismo moderado. Mas, nessa relação com o "ceticismo excessivo", há certas diferenças que geram motivos diferentes para a invocação da natureza: no *Tratado* havia um comprometimento, pelo menos, momentâneo de Hume com esse ceticismo, ao passo que na *Investigação* há apenas um uso dele para abater o dogmatismo e mostrar a falta de fundamentação de nossas opiniões. Por isso, no *Tratado* o recurso à natureza era o único remédio contra esse ceticismo, enquanto na *Investigação* a reflexão também ajuda a combatê-lo. A afirmação mais clara desse amálgama entre "ceticismo excessivo" e natureza talvez esteja na *Investigação*: "Para chegarmos a uma determinação salutar, nada pode ser mais útil do que estar uma vez convencido da força da dúvida pirrônica e da impossibilidade de que alguma coisa, exceto o poder do instinto natural poderia livrar-nos dela" (EHU, 130).

A segunda semelhança capital para nossas análises é a limitação das investigações: as considerações sobre o ceticismo e as filosofias mostraram que não é possível ir além da experiência: não há, por

um lado, sentido em falar de substâncias, sejam materiais ou pensantes, e, por outro, essas análises confirmaram à sua maneira as análises precedentes que mostravam que não há um fundamento racional para a causalidade. Se *a priori* tudo pode ser causa de tudo, só a experiência poderá ensinar-nos o que é causa do quê; assim, todos os argumentos sobre questões de fato são fundamentados na experiência: "Só a experiência nos ensina a natureza e os limites da causa e efeito e nos capacita a inferir a existência de um objeto a partir de um outro" (EHU, 132). A consequência é que devemos restringir-nos ao campo dos fenômenos e à vida comum. A filosofia não deve trasgredir os limites da esfera da vida comum nem inventar novos objetos (T, 271-272). A *Investigação* expressa-se sobre esse ponto de uma maneira precisa: "As decisões filosóficas não são senão as reflexões da vida comum corrigidas e metodizadas" (EHU, 130).

A doutrina humeana da causalidade tem aqui explicitado o seu enorme alcance: ela é fundamento de todas as ciências empíricas, das ciências que versam sobre questões de fato. O cético pretendia apenas suspender o juízo a partir dela. Mas esse é um mau uso da doutrina. O bom uso é a sua utilização na orientação do procedimento científico e no esclarecimento da natureza da ciência: somente assim o argumento cético será benéfico. Na *Introdução do Tratado*, Hume já havia tematizado as diferentes ciências sob o prisma de suas relações com a natureza humana (T, int. xv-xvi), para a qual ele apenas chama a atenção, na *Conclusão*, como objeto de estudo (T, 273). Na *Investigação*, ele enumera as diversas ciências que versam sobre matéria de fato (EHU, 132). Por outro lado, com a rejeição do argumento cético contra a razão, as ciências abstratas são vistas como uma "espécie mais perfeita de saber" (EHU, 131). Assim, após o balanço final, Hume deixa o terreno arrumado para a construção do edifício das ciências.

11. Podemos agora concluir a respeito de nosso tema. Hume havia caracterizado as diferenças como "more in the manner than the matter". Ora, certamente há muitos elementos que tornam essa visão plausível. E evidente que há simplificações e supressões que parecem corresponder a uma mudança estilística e de intenções com respeito ao público leitor. Hume visa tornar a doutrina mais acessível ao público, reduzi-la ao essencial, dar mais ênfase a alguns aspectos que antes não tinham o destaque merecido, etc. Além disso, a descrição geral do seu ceticismo é semelhante em ambos os livros: nestes, mostram-se a força do ceticismo excessivo, a força ainda maior da natureza e a necessidade de sobreviver, a importância dos instintos em nossas vidas e raciocí-

nios, a exposição e crítica dos sistemas do vulgo e filosófico, a crítica da metafísica e da superstição, a ênfase na experiência e a limitação das investigações à esfera da vida comum. Essas indicações servem como apoio para a afirmação de que muitos pontos importantes não foram alterados e de que as alterações, portanto, foram "mais na maneira".

No entanto, também houve mudanças "na matéria". Em primeiro lugar, vimos como a mudança estilística reflete mudanças doutrinárias, tanto nas passagens sobre a razão e os sentidos quanto nas conclusões. Assim, a mudança de estilo parece revelar algo mais profundo que o simples desejo de ser compreendido por um público mais amplo. Isso nos leva ao segundo ponto, a saber, a revisão de algumas teses fundamentais: 1) Hume abandona a tese da auto-destruição da razão; 2) Hume parece adotar o sistema filosófico como mais racional, embora injustificável; e 3) pode-se resistir racionalmente aos argumentos céticos (sem que, com isso, se negue a importância da natureza e do instinto). Por fim, deve-se notar também a substituição de alguns argumentos particulares. Por exemplo, a redução do conhecimento à probabilidade é substituído pela crítica da infinita divisibilidade e a redução de toda probabilidade a zero é substituída pelo argumento que se utiliza da teoria humeana da causalidade. Ao observarmos todas essas diferenças, sentimo-nos inclinados a recusar a interpretação de que a diferença é "mais na maneira". Mas, como explicar, então, essa afirmação de Hume?

A hipótese que nos ocorre e que nos parece a mais plausível é a de que Hume, tendo a intenção de dar novos rumos à filosofia, não estava muito preocupado com os meios de atingir a sua reforma. Como toda filosofia revolucionária, o objetivo geral é o que importa: os novos rumos são determinantes. Assim, se as conclusões são iguais, o que importa se as premissas mudaram? A lógica era puramente introdutória. Já na *Introdução do Tratado*, Hume tinha deixado claro a importância que o estudo da lógica como explicação dos "princípios e operações da nossa faculdade de raciocinar" poderia ter sobre as demais ciências, "uma vez que estas são julgadas pelos seus (dos homens) poderes e faculdades" (T, int., xv). Desta forma, o que era importante era ressaltar o papel dos instintos naturais, o ensinamento da experiência, a não-fundamentação racional das inferências, a limitação da razão e das investigações e a importância da ciência do homem. Nesses pontos, as duas obras correspondem-se estreitamente e a lógica cumpre o mesmo papel. Os princípios filosóficos são os mesmos em uma e outra na medida em que deles resulta a mesma filosofia experimental e restrita

á esfera da vida comum. Ora, tendo em vista precipuamente as conclusões e considerando as premissas apenas como meios de atingí-las, parecer-nos-á justificado dizer que as diferenças são "more in the manner than the matter".

Se para Hume, desde um ponto de vista revolucionário dentro da filosofia, as diferenças eram insignificantes, desde outros pontos de vista, elas podem tornar-se centrais ou, pelo menos, igualmente importantes. Assim, para a história da filosofia, é natural que os argumentos particulares recebam tanta atenção quanta recebe o sentido geral da obra, porque se trata de reconstruir as etapas do pensamento do filósofo e ver como elas se articulam logicamente entre si. E, do ponto de vista da investigação filosófica em geral, importa menos a especificidade do projeto humeano que o tratamento que o filósofo deu a certos temas, os quais nos permitiremos isolar e pensar fora de seus contextos originais. A confiabilidade da razão, a existência ou inexistência de uma tendência auto-destruidora nela, a questão do confronto ou conciliação entre razão e natureza são exemplos importantes que Hume tratou de modo diferente no *Tratado* e na *Investigação*. Essa diferença é suscetível de desenvolvimentos filosóficos importantes, mesmo se não desempenhou papel significativo na economia interna do pensamento humeano. Assim, sob esses outros prismas, caberia até mesmo falar de "dois ceticismos" de Hume.

Dir-se-á talvez que a questão não passa de uma disputa verbal. Mas, resta sempre que, dependendo da perspectiva adotada, se poderá dizer que a filosofia de Hume, do *Tratado* para a *Investigação*, mudou "muito" ou "pouco". E falaremos de dois ceticismos ou de um ceticismo de Hume. Por isso, permitimo-nos corrigir sua frase com a qual abrimos nossa análise: as diferenças são "more in the manner, but also in the matter".

Universidade de São Paulo (Brasil)

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, text revised and notes by Nidditch, Oxford University Press, 1978.
Enquiry Concerning Human Understanding, ed. Selby-Bigge text revised and notes by Nidditch, Oxford University Press, 1975.
My Own Life in On Human Nature And The Understanding, ed. Antony

Flew, London, Collier Macmillan Publishers, 1962.

Coleman, Dorothy, *Hume's Answer To Reid And Beattie: More In The Manner Than The Matter*, texto inédito comunicado à Hume's Conference, São Paulo, 1987.

Fogelin, Robert J. *Hume's Skepticism In The Treatise Of Human Nature*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985.

Michaud, Yves. *Hume et la Fin de la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

Penelhum, Terence. *Hume*, London, The Macmillan Press, 1975.

ABSTRACT

Hume thought that the principles contained in the *Treatise* and the first inquiry did not differ amongst themselves. For him, the difference was "more in the manner, than the matter". This is also the interpretation usually held by scholars. Our purpose is to study whether this interpretation can stand a detailed analysis of the texts. We compare Hume's considerations about scepticism in both works: scepticism with regard to reason and to the senses and his conclusions. Our analysis shows that there are some important modifications in his arguments, though his conclusions are the same. From Hume's revolutionary point of view, the differences are but small. From a historical and a philosophical point of view, however, these differences cannot be neglected. So we allowed ourselves to correct Hume's famous phrase: "more in the manner, but also in the matter".

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Directeur : Michel MEYER
143, avenue A. Buyl, 1050 Bruxelles, Belgique

Notre dernier numéro est consacré à *Locke*

Articles par : P. Schouls, *Locke and the dogma of infallible reason* — S. Auroux, *Le paradigme lockien et la philosophie du langage* — D. E. Soles, *Locke on ideas, words, and knowledge* — F. Duchesneau, *Locke et les constructions théoriques en science* — S. Goyard-Fabre, *Pouvoir juridictionnel et gouvernement civil dans la philosophie politique de Locke* — W. M. Spellman, *Locke and the latitudinarian perspective on original sin* — J. W. Yolton, *Locke and materialism : the French connection* — Analyse et compte rendu.

Fascicules prévus : Kant et la Raison pratique — Artificial Intelligence — Heidegger — Wittgenstein

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Directeur : Michel MEYER
143, avenue A. Buyl, 1050 Bruxelles, Belgique

Notre dernier numéro est consacré à *Philosophie des Mathématiques*

Articles par : M. D. Resnik, *Mathematics from the Structural Point of View* — C. Wright, *Why Numbers can believably be : a Reply to Hartry Field* — G. G. Granger, *Sur l'idée de concept mathématique «naturel»* — V. Ya. Perminov, *On the Reliability of Mathematical Proofs* — A. Barabashev, *Empiricism as a Historical Phenomenon of Philosophy of Mathematics* — Analyse et compte rendu.

Fascicules prévus : Heidegger — Wittgenstein — Freud

LA CRÍTICA DE SCHOPENHAUER A LA MORAL COGNITIVA Y SU IMPACTO EN EL CÍRCULO DE VIENA

María Julia Bertomeu

En este trabajo me ocuparé, en primer lugar, de la crítica de Schopenhauer a la moral cognitiva kantiana, y en segundo lugar de las tesis centrales de lo que denomino el 'doble proyecto ético' de Schopenhauer, esto es, su 'ética descriptiva' y su 'proyecto de ética mística'. Finalmente señalaré algunas afinidades entre la ética de Schopenhauer y las ideas sobre moral de dos filósofos del Círculo de Viena: M. Schlick y L. Wittgenstein, con vistas a mostrar que en ambos autores existen ecos de un sistema filosófico cuya influencia se manifestó tardíamente, pero que logró modificar en el ámbito cultural alemán el modo en que tradicionalmente ha sido interpretada la ética.

En el año 1840, habiendo cumplido ya 52 años, Schopenhauer redactó su trabajo *Die beiden Grundprobleme der Ethik*,¹ con el fin de responder a la cuestión planteada por la Real Sociedad Danesa: "¿El origen y fundamento de la moral deben buscarse en la idea de la moralidad que es suministrada directamente por la conciencia y las demás nociones primeras que se derivan de esta idea, o en algún otro principio del conocimiento"?

El modo en que Schopenhauer interpretó el tema de investigación propuesto por la Sociedad Real dió lugar a que se le negara el premio, a pesar de haber sido el único concursante, y también a que recibiera una censura pública dado que, según el juicio de la Academia, "el autor menciona a diversos filósofos contemporáneos, de los más grandes, en tono de tal inconveniencia que tendrían derecho a sentirse gravemente ofendidos"². Con respecto a la cuestión planteada,

1. A. Schopenhauer: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Tomo II: *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, en Schopenhauer *Sämtliche Werke*, op.cit. Tomo IV. El tomo I del Tratado que lleva por título *Preisschrift über die Freiheit des Willens* fue publicado en 1839 por la Sociedad Noruega de Ciencias en Trondheim. Ambos tratados fueron publicados juntos en Alemania bajo el título *Die beiden Grundprobleme der Ethik* en 1840.

2. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Tomo IV, p. 110

Schopenhauer aclara que, a su entender, se trata de un tema teórico sobre el fundamento de la moral que debe ser expuesto sin ornamentos e independientemente de toda hipóstasis metafísica y que, por tanto, el recurso metodológico no podrá ser otro que un proceso analítico-descriptivo de naturaleza psicológico.

El juicio de la Academia sobre el modo peculiar en el que Schopenhauer interpretó la cuestión propuesta -cuestión que por cierto no carece de ambigüedad- fue terminante: Consideró que el autor había olvidado el verdadero punto en cuestión, que consistía en una discusión acerca del nexo entre la metafísica y la ética. Frente a ello Schopenhauer no tardó en responder que "lo que la Academia niega haber preguntado, lo ha preguntado manifiesta e indiscutiblemente, en cambio afirma haber preguntado otra cosa". Los argumentos que Schopenhauer esgrime a favor de su modo de interpretación son importantes para esclarecer su postura frente al problema de la *fundamentación* de la ética: 1) quien pregunta por la relación entre dos ciencias necesariamente tiene que nombrarlas a ambas, pero la Sociedad no menciona la palabra 'metafísica'. 2) si esa fuera la pregunta de todos modos sería incontestable, puesto que no tendría sentido preguntar por la relación entre una cosa dada y otra totalmente indeterminada y 3) en los tiempos modernos, la fundamentación analítica del principio moral primero, que tanto Kant como los moralistas ingleses se preocuparon en defender, se reconoce como el único modo seguro de fundamentación, y prescindir de ella sería un manifiesto retroceso. Si la Academia estaba dispuesta a efectuar tal retroceso, debería haberlo explicitado³.

En relación con el tercer argumento, resulta sorprendente que Schopenhauer haya decidido ampararse en aquello que considera 'seguro' en la ética de su tiempo - y que proviene de Kant - dado que, según su propia opinión, antes de emprender cualquier investigación sería sobre la moral es necesario desplazar a la ética de los últimos sesenta años, pues "desde hace más de medio siglo la ética yace en el cómodo sillón en el que la dejó Kant: el imperativo categórico de la razón práctica". En lo que sigue intento reconstruir ese proceso de desplazamiento iniciado por Schopenhauer. Expondré primero (1) la parte negativa de su trabajo: el principio ético no yace donde se supone hace sesenta años. Luego (2) analizaré brevemente las premisas básicas

3. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Tomo IV, Vorrede zur ersten Auflage, V-XLII

de su propio sistema moral. Por último (3) me propongo mostrar el impacto que Schopenhauer parece haber ejercido en ciertas concepciones éticas contemporáneas.

1. La crítica de Schopenhauer a la filosofía moral kantiana

La crítica de Schopenhauer a la filosofía moral kantiana presta atención casi exclusivamente a la *Grundlegung* de Kant. Tal como él mismo señala, las referencias a la *KpV* y *MdS* son accesorias y secundarias, puesto que rechaza a la primera por ser una obra poco rigurosa y teñida de teología moral, y a la segunda por considerarla fruto de un espíritu senil. De la *Grundlegung*, en cambio, Schopenhauer dice que "se trata de una obra sistemática, concluyente y precisa, cuyo tema coincide con el de su *Tratado* sobre moral y recomienda a sus lectores que efectúen una atenta lectura de la obra de Kant a fin de comprender el propósito de su *Tratado*, cuyo objetivo no es otro que 'socavar hasta el fondo la ética kantiana'".⁴

El primer ataque de Schopenhauer está dirigido a la definición kantiana de ética. Dice Schopenhauer citando a Kant:

"Según Kant, en una filosofía práctica no se trata de indicar las razones de lo que ocurre sino las leyes de lo que *debe* ocurrir, aunque *nunca* ocurra. He aquí una *petitio principii* bien definida. ¿Quién nos dice que hay leyes a las que deba someterse nuestra conducta?"⁵.

Schopenhauer rechaza el carácter prescriptivo de la ética y le confiere el status de ciencia descriptiva, cuya función consiste en *explicar*, *interpretar* y *comprender* lo que realmente existe o acontece y los juicios de valoración moral, mediante un análisis psicológico de la naturaleza humana. El primer paso que da para apoyar su tesis sobre el carácter no prescriptivo de la moral consiste en negar la existencia de 'leyes morales'. A su entender, la palabra ley posee un sentido propio y otro derivado. En el primer caso habla de 'ley civil', entendiendo por tal a 'una institución humana apoyada en la naturaleza del hombre'. En

4. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Tomo IV, p. 115

5. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Tomo IV, p. 120

el segundo caso, habla de 'leyes de la naturaleza', término metafórico que surge al observar los hechos constantes de la experiencia. Para la 'voluntad humana' existe un tipo de ley natural que Schopenhauer denomina 'ley de motivación', una forma particular de ley de causalidad, que conecta *necesariamente* acciones con motivos, puesto que no hay acción sin un motivo suficiente, del mismo modo que o es posible que una piedra se mueva sin *causa* alguna. Si bien Schopenhauer dice que esa 'ley de motivación' sólo sirve para explicar causalmente a las acciones y que no tiene contenido prescriptivo, al exponer su propia doctrina moral intentaré mostrar que el papel de dicha ley no es simplemente el de describir acciones sino también valorarlas y aportar un criterio para identificar acciones moralmente valiosas.

Con respecto al carácter de 'necesidad absoluta' que Kant atribuye a la ley moral, dice Schopenhauer lo siguiente:

"en el Prefacio de la *Grundlegung* Kant afirma que una ley moral debe tener en sí misma necesidad absoluta. Dicha ley tiene como característica la inevitabilidad del resultado. Pero ¿cómo puede hablarse de necesidad absoluta de esas supuestas leyes morales que Kant formula, como por ejemplo 'no debes mentir' dado que, como se sabe y él mismo confiesa, ellas por lo general quedan sin efecto?"⁶.

La idea de Schopenhauer es que Kant no demuestra ese carácter absoluto de la ley moral y la experiencia no confirma su tesis; se trata, entonces, de un modo de proceder que tiene un origen extraño a la filosofía y proviene de la moral teológica basada en el Decálogo.

Antes de continuar con la crítica de Schopenhauer haré algunas observaciones sobre la misma. El texto kantiano que Schopenhauer comenta es confuso y el filósofo contribuye a hacerlo aún menos inteligible, porque no respeta ciertas distinciones terminológicas que no aparecen en el pasaje, pero que son fundamentales para su comprensión. Kant dice literalmente lo siguiente:

"Todo el mundo ha de confesar que una ley (*Gesetz*) que tenga valor moral, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo necesidad (*Notwendigkeit*) absoluta,

6. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Tomo IV, p. 121

que el mandato (*Gebot*): 'no debes mentir' no tiene su validez limitada a los hombres, como si otros seres racionales pudieran desentenderse de él"⁷.

El pasaje es confuso, porque aquí parece que Kant estuviera considerando a la ley (*Gesetz*) y al mandato (*Gebot*) como términos equivalentes, y ésta es la interpretación que le da Schopenhauer.

Sin embargo, existen evidencias en los textos de Kant que demuestran la tesis contraria. Como Kant señala, por ejemplo, en el Prólogo de la *Grundlegung*, el carácter de 'inevitabilidad del resultado' le pertenece a la ley moral (*Gesetz*) que se aplica al ser racional en general, y para el cual no tiene sentido el deber, puesto que se trata de un ser en el cual el querer coincide necesariamente con el deber. Es a la ley moral a la que Kant le concede la característica que comparte con las leyes de la naturaleza: el no tener excepciones. Su origen racional y autónomo le confiere esa necesidad que Schopenhauer niega o remite a un origen divino. El mandato (*Gebot*) o leyes morales en plural, en cambio, no posee para Kant el mismo significado. Se trata de un enunciado *constrictivo* que expresa mediante un 'deber ser' la relación entre una ley objetiva y una voluntad -la humana- que por su propia naturaleza no obedece necesariamente. En cuanto tales, a las leyes morales no les pertenece la característica de inevitabilidad del resultado, puesto que, como Kant mismo señala, el concepto de deber sólo posee significado en relación con una voluntad que de hecho impone obstáculos y restricciones subjetivas a la ley, esto es, que *supone* y *reconoce* su no cumplimiento⁸. Por otro lado es importante tener en cuenta que el carácter de necesidad que Kant atribuye a la ley moral no se refiere, como cree Schopenhauer, a una característica de las acciones que puedan resultar de ella sino a una propiedad de la ley misma y a su modo de obligar, que por ser un juicio a-priori es universal y necesario.

La crítica de Schopenhauer también incluye al concepto kantiano de *deber ser*. En relación con la definición del deber como 'necesidad absoluta de una acción por respeto a la ley', Schopenhauer comenta lo siguiente:

7. Kant, *Grundlegung* en, Kant *Werke*, p. 389

8. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Tomo IV, p. 135

"¿donde está el *objeto* de esa necesidad *objetiva* cuyos efectos son por lo general y casi siempre nulos en la realidad?. A pesar de toda mi buena voluntad puesta en la interpretación de Kant no puedo callar que la expresión *necesidad de una acción* no es otra cosa que una perífrasis artificialmente oculta y muy afectada de la palabra *debo*"

La intención que condujo a Kant a reemplazar la palabra *deber* por '*necesidad de la acción*' y *obediencia* por '*respeto*' fue, según Schopenhauer ocultar que su moral imperativa proviene de la moral teológica, ya que el '*se debe*' es, precisamente, el lenguaje del Decálogo. En este punto, la crítica de Schopenhauer se basa en un análisis de intenciones que provee escasos argumentos para apoyar su tesis. No ocurre lo mismo, sin embargo, con la refutación de Schopenhauer a la doctrina del imperativo categórico de Kant, pues se trata de una crítica extensa con matices y argumentos interesantes. En la exposición de la misma, Schopenhauer separa el tema a) de la *fundamentación* y b) del *criterio*. En ambos casos rechaza el procedimiento propuesto por Kant por considerarlo insatisfactorio. Expondré ambas críticas por separado.

a) Schopenhauer dedica el § 6 de su *Tratado* a discutir el fundamento de la moral kantiana. Con respecto al tema, Schopenhauer no sólo tiene en mente a Kant sino también a los primeros filósofos kantianos, especialmente a Jacobi, Reinhold y Fichte. El peso de su crítica está dirigida contra estos últimos, a quienes considera '*filósofos desleales*' que sólo buscan seducir al lector. De ellos dice Schopenhauer:

...."casi todos los kantianos han incurrido en el error de considerar que Kant estableció el imperativo categórico directamente, como un hecho de la conciencia; pero entonces estaría fundado *antropológicamente* por medio de la experiencia, si bien interior, esto es, empíricamente. No hay nada más contrario a Kant, y esta es una idea que él ha combatido más de una vez"⁹.

Schopenhauer rechaza el camino de fundamentación empen-

9. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Tomo IV, p. 135

10. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Tomo IV, p. 145

dido por Kant en la *KpV*, esto es, la idea de *factum de la razón*, y condena duramente a quienes continúan esta línea de argumentación. La razón que aporta para explicar su actitud es que la idea de *factum de la razón* se contradice con otras que le parecen más apropiadas y que toma del '*verdadero Kant*' - el de la *Grundlegung*. A su entender, si se acepta la idea de '*factum de la razón*' como modo de fundamentación del imperativo categórico, la razón práctica kantiana se convierte en una facultad intuitiva, en una potencia no mediatizada o, como ocurre con Fichte, en una capacidad especial irreductible, una *qualitas occulta*, una especie de instinto moral similar al *moral sense* de Hutcheson. El hecho es aún mucho más grave si se tiene en cuenta que, según Schopenhauer, fue este error de Kant - el haber admitido una posible interpretación intuicionista de la razón práctica - el que permitió que los '*filósofos desleales*' se lanzaran corriendo por esa puerta abierta de improviso para ellos y le atribuyeran también a la razón teórica esa capacidad intuitiva no mediatizada, convirtiendo de este modo a la razón en "*profeta de una época que pasará a la historia de la filosofía como período de la deslealtad*"¹¹.

La importancia que el filósofo atribuye a este '*error de Kant*' junto con su interpretación *intuicionista* del *factum de la razón*, interpretación que sin duda fue la dominante en su época, confirman indirectamente su tesis inicial: en la *KpV* Kant trabaja con menos rigor y método y eso se pone de manifiesto porque Kant acepta allí algo que ya había rechazado expresa y repetidamente en la *Grundlegung*: una posible fundamentación antropológica del imperativo categórico¹². El verdadero Kant, según Schopenhauer, es aquel que opera con un simple tejido de combinaciones abstractas de conceptos y que intenta aplicar en el ámbito práctico el método de su filosofía teórica.

De la deducción que ofrece Kant en la Sección III de la *Grundlegung*, Schopenhauer comenta sólo una parte: aquella en la cual Kant intenta justificar al imperativo en base a la propia actividad de la razón¹³. De este modo de justificación dice Schopenhauer lo siguiente:

11. Dice Schopenhauer que como héroes de esta época brillan Fichte, Schelling y el burdo y grosero charlatán Hegel, indigno de ser considerado más que muy por debajo de esos hombres de talento. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Tomo IV, p. 147

12. Esta interpretación del *factum de la razón* ha dado lugar, en general a interpretaciones intuicionistas, tales como por ejemplo la acusación de paralogismo naturalista de Ilting, o la idea de una interrupción dogmática de la fundamentación de K. O. Apel.

13. Véase Kant *Werke*, Tomo IV. Especialmente, la Observación final al Cap. III de la *Grundlegung*

"Al querer transferir Kant a la filosofía práctica su método, que con tanto éxito había aplicado a la filosofía teórica, y separar aquí también el conocimiento puro, *a priori*, del empírico, *a posteriori*, admitió que, igual que conocemos *a priori* las leyes del espacio, tiempo y causalidad, de modo análogo nos es dada, antes de toda experiencia, la regla moral para nuestras acciones, manifestándose como un imperativo categórico....Se trata de un 'proceso mental' muy sutil que consiste en descartar todo lo empírico y quedarse con la mera forma de la ley..."¹⁴.

Es obvio que aquí Schopenhauer está haciendo referencia a una convicción muy profunda de Kant: al igual que la razón teórica, que capta los principios generales de todo pensar, la razón práctica parte del análisis de los juicios de la conciencia ordinaria y descubre los principios universales de conducta que son válidos para todo ser racional en general, que provienen de la propia actividad de la razón. Schopenhauer critica esta concepción kantiana de razón práctica y le opone su propia teoría de la razón. En este punto se pone de manifiesto el giro radical que impone Schopenhauer a la filosofía práctica, consistente en negar toda ingerencia de la razón en el comportamiento moral, dado que ella no tiene capacidad para construir enunciados generales de obligación. Esta razón se limita a construir conceptos a partir de representaciones sensibles y con ayuda del procedimiento abstractivo, a establecer relaciones en el mundo de los fenómenos sin poder pronunciarse acerca de la esencia de los mismos. Esto lo lleva a concluir:

"Pero yo creo que toda filosofía es siempre teórica, pues su esencia consiste en la pura observación e investigación, pero no en dar reglas. El prurito de hacerse práctica gobernando la conducta y reformando los caracteres es una antigua pretensión a la cual debemos renunciar en nuestros días..."¹⁵

El significado que tiene esta renuncia es, como mostraré más adelante, la conversión de lo que tradicionalmente ha sido denominado

14. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Tomo IV, p. 132

15. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Tomo II, p. 319

'filosofía práctica' en una empresa 'extraordinaria' ligada a un uso intuitivo de la razón que es propiedad de unos pocos: del genio artístico, del santo y del filósofo místico. De este tema me ocuparé en la segunda parte de este trabajo.

b) Luego de haber descartado el modo de fundamentación, Schopenhauer procede a analizar el imperativo categórico como *criterio* moral. Esta crítica contiene dos puntos importantes que paso a explicitar: b.1. Kant convierte al egoísmo en el fundamento de la moral. b.2. su sistema ético es, bien entendido, un conjunto de imperativos hipotéticos.

b.1) Lo que Schopenhauer denomina el 'principio supremo de la ética de Kant' es, en realidad, la primera formulación del imperativo categórico tomada en su versión más débil y argumentativamente menos convincente: aquella tesis de universalizabilidad de la máxima aplicable para los deberes *imperfectos* o deberes de *virtud*, que Schopenhauer formula de la siguiente manera: 'obra sólo según la máxima de la cual tú puedas querer al mismo tiempo, que valga como ley general para todos los seres racionales'. Curiosamente Schopenhauer no menciona más que circunstancialmente la versión más fuerte de la prueba de universalizabilidad, aquella que Kant propone en relación con los deberes perfectos, y que implica una contradicción en el pensar. Schopenhauer interpreta al 'no poder querer' de manera tal que, a su entender, el imperativo kantiano termina consagrando al egoísmo como 'criterio', puesto que la suposición tácita de toda la argumentación es que 'sólo puedo querer lo que es más adecuado para mí' y dado que en la consideración de la universalizabilidad de la máxima el agente se debe considerar a sí mismo no sólo como activo sino también como eventualmente pasivo, entonces su egoísmo se decide por la justicia y caridad. De este modo, en la interpretación de Schopenhauer, el imperativo se convierte en un criterio *unipersonal y egoísta* basado en un simple cálculo *prudencial* que depende exclusivamente de consideraciones empíricas.

Los textos de Kant que Schopenhauer cita para apoyar su curiosa interpretación del imperativo, de algún modo parecen reforzar su tesis. Esto ocurre especialmente con una cita tomada de la *MdS* de Kant que dice: "pues cada uno desea que se le ayude, pero si enunciara a voces su máxima de no querer ayudar a otros, cualquiera estaría *autorizado* a negarle toda asistencia"¹⁶. También reproduce Schopen-

16. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Tomo IV, p. 157

hauer la famosa explicación que Kant provee a fin de demostrar la inmoralidad de la máxima de la 'falsa promesa', que ha dado lugar a la mayoría de las interpretaciones consecuencialistas del imperativo categórico desde Hegel y Schopenhauer en adelante, que dice: "La generalidad de una ley que exprese que cada cual puede prometer lo que se le ocurra con el propósito de no cumplirlo haría imposible la promesa y el fin que pueda perseguirse con ello, pues nadie le creería..."¹⁷.

Schopenhauer realiza un análisis crítico tanto del *objeto* como del *procedimiento* kantiano de universalización. Con respecto al *objeto* sobre el cual recae el procedimiento, Schopenhauer dice que se trata de una 'hipótesis tácita' que afirma lo siguiente: sólo puedo querer lo que es más adecuado para mí. El criterio de 'no contradicción en el querer' no se da entre la máxima y la ley correspondiente, como afirma Kant reiteradamente, sino entre la máxima generalizada y esa 'hipótesis tácita'.

En el ejemplo que Schopenhauer está comentando - el de la indiferencia ante la necesidad ajena - la verdadera contradicción en el querer será la siguiente: al darle carácter universal a la máxima de la indiferencia frente a la necesidad ajena, ella se convierte en ley para mí como *paciente*, y es por ello que no puedo querer la injusticia y la infelicidad. Dicho en otros términos, según Schopenhauer, lo que ocurre es que si la 'indiferencia frente a la necesidad ajena' se convirtiese en ley universal, ella no podría ser querida sin contradicción por una voluntad que, *de hecho* y aunque Kant no lo confiese, siempre quiere lo más adecuado para ella misma.

En lo que se refiere al *procedimiento* de universalización, esto es, a la utilización del principio de no contradicción como criterio moral, dice Schopenhauer:

"si una voluntad hubiese sancionado la máxima de la injusticia y la insensibilidad, y ella la revocara cuando *eventualmente* fuera la parte *pasiva*, entonces se contradiría.... Pero si suprimo esta condición y me imagino, confiado en mis fuerzas espirituales superiores, que soy siempre la parte activa y nunca la pasiva... puedo querer muy bien la injusticia y la insensibilidad como máxima universal."¹⁸

17. Kants Werke, Tomo IV, p. 423

18. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Tomo IV, pp. 157-158

La interpretación de Schopenhauer puede ser reconstruida de la siguiente manera, tomando el ejemplo kantiano de la 'máxima de la indiferencia':¹⁹

1. Toda ley natural general es aplicable universalmente y sin excepciones, de modo que una voluntad que quiere la universalización de la máxima de la indiferencia, debe también poder querer que esa ley recaiga sobre ella misma en caso de que eventualmente fuera la parte pasiva.

2. Esa voluntad *eventualmente* puede ser la parte pasiva y querer revocar la ley.

3. En conclusión, si se cumple el requisito 2, esa voluntad no puede querer sin contradicción la *universalizabilidad* de la máxima de la indiferencia. Pero si no se cumple el requisito 2, esa voluntad puede querer la máxima de la indiferencia sin contradicción.

En primer lugar, según Schopenhauer entre 1 y 2 existe una diferencia temporal, esto es, en un t1 no necesito ayuda y puedo 'querer sin contradicción' la *universalizabilidad* de la máxima de la indiferencia, pero si *eventualmente* en un t2 necesito ayuda, ya no puedo quererla sin contradicción. El filósofo no afirma, como lo hace Hegel, que esta diferencia temporal invalida a la contradicción, sino que, sorprendentemente, dice que esa voluntad sería contradictoria. Es probable, por ello, que Schopenhauer no esté pensando estrictamente en una contradicción sino, en todo caso, en un problema de identidad moral personal.

En segundo lugar, es evidente que de acuerdo con esta interpretación, el criterio de 'no contradicción en el querer' no es un procedimiento exacto sino que depende de consideraciones empírico-subjetivas que varían de acuerdo a cuáles sean las circunstancias que rodean al sujeto que juzga la máxima en cuestión.

Ahora bien, he dicho que la interpretación de Schopenhauer es parcial porque reduce al imperativo moral a su versión más débil y no repara en el criterio de 'no poder pensar' que desde el punto de vista argumentativo es mucho más fuerte. Creo, sin embargo, que su crítica tiene matices interesantes que conviene revisar.

19. En líneas generales reproducimos la reconstrucción que hace J. Aul en "Aspekte des Universalisierungspostulats in Kants Ethik", incluido como trabajo en *Kants Ethik Heute*, editado por R. Bubner, K. Cramer y Reiner Wiehl, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983

El cuarto ejemplo kantiano, el del egoísta práctico, contiene ciertas ambigüedades que pueden dar lugar a distintas interpretaciones, una de las cuales, que denominaremos interpretación *prima facie*, es la de Schopenhauer²⁰.

De acuerdo con la interpretación *prima facie*, la máxima del ejemplo en cuestión sería la siguiente: 'Si me siento seguro de no necesitar ayuda en el futuro, me está permitido no ayudar a los demás'. La máxima universalizada sería: 'Todos aquellos que se sientan seguros de no necesitar ayuda en el futuro están autorizados a no ayudar a los demás'. Dicha formulación de la máxima y su respectiva ley tendrían, según Schopenhauer, las siguientes consecuencias *relativistas*: la máxima universalizada puede ser 'querida sin contradicción' por un sujeto que tiene fuertes razones para pensar en un futuro promisorio tanto material como espiritualmente, pero no puede ser querida sin contradicción por un sujeto que supone que necesitará ayuda en el futuro. De este modo la interpretación de Schopenhauer, como señala Hoerster²¹, "convierte al imperativo categórico en una especie de 'egoísmo de la regla' que llevaría a la absurda conclusión que precisamente no está obligado a ayudar a los demás quien se encuentre en la mejor situación para ello".

Ahora bien, ¿es correcta la interpretación de Schopenhauer? A fin de responder esta cuestión tomaremos en consideración el texto kantiano. Kant dice:

"una voluntad tal se contradiría a sí misma, pues podrían suceder algunos casos en que necesitase el amor y la compasión ajenos, y entonces, por la misma ley natural oriunda de su propia voluntad, veríase privado de toda esperanza de la ayuda que desea"²².

Como se desprende del texto, parece que Kant, como piensa Schopenhauer, hubiera introducido una premisa adicional: 'el agente supone que en un futuro podría ser la parte pasiva, y desea que en este caso hipotético los demás le presten la ayuda necesaria'. Pero del texto kantiano no se desprenden necesariamente las consecuencias relativis-

20. Véase aquí N. Hoerster, *Problemas de ética normativa*, Bs. As., Alfa, 1975, pp. 185-188.

21. N. Hoerster, *Problemas de ética normativa*, p. 187.

22. Kants *Werke*, Tomo IV, p. 423.

tas que Schopenhauer atribuye a esa premisa adicional; el grado de riqueza y fuerza espiritual del agente en cuestión, esto es, sus circunstancias subjetivas, no tienen necesariamente que ser los que deciden la supuesta contradicción en el querer. Y si bien Kant no dice lo contrario, puesto que su exposición del ejemplo es muy breve, creemos que existe al menos una razón fuerte para negar este carácter empírico y subjetivo de la premisa adicional: según Kant, los fundamentos de determinación empírico subjetivos no sirven para dar cumplimiento al imperativo categórico que es un mandato *a priori* y necesario de la razón²³.

El error de Schopenhauer consiste en haber equiparado el test de *no contradicción en el querer*, válido para máximas relativas a deberes imperfectos como, por ejemplo, el cultivo de los propios talentos o la ayuda mutua, con el test de *no contradicción en el pensar*, el cual explica la contradicción que se produce en las máximas que describen lesiones de deberes perfectos para con los demás, esto es, máximas en cuya descripción aparecen compromisos institucionales tales como el prometer, depositar, etc. Esta errada equiparación le permitió a Schopenhauer atacar a la doctrina kantiana del imperativo como un todo, basándose en los aspectos argumentativamente más débiles del criterio propuesto por Kant. Si bien el test de *no contradicción en el querer* que Kant formula en relación con máximas relativas a deberes imperfectos o deberes de virtud supone graves compromisos metafísicos con un 'egoísmo bien entendido', esto es, con los "fines esenciales de la humanidad" y no necesariamente con los intereses contingentes de cada uno de los agentes individuales, como supone Schopenhauer, pienso, sin embargo, que en su versión más fuerte, la de *no contradicción en el pensar*, el imperativo de Kant resulta aún hoy fecundo y defendible para explicar el tipo de contradicción que se produce al universalizar máximas inmorales relacionadas con deberes perfectos para con los demás, máximas que, si bien constituyen un sector limitado de acciones moralmente relevantes, tienen una importancia central en el ámbito de la reflexión ética. Para este tipo de máximas como la de la falsa promesa o el depósito, empero, Kant no utiliza el criterio de *no contradicción en el querer*, el cual constituye el centro de ataques de Schopenhauer, sino el criterio de *no contradicción en el pensar*, criterio que Schopenhauer simplemente ignora. Su crítica al imperativo es, por tanto, peligrosamente parcial, aunque histórica-

23. Kants *Werke*, Tomo V, espec. Teorema III, Observación

mente haya sido considerada en muchos casos como rotunda y definitiva.

b.2) Al interpretar el criterio kantiano de no contradicción en el querer como un mero principio de *reversibilidad*, Schopenhauer intentó convertir al imperativo categórico en una nueva versión de la Regla de oro que reconoce como juez a los deseos y necesidades subjetivas del agente. Y es esta versión del imperativo la que lo condujo a afirmar que la moralidad es, en Kant, un sistema de imperativos hipotéticos.

Pero el carácter hipotético implícito en la moral kantiana tiene, según Schopenhauer, consecuencias gravísimas que poco tienen que ver con las razones que Kant proporciona para no incluirlos dentro de la moral, a saber, su dependencia con un fin valorativamente neutro y su contingencia en la medida en que dependen de un fin o propósito anteriores.

La idea de Schopenhauer, en cambio, es que se trata, en realidad, de un imperativo hipotético asertórico cuyo fin real es siempre el egoísmo. Pero dado que, de acuerdo con su propia teoría ética, el egoísmo y el valor moral son términos mutuamente excluyentes, y que sin una acción tienen un fin egoísta no puede tener ningún valor moral, entonces parece que también según Schopenhauer la moral kantiana culmina en el inmoralismo. Ella queda finalmente reducida a un 'pacto moral estratégico' pues, según Schopenhauer, el egoísmo tiene la astucia de contraer compromisos morales. De este modo, el principio moral no sería diferente a un 'principio de asociación de Estados' pues ambos tendrían como finalidad única la de imponer restricciones a mi voluntad a fin de salvar el egoísmo como motivo moral fundamental.

2. La ética de Schopenhauer

En el tratado *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Schopenhauer da comienzo a la exposición de su propia doctrina moral mediante un examen escéptico sobre la naturaleza de la ética:

"Cuando se piensa en esos dos mil años y pico consumidos en esfuerzos inútiles para establecer la moral sobre cimientos seguros, a uno puede ocurrírsele muy bien que no hay ninguna moral natural independiente de toda institución humana: la moral sería entonces un mero artefacto, un medio inventado

para sujetar mejor al género humano, egoísta y malo".²⁴

Estas reflexiones escépticas, sin embargo, no llevan a Schopenhauer a negar la existencia de la moral, sino sólo a limitar las esperanzas tanto en relación con la *disposición moral* del hombre como con respecto a un supuesto *fundamento natural* de la ética.

Como ya he señalado, Schopenhauer niega el carácter prescriptivo de la ética e intenta demostrar que el concepto de deber ser y el de imperativo sólo tienen relación con la moral teológica, fuera de la cual pierden su sentido y significación. De este modo, y en primer lugar, Schopenhauer propone un método empírico descriptivo de análisis de acciones reales, como único camino para descubrir el *fundamento* de la ética. Este método empírico le permite demostrar que la *compasión* es el único móvil de acciones que posee valor moral. Esta concepción, sin embargo, es sólo un aspecto de su doctrina ética. El otro aspecto, que es el esencial, está ligado a sus convicciones metafísicas expuestas en su obra *Die Welt als Wille und Vorstellung*, según la cual el mundo es una exteriorización de la voluntad irracional e inconciente. Estos dos proyectos éticos de Schopenhauer tienen relación con dos concepciones distintas de la *voluntad*. El primero, que denominaré 'proyecto de ética descriptiva' se refiere a la 'voluntad psicológica' que para Schopenhauer es un fenómeno y como tal está sometido a la causalidad necesaria. El segundo, el de 'ética mística', en cambio, expone el concepto metafísico de la voluntad y construye al fenómeno de la moralidad como algo que debe trascender los límites del mundo como voluntad y hundir sus raíces en la contemplación de un mundo ideal platónico.

En relación con su proyecto de 'ética descriptiva' o psicología moral, dice Schopenhauer que toda acción tiene efecto por un motivo o móvil suficiente, y que sólo hay tres móviles fundamentales de las acciones humanas, a saber: a) el egoísmo b) la maldad y c) la compasión. Como criterio único de moralidad Schopenhauer formula la siguiente propuesta: 'sólo tendrán valor moral aquellas acciones en las cuales no esté presente ninguna motivación egoísta' o, dicho con otras palabras, 'sólo tienen valor moral las acciones cuya finalidad consiste en la producción del bien ajeno'. Por cierto que este criterio de moralidad lo conduce a descartar como absurda la existencia de 'deberes morales

24. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Tomo IV, p. 186

para con uno mismo'.

Ahora bien, luego de haber aclarado los móviles fundamentales de la acción humana, Schopenhauer deja de describir los motivos que los hombres tienen en sus acciones y pasa a prescribir los motivos que *deberían* tener y que de hecho tienen las acciones verdaderamente morales. La ética de la compasión es, de algún modo, la alternativa que Schopenhauer ofrece luego de haber negado insistentemente que la *razón* y la *conciencia* puedan ser instancias éticas legítimas. Con ello se aparta de una larga tradición filosófica, que va desde los griegos hasta el idealismo alemán, y reconoce a la razón como la verdadera fuente de la moral.

Ahora bien, ¿cuáles son las características de la compasión? En primer lugar, se trata de un comportamiento *inmediato*, de un *sentimiento* que surge directamente de la comprobación del sufrimiento ajeno. Schopenhauer lo explica en términos de un 'proceso de identificación con los otros' que supera a la sabiduría teórica, porque evita el camino indirecto de la razón y logra llegar a la virtud de un modo inmediato. Dice Schopenhauer:

"que una persona de una limosna sin más fin que aliviar la miseria sólo es posible en tanto reconozca que es él mismo quien se presenta bajo esa triste figura, es decir, que vuelva a reconocer su propio ser en el fenómeno ajeno"²⁵

Los argumentos que Schopenhauer construye a fin de confirmar que el verdadero móvil moral reside en la 'identificación con el otro' o en la compasión, son hipótesis *ad-hoc* fácilmente refutables. Esto ocurre, por ejemplo, con un *experimentum crucis* que menciona, un caso imaginario de un acto gravísimo de violación del derecho que tiene las siguientes características:²⁶ "Imaginemos a dos jóvenes, Cayo y Tito, locamente enamorados, pero cada cual de una muchacha diferente: y a cada uno se le interpone en el camino un rival preferido por las circunstancias exteriores. Ambos están decididos a quitar del mundo al suyo y además ambos están perfectamente al abrigo de todo descubrimiento y hasta de toda sospecha. Sin embargo, en el momento en que proceden a los preparativos del asesinato ambos, después de una lucha

25. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Tomo IV, p. 226

26. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Tomo IV, p. 231

interior, se detienen..." Al preguntar por los móviles que los puedan haber llevado a tomar esa actitud, Schopenhauer pone en boca de Cayo los argumentos tomados de distintas teorías éticas: Cayo podría decir que no asesinó a su rival porque 'toda vida humana es un medio para la realización de la ley' como piensa Fichte, o podría haber invocado al 'sentido moral' de Hutcheson, o la posible 'antipatía' que hubiera despertado en sus espectadores, o podría haber dicho, como Wolff, que dicho acto va en contra de su propia perfección. En boca de Tito, en cambio, Schopenhauer coloca un argumento único: lo detuvo la compasión y la misericordia y no tuvo corazón para resistir. Schopenhauer se pregunta cuál de los hombres es el mejor, cuál tiene el móvil más puro. Obviamente el filósofo se inclina por el hombre compasivo, pero no apoya su tesis con argumentos genuinos. Ahora bien, es evidente que frente al ejemplo de Schopenhauer la respuesta no tiene que ser única, es más, puede haber tantas respuestas como criterios morales se sustenten, y en todo caso este experimento crucial no sirve para comprobar que la compasión sea el *único móvil moral aceptable*. Lo que ocurre es que, para Schopenhauer, la compasión tiene otra explicación, que depende de sus doctrinas metafísicas referentes al 'mundo como voluntad' y que pasará a exponer brevemente.

El Capítulo XLVII del Libro IV de *Die Welt als Wille und Vorstellung* está dedicado al tema moral. Allí dice Schopenhauer:

"Las cuestiones que entiende la moral son incomparablemente más importantes que las de la física o cualquiera otras, pues afectan casi directamente a la cosa en sí, es decir, estudian aquel de sus fenómenos en que la cosa en sí, iluminada directamente por la inteligencia, manifiesta su esencia como voluntad".²⁷

A fin de comprender el significado del texto citado, es necesario recordar ciertas premisas básicas de la metafísica de Schopenhauer:

1. Para Schopenhauer, la voluntad es la cosa en sí, el contenido interior y la esencia del mundo, y el mundo visible, el fenómeno, no es más que el espejo de tal voluntad.
2. La voluntad es un impulso *inconsciente, ciego e irresistible*, carece de un objetivo final porque su esencia es justamente un querer sin fin.
3. La vida humana, como reflejo de esa voluntad, es dolor. El deseo es por naturaleza doloroso, la satisfacción es aparente pues el deseo

27. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Tomo II, 452

nace nuevamente bajo otra figura²⁸.

Es sabido que Schopenhauer es idealista y comparte con Berkeley la tesis *esse est percipi*. El mundo y sus objetos son sólo representaciones. Nada existe como objeto fuera de la representación. Los fenómenos o representaciones constituyen el ámbito en el cual operan el entendimiento y la razón.

La cosa en sí o la voluntad, en cambio, es absolutamente ajena al entendimiento y a la razón, en ella no hay lógica, cálculo ni orden, es libre y no está determinada por causas anteriores porque el principio de causalidad sólo es una forma del fenómeno. Dicha voluntad es, para Schopenhauer, el fenómeno primario, lo originario. El conocimiento, en cambio, es algo que se le añade, un instrumento al servicio de la manifestación de la voluntad.

Dado que esta voluntad es querer sin fin, y que ella se refleja en la voluntad humana, la vida del hombre es dolor incesante y no conoce la tranquilidad ni la felicidad. Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias de esta metafísica voluntarista en relación con la moral?

1. En primer lugar, es imposible que la voluntad quiera otra cosa que lo que siempre ha querido, el *querer* mismo es su objeto invariable. Es por ello que, según Schopenhauer, la filosofía moral tradicional ha cometido el error básico de suponer que los preceptos morales puedan modificar la conducta. Hablar en términos de *deber ser* es un sinsentido.

2. El impulso ciego e irresistible que la voluntad transfiere al mundo aparece en el hombre bajo la forma del egoísmo y la maldad. En el mundo fenoménico todo individuo es un ser totalmente diferente y separado de los otros. La verdadera virtud, en cambio, sólo se da en un mundo exterior homogéneo en el cual los otros no son un no-yo sino un 'yo otra vez'. De este modo, para Schopenhauer el fenómeno de la moralidad no pertenece al mundo de los fenómenos sino que es *trascendente y misterioso*.

3. En tercer lugar, es imposible responder a la pregunta sobre el origen del fenómeno de la moralidad. Tales respuestas son trascendentes. Las preguntas del *cómo* y *por qué* nacen del principio de razón y tienen sentido en relación con el mundo fenoménico causal.

28. Schopenhauer muestra una valoración del mundo y la naturaleza humana similar a la concepción estoica.

4. La esencia del fenómeno moral pertenece a lo que Schopenhauer denominó la 'verdadera consideración filosófica del mundo', esto es, de un conocimiento que conduce a la filosofía y da origen al arte, es la fuente del estado de ánimo que nos conduce a la salvación y la santidad.... Las afinidades que Schopenhauer encuentra entre la experiencia estética y moral, se explican por una actitud contemplativa, desinteresada y de captación intuitiva de la 'verdadera esencia del mundo' que ambas comparten. Curiosamente Schopenhauer recurre a la intuición para explicar el fundamento de lo que considera el verdadero fenómeno moral, y de este modo incurre en lo que él mismo denominó el 'error de Kant', a saber, el haber admitido una explicación intuicionista de la moral.

El arte, que para Schopenhauer es producto del genio, reproduce por medio de la contemplación lo permanente y esencial de todos los fenómenos del mundo. Esta explicación sobre el arte es la misma que finalmente elabora Schopenhauer en relación con el problema de las raíces últimas de la moral: Dado que todo querer surge a partir de necesidades, esto es, de un sufrimiento, y que la voluntad humana es un querer sin fin, sólo cuando en forma repentina el sujeto se libere de esa corriente infinita del querer se encontrará libre del dolor, en un estado similar al que Epicuro denominó 'bien supremo'. De este modo se producirá la elevación de la conciencia a un estadio exento de dolor y atemporal. La ética, la estética y la filosofía se convierten finalmente en un modo de contemplación del mundo, en una actitud de renuncia al mundo con fuertes reminiscencias estoicas.

3. *La influencia de Schopenhauer en la filosofía moral contemporánea: M. Schlick y L. Wittgenstein*

No intento realizar aquí una reconstrucción histórica de las influencias que pudo haber ejercido la ética de Schopenhauer. Mi objetivo es más modesto. Sólo me propongo señalar ciertas afinidades entre el proyecto ético de Schopenhauer y las ideas sobre moral de dos filósofos del Círculo de Viena: M. Schlick y L. Wittgenstein, con vistas a mostrar lo siguiente: mientras que M. Schlick recupera la 'ética descriptiva' de Schopenhauer, L. Wittgenstein rechaza dicho proyecto y retoma algunos conceptos de la 'ética mística' del filósofo. En ambos autores, sin embargo, existen ecos de un sistema filosófico cuya influencia se manifestó tardíamente pero que logró modificar en el ámbito cultural alemán el modo en que tradicionalmente había sido interpre-

tada la ética.

En el capítulo primero del libro *Fragen der Ethik*, publicado en Viena en el año 1930²⁹, M. Schlick se refiere a Schopenhauer en los siguientes términos:

"El problema moral fue formulado con la mayor claridad por Schopenhauer, cuyo sano sentido de la realidad lo llevó al camino correcto aunque no a la solución adecuada, y lo guardó de la formulación kantiana del problema y de la filosofía post-kantiana del valor"³⁰

Curiosamente también Schopenhauer reivindicó para sí mismo el 'sano sentido de realidad', puesto que, a su entender, en el mundo real y cognoscible nunca falta materia para consideraciones éticas, por tanto no es necesario recurrir en moral al uso de conceptos negativos y vacíos tales como 'absoluto', 'infinito', 'suprasensible'. Ahora bien, ¿en qué consiste ese sentido de realidad que tanto impresionó a Schlick? Todo parece indicar que Schlick está haciendo referencia a aquellos aspectos del pensamiento ético de Schopenhauer que coinciden con su propia postura, esto es: que el método de la ética es psicológico, que se trata de una ciencia empírica cuyo objeto consiste en investigar si realmente existen acciones en el mundo que tengan un auténtico valor moral. Ambos autores comparten, además, una convicción muy íntima: encuentran inadmisibles el orgullo de ciertos filósofos que consideran a los problemas de la ética como los más nobles y elevados, precisamente porque no se refieren a la realidad sino al puro 'deber ser'. Y es en este sentido en que tanto Schlick como Schopenhauer consideran a la moral kantiana como uno de los grandes errores del pensamiento ético occidental.

Todo lo que le queda a la ética, entonces, es buscar explicaciones psicológico-causales de las acciones. Schopenhauer emprende el camino de la ética empírica psicológica, mediante el análisis de los motivos básicos en la acción humana, pero su proyecto queda frustrado por no poder dar respuesta, en el mismo nivel empírico psicológico, del único móvil moral, esto es, del fenómeno de la compasión. Sin duda es

29. Publicado como artículo en *El positivismo lógico*, edit. por A. J. Ayer. México, F.C.E., 1965. pp. 251-267: "Qué pretende la ética?"

30. M. Schlick, "Qué pretende la ética", p. 267

ésta la 'solución no adecuada' de la que habla Schlick en el texto antes citado. Y no deja de sorprender que el filósofo siga considerando que se trata de un 'camino correcto' dado que, según creo, se asemeja más a un callejón sin salida.

L. Wittgenstein no comparte el proyecto de ética descriptiva de Schopenhauer y Schlick, y esto se pone de manifiesto en los pasajes que el filósofo dedica al concepto de *voluntad*.

En el *Tractatus*³¹ Wittgenstein distingue dos dimensiones de la voluntad: la *voluntad como fenómeno* y la *voluntad como soporte de atributos éticos*. De cada una de ellas dice lo siguiente:

"De la voluntad como soporte de lo ético no se puede hablar".
"Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología"³²

A la voluntad como fenómeno o voluntad psicológica se refiere Wittgenstein en el *Tractatus* cuando dice que 'el mundo es independiente de mi voluntad'³³. De la voluntad ética, en cambio, dice Wittgenstein que "si ella tuviera algún efecto sobre el mundo, sólo podría tenerlo sobre sus límites, no sobre los hechos; sólo puede tenerlo sobre lo que el lenguaje no figura pero que puede, en cambio, mostrarse en él"³⁴.

La posición de Wittgenstein en relación con la posibilidad de que la ética se constituya en una ciencia descriptiva se pone de manifiesto en relación con su teoría de la voluntad como fenómeno. Dado que la voluntad fenoménica pertenece al mundo, entonces no puede ser más que un hecho, aunque de naturaleza psicológica. Pero los hechos son *contingentes e independientes* entre sí, entonces, según Wittgenstein, es imposible relacionar los *actos voluntarios* (hechos) con *motivos* (otros hechos). Pues "aunque todo lo que deseáramos ocurriera, dice Wittgenstein, se trataría simplemente de una gracia del destino, porque no hay conexión lógica alguna entre la voluntad y el mundo"³⁵. En el

31. L. Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, en *Werkausgabe* Band I (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1984). En adelante *Tractatus*. Para el tema de la voluntad en Wittgenstein véase además. Eddy Zemach: "Wittgenstein's Philosophy of the mystical" en *Review of Metaphysics*. Vol XVIII, nº 1, 1964; P. Winch: 'Wittgenstein Treatment of the Will' en *Ethics and Action*, London, Routledge Keagan Paul, 1972.

32. L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.413

33. L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.373

34. L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.43

35. L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.374

Tractatus, los conceptos de *bueno* y *malo* en sentido moral aparecen en relación con un sujeto no empírico, con un sujeto que no pertenece al mundo sino que es un límite del mismo y no tienen sentido en relación con la voluntad empírico-psicológica. Sugestivamente, una de las tantas veces que Wittgenstein insiste sobre esta idea, remite a Schopenhauer para apoyar su tesis: "Cabría decir (con acento schopenhaueriano): El mundo de la representación no es ni bueno ni malo."³⁶

Conviene aclarar que, asociar a Wittgenstein con Schopenhauer es altamente problemático. En primer lugar, porque existe una fuerte polémica entre los comentadores de Wittgenstein con respecto a la posibilidad de aceptar que su 'filosofía mística' constituya una parte importante y realmente coherente con el resto del *Tractatus*. En segundo lugar, porque los comentaristas tampoco están de acuerdo respecto de una posible compatibilidad entre las dos tendencias opuestas del *Tractatus*, esto es, el realismo lógico que proviene de la tradición Russell-Frege y el misticismo ético estético heredado de Schopenhauer³⁷. No me ocuparé aquí de esa cuestión. No es mi intención proponer una interpretación mística del *Tractatus* sino sólo señalar algunos aspectos de la 'ética mística' de Schopenhauer que aparecen en la filosofía de Wittgenstein del período del *Tractatus*.

Ciertamente Schopenhauer y Wittgenstein tienen concepciones diferentes sobre el mundo, la voluntad, y la relación entre ambos. Schopenhauer sostiene, por una parte, que el mundo es producto de la representación, esto es, de una actividad del cerebro, y que depende exclusivamente de la actividad del sujeto cognoscente. Por otra parte, afirma que ese mundo como representación es un fenómeno derivado de la voluntad. La voluntad, la cosa en sí kantiana, se halla, según Schopenhauer, fuera de los límites del conocimiento y no está supeditada ni a la pluralidad que surge como principio de individuación por el espacio y el tiempo, ni a la causalidad que se aplica a los fenómenos. La voluntad pertenece a un mundo *homogéneo*, es el ser absolutamente cierto ante el cual carece de sentido toda pregunta teórico-cognoscitiva en torno al *por qué*.

36. L. Wittgenstein, *Tagebücher* (1914-1916), en *Werkausgabe*, Band 1; 2.8.16

37. Janik y Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974. Los autores intentan compatibilizar ambas tendencias del *Tractatus* con un análisis original y profundo del contexto sociocultural vienes. Dicho análisis les permitió reconciliar al Wittgenstein 'ético' y 'lógico'.

Para Wittgenstein, en cambio, el 'mundo es la totalidad de los hechos'. Todo lo que ocurre en el mundo es *casual* porque no hay conexión lógica entre los hechos del mundo. Además, el 'mundo es independiente de mi voluntad'. Entre el mundo y la voluntad no existe conexión lógica ni física, y esto es válido no sólo para la voluntad empírico-psicológica sino también para la voluntad como 'sujeto de atributos éticos', de la cual dice Wittgenstein que es *trascendental* y que sus actos voluntarios no alteran al mundo sino a los límites del mundo.

En segundo lugar, *prima facie*, ambos autores tampoco parecen compartir ideas con respecto a la relación entre el mundo y los valores. En efecto, una de las convicciones más profundas de Wittgenstein es que el mundo de los hechos y el mundo de los valores están definitivamente separados: "En el mundo todo es como es y todo ocurre como ocurre. No hay en él ningún valor, y si lo hubiera no tendría valor"³⁸. Por 'valor que tenga valor' Wittgenstein entiende un 'valor absoluto' y éste no puede ser un hecho casual.

Schopenhauer, en cambio, por considerar al mundo como una voluntad ciega e inconciente que al manifestarse en la realidad empírico-fenomenica se exterioriza fundamentalmente en la forma del egoísmo y la maldad, no comparte la visión valorativamente neutra del mundo de los hechos de Wittgenstein, sino que tiene una visión pesimista del mundo en la cual el sujeto se mueve por intereses individuales y egoístas. En este sentido, no son el bien y el mal quienes están fuera del mundo, sino sólo el *bien*.

Ahora bien, intentamos mostrar que a pesar de las diferencias que hemos marcado, ambos autores comparten una interpretación respecto al fenómeno moral: tanto para Wittgenstein como para Schopenhauer la ética es *trascendente*, no tiene relación con la acción moral propiamente dicha sino que se reduce a ser una *actitud* contemplativa y desinteresada, un *modo de interpretar al mundo*.

En Schopenhauer, esta concepción de la ética como 'modo de interpretar al mundo' aparece más como un extravío que como una intención original. Como ya hemos señalado, en *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Schopenhauer se jactaba de que su ética renunciaba a hacer 'consideraciones trascendentes' y que el objeto y límite de su investigación era el mundo real en el que vivimos, cuyo contenido es tan rico que no podría agotarlo jamás el espíritu humano. Sin embargo,

38. L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.4

los datos empíricos de los que partía Schopenhauer quedan despojados de su carácter empírico cuando se trata de describir al móvil moral fundamental y único, esto es, la compasión.

El punto de partida de la 'ética mística' de Schopenhauer lo constituye la certeza del mal físico y moral en el mundo entendido como manifestación de la voluntad ciega de vivir. La superación de dicho mal sólo se produce por medio de la 'negación de la voluntad'. Dado que, según Schopenhauer, todo querer proviene de 'necesidades' y 'privaciones' que en el individuo se expresan bajo la forma del egoísmo, el verdadero origen de la compasión se encuentra en la negación del querer, esto es, en la negación del mundo como voluntad. Los fenómenos ético, estético y filosófico consisten en una consideración desinteresada del mundo que tiene matices fuertemente intelectuales y reminiscencias estoicas. Se trata de adoptar una 'actitud simpática frente al mundo' por medio de la captación intelectual de la región del verdadero ser, las ideas, actitud que Schopenhauer denomina 'bien supremo' o 'reino de los dioses'. De este modo la ética deja de pertenecer a la vida del hombre común, el cual por medio de su acción persigue fines personales y egoístas, y pasa a ser propia del hombre grande, del *genio* que trasciende el mundo de la representación y alcanza a vislumbrar en la totalidad del ser que la separación entre su propio yo y los otros pertenece al mundo fenoménico, y que la compasión se alcanza fuera del mundo espacio temporal. Es por ello que Schopenhauer termina afirmando que toda buena acción es, en definitiva, una acción *misteriosa*, porque excede los límites de lo que puede ser explicado racionalmente.

Y dado que Schopenhauer equipara a la ética con un estado de tranquilidad estoica que en su filosofía aparece como la negación de la voluntad de vivir, el fundamento último de la moral tiene también componentes hedonistas: la virtud, al igual que la felicidad y el placer, consisten en un estado de renuncia a todo querer que en sí mismo es doloroso y no placentero. El balance de la dicha parece ser, en última instancia, el que impone las condiciones a la virtud.

El tema de la ética aparece en el *Tractatus* de Wittgenstein en relación con el tratamiento de la voluntad. Hemos dicho ya que, según Wittgenstein, de la voluntad como soporte de los atributos éticos no se puede hablar. Y es imposible hablar de esa voluntad porque el lenguaje simplemente expresa hechos y la voluntad ética no es un hecho. Dado que esa voluntad es portadora de lo bueno y lo malo, entonces, lo bueno y malo en sentido moral no existen en el mundo. La ética, entendida

como voluntad ética, es *inexpresable*. La ética es *trascendental*³⁹. Un par de líneas más abajo, Wittgenstein define a lo *místico* como "aquello que no puede expresarse con proposiciones, lo que se *muestra*"⁴⁰. La ética, en tanto inexpresable, forma parte de lo místico.

En la conferencia de ética que Wittgenstein pronunció en Cambridge en 1929-1930, aparecen nuevas ideas sobre la relación entre la ética y lo místico. Dice Wittgenstein:

"cuando trato de fijar mi atención en qué pienso por valor absoluto o ético, siempre se me aparece la idea de una experiencia particular.... que consiste en que 'me maravillo de la existencia del mundo' "⁴¹

Esta 'experiencia particular' que Wittgenstein señala como un 'modo personal' de entender el problema del valor moral aparece en el *Tractatus* como una definición de lo místico: "lo *místico* no es *cómo* es el mundo sino que el mundo sea, esto es, su existencia". El *cómo* del mundo es para Wittgenstein, al igual que para Schopenhauer, un tema que se expresa por medio de un lenguaje único, el científico.

Luego de haber ubicado a la ética en el ámbito de lo trascendental y místico, Wittgenstein continúa el *Tractatus* con el tratamiento de la relación entre la voluntad y el mundo. A su entender, "si el bien o mal querer alteran al mundo, alteran solamente sus límites y no los hechos, no aquello que puede ser expresado por medio del lenguaje". La buena o mala voluntad transforman el *sentido* del mundo "el mundo del feliz es un mundo distinto del mundo del infeliz"⁴².

No hay en el *Tractatus* ningún pasaje que explique la razón por la cual Wittgenstein abandona el problema del bien y mal moral e introduce abruptamente el tema de la *felicidad*. En los *Tagebücher*⁴³, en cambio, dice Wittgenstein que 'la vida feliz es buena y la infeliz es mala'. Ahora bien, 'para vivir feliz tengo que estar de acuerdo con el mundo', pero dado que según Wittgenstein es imposible orientar los aconteci-

39. L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.421

40. L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.522

41. L. Wittgenstein, "Lecture on Ethics", edit. por I. Berlin, G. Ryle y S. Hampshire en *Philosophical Review*, LXXIV, nº 1, 1965

42. L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.43

43. L. Wittgenstein, *Tagebücher*, 6.422

mientos del mundo de acuerdo con mi voluntad, entonces simplemente renunciando a influir sobre ellos podré independizarme y ser feliz.

En este punto, y a pesar de las diferencias de ambos autores en relación con su concepción del mundo y la voluntad, Schopenhauer y Wittgenstein comparten las tesis finales con respecto al fenómeno ético: Según Wittgenstein, siempre hay que contar con la posibilidad de desear y que el deseo no sea satisfecho, esto es, con ser desgraciado. Es por ello que el no desear parece ser lo único bueno⁴⁴. Si no puedo cambiar el mundo', si no puedo resguardarme de la miseria del mundo ¿como puedo ser feliz?: Por la vía del conocimiento. En efecto, tanto Wittgenstein como Schopenhauer desplazan a la ética de su ámbito propio, el de la acción humana, y la entienden como un 'modo peculiar de observar al mundo'. Ambos autores, además, se sienten inclinados a identificar lo ético con lo estético. Esto se pone de manifiesto en los *Tagebücher* de Wittgenstein (21.10.16): "el milagro estético es la existencia del mundo. Lo hermoso es la finalidad del arte y lo hermoso es precisamente lo que hace feliz. Ética y estética son lo mismo"⁴⁵.

Para concluir el trabajo quiero agregar lo siguiente: El doble impacto que la ética de Schopenhauer ejerció en dos prominentes representantes del Círculo de Viena, M. Schlick y L. Wittgenstein, condujo a resultados similares. En el caso de Schlick, su admiración por el proyecto de 'ética descriptiva' de Schopenhauer es compatible con el proceso de desvalorización de la racionalidad práctica iniciado por algunos de los representantes del positivismo vienés, quienes consideran que dado que las proposiciones éticas carecen de sentido, lo único que le queda a la ética es describir acciones y renunciar a hablar en términos de deber ser. El lenguaje prescriptivo carece de sentido y el lenguaje valorativo sólo lo posee en la medida en que surja a partir de una descripción de acciones reales.

En el caso del Wittgenstein del *Tractatus*, en cambio, lo ético no es expresable en proposiciones con significado pero no por ello carece de sentido, pues su esencia consiste justamente en otorgar un sentido al mundo. En Wittgenstein, ese criterio de demarcación que comparte con los positivistas entre aquello de lo que se puede hablar y aquello sobre lo cual debemos guardar silencio, no implica una desva-

44. L. Wittgenstein, *Tagebücher*, 8.7.16

45. L. Wittgenstein, *Tagebücher*, 13.8.16

lorización de lo inefable y místico, como ocurre en general en el positivismo.

Sin embargo, las consecuencias a largo plazo para la ética de planteos semejantes, y la reducción del lenguaje prescriptivo a algo que no puede ser 'expresado significativamente', sea porque es algo carente de sentido o, por el contrario, porque otorga al mundo su verdadero sentido, han sido realmente perjudiciales en tanto desplazaron al fenómeno moral de su ámbito propio, el de la acción humana y la normatividad, y terminaron proponiendo sustitutos del mismo. En el caso del Wittgenstein, la contemplación desinteresada del lógico, del artista y del hombre bueno; en el caso de Schlick, una psicología moral descriptiva. Ambos proyectos tienen raíces en la filosofía de Schopenhauer.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
Universidad Nacional de la Plata

REFERENCIAS

- I. Kants *Werke*. Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1902 begonnenen Ausgabe von Kants Gesammelten Schriften.
Grundlegung: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Band VI
KpV *Kritik der praktischen Vernunft*. Band V
MdS *Metaphysik der Sitten* Band VI
A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. Wiesbaden Brockhaus, 1972

ABSTRACT

The aim of this paper is, in the first place, to state and revise Schopenhauer's critic to the kantian cognitive morals and to present the basic thesis of what I name Schopenhauer's double ethics project, that is to say: his 'descriptive ethics' and his 'mystical ethics'. In the second place, I propose to point out certain similarities between Schopenhauer's ethics and the ideas about morals of two philosophers from the Vienna Circle; M. Schlick and L. Wittgenstein, with the purpose of showing that there are, in those authors, signs of a philosophical system that had a late influence but that managed to modify within the German cultural medium the way in which ethics has been traditionally interpreted.

ALFRED SCHÜTZ: UNA INTERPRETACIÓN DE SU TEORÍA DE LA CIENCIA

María Cristina Di Gregori

§ 1. Este trabajo se propone analizar los términos que Schütz emplea para mostrar la relación entre el llamado "mundo de la vida" y la producción científica, y también examinar en qué sentido se podría decir que hay en Schütz una teoría general de la ciencia.

Es posible que algunos fenomenólogos y no fenomenólogos consideren ilegítimo este modo de plantear el tema. En efecto, tanto en el ámbito de la corriente fenomenológica como fuera de ella, la vinculación de los resultados fenomenológicos con las llamadas ciencias empíricas aparece, en general, como un punto crítico. En el caso de Schütz esto adquiere especial relevancia ya que él fue el primero en proponer una fundamentación de orientación fenomenológica para las ciencias sociales empíricas. Si bien su posición respecto del estatus epistemológico del conocimiento científico no está libre de ambigüedades, y ha sido objeto de críticas, creo que es posible evaluarla desde un punto de vista diferente al que proponen algunos de sus críticos u oponentes.

En términos generales puede decirse que, por ejemplo, los cánones interpretativos del empirismo lógico - que privilegia la observación sensorial y los procesos algorítmicos para la justificación del conocimiento - han vinculado los aportes de la fenomenología a las ciencias (y en particular a las ciencias sociales) al denominado contexto de descubrimiento. Con ello se ha querido significar que carece de relevancia para el ámbito propio de la ciencia, esto es, el contexto de justificación¹. Esta crítica a la fenomenología sería similar a la que realizaron epistemólogos como Nagel a la Sociología Comprensiva de Max Weber².

Dallmayr³ advierte que fenomenólogos de la talla de Natanson, por ejemplo, han aceptado la posición que atribuyeron a sus

1. Cfr. Rudner, *Philosophy of Science*. Englewood Cliff, Prentice Hall, 1966

2. Nagel, *La estructura de la ciencia*, Bs.As., Paidós, 1981, cap. XII, punto 4.

3. Dallmayr, "Lessons from Merleau-Ponty" en *Phenomenology and the social sciences. A dialogue*, ed. J. Bien, La Haya, M. Nijhoff, 1978.

investigaciones los empiristas lógicos -en especial los pertenecientes a la corriente norteamericana como el citado Nagel y también Hempel. Natanson⁴ afirma que "la fenomenología no puede presentar sus métodos o sus resultados en términos empíricamente verificables porque no acepta que el empirismo sea una adecuada filosofía del mundo de la experiencia". Hasta aquí la posición de Natanson me parece aceptable, pero de ello deriva la consecuencia de que los análisis fenomenológicos probarían cuestiones relativas al origen del mundo y la realidad social, las cuales no forman parte de una disciplina científica, ni son útiles para la evaluación de sus propios procedimientos. La fenomenología y las ciencias empíricas pertenecerían pues a niveles de conocimiento cualitativamente distintos⁵. A mi modo de ver, la interpretación de Natanson da por supuesta una concepción de ciencia bien determinada, en la cual, la división de contexto de descubrimiento y de justificación cobra real sentido y que es este *a priori* el que permite evaluar la legitimidad de los títulos que posee la fenomenología para pronunciarse sobre los reclamos epistémicos de la ciencia.

§2. Si hay algo que Schütz ha reiterado a lo largo de sus escritos es que el conocimiento científico de lo social debe fundarse en la realidad tal como es experimentada por los hombres en el ámbito de la vida cotidiana. El análisis de este mundo es condición inicial para que el científico social alcance su objeto: la construcción de modelos del mundo social.

La idea del "mundo de la vida" aparece en nuestro autor vinculada al concepto de *Lebenswelt* husserliano. Al analizar la contribución de Husserl a las ciencias sociales dice Schütz que ella "no reside en su infructuoso intento de resolver el problema de la constitución de la intersubjetividad trascendental dentro de la esfera egológicamente reducida, ni en su noción - no aclarada - de empatía como fundamento de la comprensión, ni por último en su interpretación de las comunidades y sociedades como subjetividades de un orden superior cuya naturaleza puede ser eidéticamente descripta. Reside en cambio en la riqueza de sus análisis acerca del *Lebenswelt*"⁶. Nos detendremos pues

4. En: J. Bien, ed., 1978.

5. Cfr. Natanson "The problem of anonymity in the thought of Alfred Schütz" en: Bien, ed., 1978.

6. Schütz, Alfred: "Importancia de Husserl para las ciencias sociales", en *El problema de la realidad social*, Bs.As., Amorrortu, 1974, p. 150. En adelante PRS.

brevemente a considerar ciertos aspectos de esos análisis.

Husserl considera que una vez aclarada la naturaleza de la experiencia - según la cual los datos puros de la sensación no son lo dado originariamente a la conciencia intencional⁷ y los "objetos" dados no se presentan, además, como objetos aislados, individuales, sino que siempre se destacan sobre un fondo o contexto - se impone un retroceso al "mundo de la vida" o "mundo vital"⁸. "Si queremos pues retornar a una experiencia en el sentido último y originario que buscamos, sólo se podrá hablar de la experiencia originaria del mundo (*Lebenswelt*) que todavía no sabe nada de estas idealizaciones (se refiere aquí a las idealizaciones de la ciencia exacta). Y este retorno... no es un retorno que acepte simplemente el mundo de la experiencia tal como nos es dado, sino que persigue hasta su origen la historicidad que ya se halla sedimentada en él"⁹. El concepto de "mundo de la vida" como lo preteórico es desarrollado por Husserl extensamente en su *Krisis*¹⁰ en relación a la "concepción galileana de la ciencia" y se complementa con lo expuesto anteriormente por el filósofo, en su artículo "Sobre el origen de la geometría"¹¹. En relación a estos desarrollos enfatizaremos dos puntos: por un lado, que Husserl afirma que el conocimiento geométrico constituyó para Galileo una auténtica tradición; en realidad, afirma, nuestra existencia humana en general se mueve en un sin fin de tradiciones; la totalidad del mundo, en cualquiera de sus formas existe a través de la tradición. Esta conforma el llamado conocimiento heredado o implícito que, según Husserl, no podemos hacer explícito dado el carácter de "inexpugnable" evidencia con que se nos presenta (esta

7. Hintikka, J., en su artículo "Las intenciones de la intencionalidad" en Hintikka, MacIntyre, Winch y otros, *Ensayos sobre explicación y comprensión*, Madrid, Alianza Universidad, 1980, pág. 9-40, expone una interesante idea según la cual la intencionalidad de la percepción implica su conceptualidad. Al re-interpretar la noción de intencionalidad en Husserl afirma: "Así es como la percepción puede acusar una cierta dependencia cultural", art. citado, p. 22.

8. Mario A. Presas, en su artículo "Ortega, el abandono de la fenomenología", *Escritos de Filosofía*, Bs.As., 1985, n° 15-16, señala el paralelismo entre estas afirmaciones de Husserl y el programa enunciado ya por Ortega en 1925.

9. Husserl, *Experiencia y Juicio*, México, UNAM, 1980, §. 10.

10. Husserl, *The crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (J.S.A., Northwestern University Press). Trad. David Carr, 1970, §. 9 y 34.

11. Husserl, "El origen de la geometría" publicado en *Phenomenology and Sociology*, Penguin Modern Sociology readings, ed. Thomas Luckmann, Tennessee, Kingsport Press, 1978, pp. 42-70. Cfr. Aron Gurwitsch "Galilean Physics in the Light of Husserl's Phenomenology" en: T. Luckmann, ed., 1978

última afirmación no parece coherente a la luz de sus propias investigaciones relativas a la elucidación de los presupuestos, pero por ahora dejamos de lado este problema). Por otro lado, afirma Husserl, Galileo se habría "convencido" de que la posibilidad de crear objetos ideales mediante la idealización matemática del mundo corporal era aplicable al ámbito de la naturaleza toda. Las ideas matemáticas y geométricas habrían hecho surgir, pues, en Galileo la idea de una naturaleza *determinable constructivamente* en todas sus partes de modo similar. La consecuencia negativa de esta transposición salta a la vista. La idea de un mundo matematizable reemplaza al único mundo real: nuestro "mundo de la vida cotidiana". La ciencia galileana tomó por verdadero lo que sólo es un método, relegando al olvido el mundo vital que no debe ser visto como un mero fenómeno relativo, sino como el transfondo pre-teorético y constante de todo fenómeno.

En resumen, creo que puede decirse que la concepción galileana, según Husserl, es simplemente un *modo de ver el mundo*, deudora por un lado de una tradición cognoscitiva al modo geométrico - que funciona como supuestos básicos o conocimientos implícitos en Galileo - y, por otra parte, que es una concepción instaurada en un momento *histórico* determinado y prolongada en su desarrollo por científicos posteriores.

§ 3. En coincidencia con Husserl, Schütz también propone un regreso al mundo de la experiencia vital entendido como mundo pre-teorético. Pero aquí, la necesidad de este regreso es planteada desde la problemática de las ciencias sociales. "Las ciencias que aspiran a interpretar y explicar la acción y el pensamiento humanos deben comenzar con una descripción de las estructuras fundamentales de lo pre-científico, la realidad que parece evidente para los hombres que permanecen en actitud natural"¹². Schütz lleva a cabo sus análisis del "mundo de la vida" dentro de una clase particular de *epojé*, que él mismo denomina "la *epojé* de la *epojé*" de la actitud natural. El hombre en la "actitud natural", dice el filósofo, ejerce un tipo particular de *epojé* que consiste en suspender toda duda acerca de la existencia del mundo. La *epojé* schütziana, sin estar dirigida a alcanzar los límites de la reducción trascendental husserliana pretende, simplemente, poner en

12. Schütz y Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Bs.As., Amorrortu, 1973, cap. I.

suspensio lo acriticamente aceptado por el hombre ingenuo para alcanzar la esencia misma de la experiencia cotidiana¹³.

En los análisis efectuados por Schütz hay que tener en cuenta en primer lugar una idea básica que sostuvo desde 1932¹⁴ según la cual el análisis de todos los fenómenos sociales concretos debería remontarse a los modos de conducta individual. Este punto de partida lo toma básicamente de Simmel y Weber - completando su análisis con el concepto, de origen husserliano, de vivencia significativa en la corriente de la conciencia - señalando que es el actor individual el que confiere significado a sus experiencias, aunque a nivel del mundo social el sentido es producido por los individuos en su *interacción social*. A nivel social los individuos se encuentran con un mundo que ya ha sido interpretado por sus antecesores y que, por lo tanto está cargado de significación desde antes de que nacieran. Esta afirmación según la cual es la acción social significativa la que "construye" la realidad social - en base como hemos dicho a la interacción y al conocimiento heredado - es la que lleva a Thomason a encuadrar a Schütz en términos de "constructivista social"¹⁵.

Una segunda cuestión fundamental que es necesario explicitar en relación a la descripción del "mundo de la vida" en Schütz es la relativa a la posibilidad del conocimiento del otro o problema de la intersubjetividad. Schütz critica la solución ofrecida a este problema por Husserl¹⁶ y propone que el conocimiento del otro es posible en el denominado *presente inmediato*, en simultaneidad espacio-temporal con el otro. Esta situación, denominada relación cara a cara, funda la posibilidad de un mundo objetivo o mundo común a todos. Si la idea de lo social remite a su correlativa de "ámbito común" o "ambiente comprensivo" - tal cual lo advirtieran Husserl y Ortega¹⁷ - es sólo la experiencia de la existencia del otro lo que funda originariamente la posibilidad de aquel ambiente común. A partir de esta relación vital

13. Para analizar las discrepancias Schütz-Husserl en torno a los problemas de la intersubjetividad trascendental, ver Schütz, "The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl" en *Collected Papers III, Studies in phenomenological philosophy*, pp. 51 a 84.

14. Schütz, *Fenomenología del mundo social*, Bs.As., Paidós, 1972, cap. I.

15. Thomason, B. *Making sense of reification. Alfred Schütz and constructionist theory*. MacMillan Press, 1982, Cap. I.

16. Ver nota 13.

17. Cfr. PRS, p. 146.

cada uno de nosotros tiene la posibilidad de vivenciar el "mundo de la vida" *no como un mundo privado sino como un mundo común a todos nosotros*, esto es, como mundo intersubjetivo. En la situación cara a cara "ante todo, yo te adscribo un ambiente correspondiente al mío... Por consiguiente, ...contigo puedo señalar algo que se encuentra en nuestro ambiente común pronunciando las palabras 'esta mesa está aquí' y por medio de la identificación de las vivencias en el objeto ambiental *puedo suponer la adecuación de mi esquema interpretativo con tu esquema interpretativo*"¹⁸.

Con la afirmación anterior Schütz introduce, a mi modo de ver, en su propio análisis, una perspectiva hermenéutica desde la cual, toda pretensión de conocimiento científico de lo social deberá referir a la historicidad de los individuos que al interactuar con el otro "construyen" un marco interpretativo común. No existen desde este punto de partida hechos sociales abarcables únicamente desde la perspectiva de la observación sensorial.

No vamos a detallar cuáles son las características de este "mundo de la vida" o evidencias, como Schütz las llama: pero, resumiendo, puede decirse que: es un mundo que los individuos reciben pre-interpretado y pre-seleccionado por sus antecesores, es un mundo tomado por "real", es un mundo práctico en el sentido de que las acciones de los individuos están guiadas por intereses pragmáticos. Y finalmente el conocimiento que cada individuo tiene en este ámbito se origina *escasamente* en su experiencia personal, el conocimiento es ante todo *socialmente derivado* y transmitido a los demás en un largo proceso de educación - padres, escuela, amigos, etc -. Por último, y teniendo en cuenta el carácter intersubjetivo del mundo, el conocimiento del ámbito de la actitud natural es *socialmente aprobado*.

Ahora bien, al plantearse cómo accedemos al conocimiento del "mundo de la vida", Schütz señala que el mismo sólo es posible desde la *comprensión*. El comprender no es un proceso intuitivo ni introspectivo - como suponen Nagel y Hempel -. Comprender significa interpretar, sobre la base de nuestra pertenencia a un mundo común, tanto las "cosas" naturales como las sociales. Comprender el mundo es hacerlo inteligible para mí mismo, y este hacer inteligible no surge exclusivamente de mí como sujeto que percibe, actúa o siente. La comprensión resulta de *procesos de aprendizaje o aculturación*. El *verstehen*, no es

18. Schütz, 1972, pp. 199

en modo alguno un asunto privado del actor ni del observador, tampoco es fruto de arbitrariedades. El "marco interpretativo común" que funda nuestro mundo como mundo objetivo provee las bases para la comprensión humana. Dice Schütz: "... este orientarse mediante la comprensión tiene lugar, desde el comienzo, en cooperación con otros seres humanos: este mundo tiene sentido no sólo para mí, sino también para usted y para todos. Mi experiencia del mundo se justifica y corrige mediante la experiencia de otros con quienes me interrelacionan conocimientos comunes, tareas comunes y sufrimientos comunes. El mundo es interpretado como el posible campo de acción de todos nosotros: este es el primero y más primitivo principio de organización del conocimiento del mundo exterior en general. Con posterioridad discrimino entre cosas naturales... y... cosas sociales"¹⁹.

El pasaje anteriormente citado me parece especialmente relevante respecto del problema de la comprensión, ya que en él se manifiesta el alcance de la comprensión o interpretación de las llamadas "cosas" del mundo natural. Si bien Schütz no ha desarrollado demasiado este aspecto creo que se puede decir que si las cosas sociales son interpretadas como productos de la actividad humana (la mía y la de otros o la de otros), para interpretar las cosas del mundo natural no me baso en "evidencias empíricas" a secas sino que recurro a experiencias anteriores propias y de otros dentro del mundo natural, que se convierte así nuevamente en un mundo que todos aceptamos de común acuerdo.

Finalmente, la comprensión así entendida, no es como en Weber un método utilizado por el científico social sino que es la forma que todos tenemos de experimentar el "mundo de la vida".

§ 4. En su artículo "Sobre las realidades múltiples"²⁰ Schütz caracteriza el ámbito de la teoría científica en general. Mencionaremos los aspectos sobresalientes de su caracterización.

En primer lugar, luego de adscribir la realidad preeminente al "mundo de la vida cotidiana", ubica el ámbito de la teorización científica entre los otros ámbitos finitos de sentido - aunque diferenciándolo, por supuesto de ellos - a saber, el ámbito de la fantasía, de los sueños,

19. Schütz: "El mundo social y la teoría de la acción social" en *Estudios sobre teoría social*, Bs.As. Amorrortu, p. 22.

20. Schütz, "Sobre las realidades múltiples" en *PRS* p. 197.

de la contemplación religiosa, etc. Con ello, curiosamente destituye, por así decirlo, al conocimiento científico de su lugar de privilegio - al menos en las consideraciones tradicionales del mismo. El conocimiento científico, se transforma en un modo más, entre otros, de referirse a la realidad preeminente.

Al entrar en el ámbito de la teorización científica el científico abandona, por otro lado, el mundo de la actitud natural y con él su marco interpretativo o sistema de relevancia y lo reemplaza por un nuevo marco interpretativo. "Al decidirse a llevar a cabo un plan de labor científico regido por la búsqueda desinteresada de la verdad de acuerdo con reglas preestablecidas... el hombre de ciencia penetra en un campo de conocimiento pre-organizado, que recibe el nombre de *corpus* de su ciencia. Tiene que aceptar lo que otros hombres de ciencia consideran un conocimiento establecido o explicar por qué no lo hace. Únicamente dentro de este marco puede elegir su problema científico particular y adoptar decisiones científicas"²¹. El científico no sólo selecciona desde su marco de referencia el problema sobre el que va a trabajar, sino que éste último le impone límites dentro de los cuales el investigador debe proceder.

Schütz no niega además, que el conocimiento científico se desarrolla dentro de una tradición, de un conocimiento que es también de origen social, que se basa en la cooperación con otros especialistas, que exige mutua confirmación y crítica, que sólo puede ser comunicada mediante interacción social.

Una primera conclusión que creo que podemos esbozar es que no hay desde el punto de vista de la ciencia - como no lo había en el ámbito de la actitud natural - un acceso a hechos independientes, el marco interpretativo (o teoría científica vigente) aprobado por la comunidad científica determina el "ver como" del científico. El relativismo conceptual, que a mi modo de ver, ya se revela como esencial al ámbito de la experiencia cotidiana, se mantiene en el ámbito del conocer científico - aunque desde un marco interpretativo distinto.

En carta dirigida a Kaufmann en septiembre de 1945²², Schütz

21. Schütz, "El sentido común y la interpretación científica de la acción humana" en PRS p. 63

22. Carta dirigida a Kaufmann el 25 de septiembre de 1945 y transcripta por I.K. Helling en su "A. Schütz and Kaufmann: Sociology between Science and Interpretation" en *Alfred Schütz: appraisals and developments*. La Haya, M. Nijhoff, 1984, ed. por Kurt Wolff.

hace manifestaciones, que creo avalan mi interpretación al referirse a la posibilidad de distinguir entre el ámbito de la actitud natural y el conocimiento científico, señala que si la selección e interpretación de significados fueran idénticos en ambos niveles no habría manera de distinguir, ni se justificaría la distinción entre el mundo de la vida cotidiana o mundo del trabajo y el mundo de la ciencia. Afirma creer, que en realidad las diferentes interpretaciones de significado son cruciales para su diferenciación; ellas determinan, fundamentalmente, la incommensurabilidad de ambas en relación a sus estilos y resultados.

Ahora bien, creo que podemos contestar ya a lo planteado por nosotros en el §1. Allí nos propusimos analizar en qué sentido puede interpretarse la relación que Schütz establece entre ciencia y "mundo de la vida". Desde el punto de vista interpretativo que hemos propuesto no parece haber modo de establecerla; la realidad no "aparece" en el contexto de la ciencia tal como parece concebirla Schütz.

Schütz toma un ejemplo de las ciencias sociales que ilustra esta situación. Manifiesta que, en toda rama de las ciencias sociales desarrolladas teóricamente, existe una hipótesis fundamental que al ser implementada define los campos de investigación, al mismo tiempo que ofrece el principio regulador para construir el sistema de tipos ideales; ejemplos de estas hipótesis son para Schütz el principio utilitarista en la economía clásica y el principio de la marginalidad en la economía moderna y agrega: "El sentido de este postulado es el siguiente: construid vuestros tipos ideales como si todos los actores orientaran sus planes de vida... hacia el fin principal de lograr la mayor utilidad con el mínimo de costo; la actividad humana así orientada es el objeto de estudio de vuestra ciencia"²³. Si bien Schütz considera que el conocimiento científico no resulta de un acto arbitrario, admite no saber exactamente qué es la realidad, y concluye "en esta desagradable situación me consuela únicamente compartir mi ignorancia con los más grandes filósofos de todos los tiempos"²⁴.

La segunda pregunta que planteé en §1 era determinar en qué sentido puede decirse que Schütz propone una teoría de la ciencia. Creo que aquí radica la más notable novedad aportada por Schütz - tal vez no ya tan novedosa para la epistemología actual, pero sí para su época

23. Schütz, "El problema de la racionalidad en el mundo social" en *Estudios sobre teoría social*, Bs.As., Amorrortu, p. 90

24. Cp. Schütz, *op. cit.*,

y aún hoy, para el ámbito de la comunidad fenomenológica.

En su crítica a Nagel, Schütz señala que "... el postulado que describe y explica la conducta humana en términos de observaciones sensoriales controlables no llega a describir ni explicar el proceso mediante el cual el investigador B controla y verifica los descubrimientos obtenidos con su observación por el investigador A y las conclusiones que éste ha extraído. Para hacerlo, B deber saber qué ha observado A, cuál es el objetivo de su investigación, por qué consideró que el hecho observado era digno de serlo... Pero cualquiera que sea esa explicación, es seguro que tal comprensión intersubjetiva entre el investigador B y el investigador A no se produce por las observaciones de B, ni por la conducta manifiesta de A, ni por una introspección llevada a cabo por B, ni por la identificación de B por A"²⁵.

Aron Gurwitsch en carta a Schütz del 3-5-53, comentando el pasaje que acabamos de transcribir, le señala a Schütz que ha hecho un gran descubrimiento: ha reconocido en términos de acción social el proceso tradicionalmente reconocido como de "verificación" científico. Schütz no contesta la carta y la observación de su amigo pareciera haberle pasado desapercibida.

En mi opinión, la misma es particularmente atinada y coherente con la lectura que he propuesto de la obra de Schütz. La acción social supone la interacción humana en términos de marcos interpretativos comunes, que además son relativos a una época y está definida en términos de los fines y propósitos de los que actúan.

La interacción, los fines y propósitos del científico, la deliberación, en definitiva todas las características propuestas para la acción humana estarán presentes a la hora de decidir entre por ejemplo, dos teorías alternativas rivales. La interacción funda - como en el caso del ámbito del sentido común - la objetividad del conocimiento científico. Ciencia sería desde este punto de vista lo que *hacen* los científicos; sólo una descripción histórica de las condiciones concretas bajo las cuales se ha hecho ciencia podría revelarnos los fines, motivos, valores y criterios empleados por los científicos en sus instancias de decisión. Schütz no lo hace; no obstante da elementos para una teoría general de la ciencia que ya nada tiene que ver con la sostenida por sus propios rivales y que anticipa posteriores desarrollos de la epistemología, vinculados primariamente a las ciencias naturales. Me refiero concretamente a que su

25. Schütz, "Formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales" en PRS p. 75.

posición planteada desde una perspectiva fenomenológica, llega a resultados que es posible compatibilizar con el historicismo y el relativismo gnoseológico expuesto fundamentalmente en la epistemología de Kuhn.

No intento sugerir que las conclusiones a las que he llegado aquí hayan sido explícitamente sostenidas por Schütz, es más, creo que en gran medida no las hubiera deseado; pero, según mi opinión, son la consecuencia natural de las tesis que he destacado.

El mensaje epistemológico de Schütz es relativista - en tanto sugiere que los sistemas de creencias no pueden evaluarse por su proximidad a la realidad. También es historicista - dado que si bien no niega la posibilidad de elegir entre teorías rivales, reduce tal posibilidad a elecciones prácticas entre sistemas de creencias. La conjunción de ambas características convierte al quehacer científico en objeto de una sociología del conocimiento más que en objeto de una reflexión metodológica sobre el mismo.

*Universidad Nacional de La Plata
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

ABSTRACT

The relationship between the "Lebenswelt" and the scientific production - as stated by Alfred Schütz - is first examined. An interpretation of Schütz's theory of science is based on this examination. Albeit what has been said by some of his critics, it is here shown that Schütz's theory is not far away from epistemological conceptions developed much later, specially to some basic aspects of Kuhn's epistemology.

NOTAS

LOS ARGUMENTOS ESCÉPTICOS CARTESIANOS.

Laura Benítez

Esta presentación recoge básicamente la discusión de Barry Loewer en su artículo "Descartes Skeptical and Antiskeptical Arguments" que en mi opinión ilumina los diversos niveles del escepticismo cartesiano. El análisis de Loewer enriquece nuestro conocimiento del escepticismo cartesiano al mostrar con claridad las diferencias entre los argumentos escépticos y me resultó particularmente útil para afinar mi propia versión de la cuestión.

Como sabemos, el postulado cartesiano de que sólo lo que se percibe clara y distintamente es verdadero se mantiene a lo largo de las *Reglas para la dirección del espíritu* y se pone en crisis en las *Meditaciones*, en vista de que la percepción clara y distinta, que desde luego es siempre en Descartes percepción del espíritu, no garantiza en sí misma su indubitabilidad.

"En este primer conocimiento no hay nada sino una clara y distinta percepción de lo que conozco, la cual no sería suficiente para asegurarme que es verdadero si pudiera suceder que una cosa que conciba clara y distintamente fuera falsa. Y por tanto me parece que ya puedo establecer como regla general que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas. De todos modos antes he recibido y admitido muchas cosas como muy ciertas y manifiestas las cuales, sin embargo, reconocí posteriormente ser dudosas e inciertas. ¿Cuáles eran pues esas cosas? Eran la tierra, el cielo, los astros y todas las otras cosas que percibo por medio de mis sentidos"*1.

El criterio de claridad y distinción se muestra así como condi-

*Todas las citas de *Les Méditations* y de *Le Discours de la Méthode* pertenecen a la edición de *Oeuvres de Descartes* de Adam & Tannery, Léopold Cerf, Paris, 1913. Las traducciones son mías.

1. *Med AT. IX*, 27.

crítica

Vol. XX / No. 60 / México, diciembre 1988

SUMARIO

Artículos

NEWTON C. A. DA COSTA Y STEVEN FRENCH, Belief and Contradiction

SERGIO MARTÍNEZ, Mediciones ideales en la mecánica cuántica

OSVALDO GUARIGLIA, El principio de universalización y la razón práctica (1a. parte)

B. H. SLATER, Excluding the Middle

Notas bibliográficas

EDUARDO BUSTOS, Introducción histórica a la filosofía del lenguaje [Mauricio Beuchot]

WENCESLAO J. GONZÁLEZ, La teoría de la referencia: Strawson y la filosofía analítica [Lorenzo Peña]

CRÍTICA, *Revista Hispanoamericana de Filosofía* se publica en abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: \$6,000.00 Toda correspondencia debe dirigirse a CRÍTICA, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México.

ción necesaria pero no suficiente del conocimiento indubitable. Lo que se descubre tras la argumentación escéptica cartesiana es el criterio de verdad como indubitabilidad². Los argumentos escépticos cartesianos actúan, en alguna forma, como hipótesis complementarias que ayudan a garantizar la indubitabilidad de lo conocido al cuestionarlo.

La estrategia en el desarrollo de ambos argumentos es semejante:

1. Si yo no sé que no existe un dios engañador, no sé que *p*
2. Si yo no sé que no estoy dormido, no sé que *p*
- 1.1 Existe un dios engañador, luego no sé que *p*
- 2.1 Estoy dormido, luego no sé que *p*

La pregunta obvia es, ¿por qué saber de la no existencia de un dios engañador es condición necesaria del conocimiento? y, paralelamente, ¿por qué se requiere saber que no se duerme como condición que garantiza mi conocimiento del mundo en torno? A esto Descartes respondería que si bien la percepción clara y distinta de primer nivel podría bastar para garantizar el conocimiento actual, semejante percepción sería insuficiente para garantizar la indubitabilidad en el caso de la memoria. Por otra parte, de manera más radical, Descartes diría que la mera percepción clara y distinta no es condición suficiente del conocimiento ya que se requiere rebasar la justificación cotidiana acerca de lo que creemos saber de manera total admitiendo únicamente como verdadero lo indubitable. La mera percepción clara y distinta sin reforzar no excluye la posibilidad de nuevas razones que me hagan dejar de creer que *p*.

Llama la atención la formulación negativa de estos principios del conocimiento. Así, requiero saber que *no existe* un dios engañador y que *no estoy* dormido, pero la contraparte positiva de esta formulación es por supuesto el saber que realmente se sabe y esa sería la condición del conocimiento en Descartes. ¿Cómo estoy seguro de que sé? Este saber no puede surgir de la mera aserción 'sé que estoy en lo correcto', 'sé que estoy despierto', por fuerte que sea el sentimiento que esté detrás. Para saber que estoy en lo correcto o que estoy despierto requiero saber, según Descartes, que no me engaño. La formulación positiva del saber que no me engaño es el saber que sé o, en terminología más moderna, la formalización en lógica epistémica *k**k**p* (yo sé que sé que

2. "...debo examinar si hay un Dios en cuanto la ocasión se presente, y si encuentro que lo hay debo examinar si puede ser engañador porque sin el conocimiento de estas dos verdades no veo cómo pueda estar nunca seguro de ninguna otra cosa". *Med AT*, IX, 29.

p). En relación con el problema que nos ocupa, este principio no es mera repetición vacua si recoge lo que Descartes entiende por conocer. Se trata de la expresión abreviada de la certeza cognoscitiva, toda vez que se ha superado algún nivel de duda, ya sea la duda sobre la percepción del mundo externo, ya sea la duda sobre cualquier proposición verdadera con la seguridad de que no hay posibilidad de un engaño sistemático.

Por otro lado, la reconstrucción contemporánea del saber que se sabe en la fórmula *k**k**p* permite entender, según Loewer, que *k**p* (saber que *p*) expresa que no hay dudas de primer orden sobre *p*, es decir, no existen razones para dudar de lo que se cree o sabe en un sentido lato; al que *k**k**p* (saber que se sabe que *p*) expresa que no hay dudas de segundo orden, esto es, no se tienen motivos para dudar que realmente se conoce que *p*.

"First order reasons for doubting *p* are reasons for doubting the truth of *p*. Second order reasons for doubt are grounds for doubting that the reasons one has for believing *p* are sufficiently strong"³.

De acuerdo con esta explicación, el criterio de claridad y distinción de primer nivel basta para eliminar las dudas de primer orden pero no para desechar las de segundo orden. Por clara y distinta que sea una proposición o la percepción sensible de algún evento del mundo externo siempre puedo dudar sobre la validez de las razones que me llevan a creer algo. Así, ¿qué razones tengo para creer que estoy despierto y juzgo de la realidad y no de la fantasía?; y de nuevo, ¿qué razones tengo para creer que cualquier proposición, aunque sea muy evidente como $2+3=5$, no es el producto de un engaño sistemático? Lo que se pone en duda no es tal o cual proposición aislada, o tal o cual percepción concreta, sino amplios sectores del conocimiento, ya del sensible, ya del deductivo, y a lo que apunta Descartes con estos argumentos escépticos es a la fundamentación general del conocimiento. Si yo no sé que no estoy dormido ¿cómo discrimino entre mis percepciones reales y las fantásticas? Similarmente, si yo no sé que no existe un dios engañador ¿cómo evitar la posibilidad de falsificación de cualquiera de mis proposiciones?

Para entender cómo opera el refuerzo de los fundamentos del conocimiento en Descartes hay que saber primero qué cosa es conocer.

3. Loewer, Barry: "Descartes Skeptical and Antiskeptical Arguments" en *Philosophical Studies* 39 (1981) p. 166.

Loewer reconstruye este concepto de la siguiente manera:

A sabe que p si y sólo si

A cree que p

p es verdadera

A percibe clara y distintamente que p

si q es una proposición incompatible con el saber de A sobre p , entonces A sabe que q es falsa⁴.

En esta reconstrucción es obvio que los tres primeros requisitos se refieren a saber que p y el cuarto a saber que se sabe que p . Este último requisito es fundamental porque expresa precisamente qué clase de razones para dudar quiere eliminar Descartes a fin de establecer el conocimiento verdadero. Sólo cuando yo sé que el dios engañador es incompatible con mi conocimiento puedo, al probar que no existe, hablar de la verdad de lo que conozco como indubitable. De igual modo, sólo cuando sé que estar dormido es incompatible con saber algo acerca del mundo externo puedo, al demostrar que no lo estoy, hablar de la percepción sensible como indubitable. En caso contrario me hallo siempre en la duda y no puedo rebasar el escepticismo.

Loewer trata de reconstruir el argumento cartesiano del dios engañador en un sistema de lógica epistémica, contraparte del modal T.

Primero simboliza dos principios que considera fundamentales para la teoría cartesiana del conocimiento.

1. El principio P (principio de conocimiento):

$[\sim k \sim q \ \& \ k(q \rightarrow \sim kp)] \rightarrow \sim kp$

'Si no sé que no q y sé que si q entonces no sé que p , entonces no sé que p '

Este principio expresa de manera sucinta y formalizada lo que se ha venido diciendo para los dos argumentos escépticos. En q se puede sustituir, 'no existe un dios engañador' o 'no estoy dormido'.

2. El principio Q (principio de percepción): $\Delta(Jp \rightarrow p)$

'Necesariamente si percibo clara y distintamente que p entonces p '⁵.

Tomando en cuenta estas dos definiciones de percibir y conocer que Loewer atribuye a Descartes, la reconstrucción más interesante del argumento del dios engañador sería la siguiente:

$[\sim k \sim g \ \& \ k(g \rightarrow \sim kp)] \rightarrow \sim kp$

'Si yo sé que no existe un dios engañador y sé que si existe un dios

4. Loewer, Barry: *op. cit.* p. 167.

5. *Ibid.* p. 168.

engañador entonces yo no sé que p , entonces yo no sé que p '.

La fórmula anterior es equivalente según Loewer a: $kp \rightarrow kkp$, 'si yo sé que p , entonces yo sé que yo sé que p ', y es un argumento válido en la lógica epistémica S4 en la que es válido el principio: $kp \rightarrow kkp$ ⁶.

Loewer aclara que:

i) A Descartes le bastaría con decir: $g \rightarrow \sim kp$, 'si existe un dios engañador entonces no sé que p ', porque para él se trata de una verdad debida a la luz natural de la razón.

ii) Uno puede preguntarse cómo un argumento escéptico puede aceptar una premisa de conocimiento, (yo sé que si tal entonces tal). Según Loewer es un hecho que todo argumento escéptico admite premisas cognoscitivas, siempre que no sean sino conceptos lógicos. Con todo también señala que aunque se trata de un concepto lógico no es una proposición analítica, porque no deriva de la naturaleza del dios engañador el que $2+3$ no sea igual a 5, o que no haya materia, etc.: lo que es parte de su naturaleza es que si existe se puede cuestionar el que las proposiciones sean verdaderas.

En mi opinión este problema se puede ver aún más claramente si se sustituye el argumento anterior por el del sueño:

$\sim k \sim g$ 'yo no sé que no estoy dormido'

$k(g \rightarrow \sim kp)$ 'Sé que si estoy dormido entonces no sé que p '

$\sim kp$ 'entonces no sé que p '.

No deriva de la naturaleza de estar dormido el que no haya luna o materia etc. sino que, lo que es parte de la naturaleza del sueño es que al estar dormido se puede cuestionar todo mi conocimiento del mundo externo.

No saber que no existe el dios engañador, o no saber que no se duerme es no tener razones para afirmar nada. Así, por claro y distinto que sea mi conocimiento de p , lo que no tengo son razones suficientemente sólidas que no puedan ser removidas por otras que falsifiquen esta creencia en tanto subsista la posibilidad del dios engañador, el genio maligno o el sueño, para las diversas clases de conocimiento. No hay en un sentido cartesiano radical, auténtico conocimiento por adecuados que sean mis conceptos o fuertes que sean mis creencias, mientras no se rebasen estas posibilidades de engaño.

6. *Ibid.* p. 170.

Niveles del escepticismo cartesiano

La reconstrucción de la argumentación cartesiana que hace Lower presenta algunas dificultades, además de las que él mismo señala como vimos en la sección anterior. En mi opinión, el argumento formalizado no traduce cabalmente la preocupación de Descartes. En cuanto a la primer premisa: si yo no sé que no existe un dios engañador no conozco que *p*, o bien, si yo no sé que no estoy dormido no conozco que *p*, se expresa una situación de duda radical que equivale, en el segundo caso, a no tener criterios para distinguir entre la realidad y la fantasía y, en el primero, a la situación aún más desventajosa de no poder distinguir entre la verdad y el error. El hilo de la argumentación cartesiana prosigue: porque aunque tenga la percepción clara y distinta de *p*, no tengo razones suficientes para afirmar que conozco *p*. Este es el caso del ateo que no sabe que un dios engañador no existe y por tanto no conoce que *p*.

"Así, no niego que un ateo pueda conocer clara y distintamente que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; sólo sostengo que no conoce mediante una ciencia verdadera y cierta, porque todo conocimiento que puede volverse dudoso no debe llamarse ciencia, y puesto que suponemos que este es un ateo, no puede estar seguro de no ser engañado en absoluto en las cosas que le parecen ser muy evidentes como se mostró más arriba; e incluso, como puede ser que a lo mejor esta duda no se le presente en absoluto en el pensamiento, puede ser, sin embargo, que le surja si la examina o le es propuesta por otro, y nunca estará fuera del peligro de tenerla si primero no reconoce a Dios" ⁷.

A partir de estas consideraciones parece que la reconstrucción más natural sería:

$\sim k \sim g \rightarrow \sim kkp$

porque aunque el ateo tiene percepción clara y distinta (*Jp*) del teorema de la suma de los ángulos de un triángulo, y por ello conoce que *p* (*kp*), cree pero no tiene conocimiento verdadero, científico, pues no tiene garantía de su creencia, esto es: $\sim kkp$.

Por otra parte, al considerar la hipótesis del dios engañador deben destacarse dos aspectos:

i) Señalar que se trata de una mera hipótesis, de un instrumento epistemológico y no de una existencia ontológica en la que alguien pueda,

7. *Med AT*, IX, 111.

efectivamente, creer o no creer ⁸.

ii) Que esta hipótesis funciona, en el nivel epistemológico, cancelando el principio de claridad y distinción como principio suficiente del conocimiento. Si existe un dios engañador no hay posibilidad de distinguir entre la verdad y el error, esto es, se cancela el criterio de verdad en este nivel, porque la función del dios engañador es justamente desvincular lo claro y distinto de lo verdadero. Ahora podemos preguntarnos, ¿por qué le es necesario a Descartes concebir al dios engañador? La radicalidad de la empresa consiste en darse cuenta de la incompatibilidad de la hipótesis con el conocimiento. La sombra del dios engañador destruye la posibilidad del conocimiento verdadero en el sentido del saber fuerte, del saber que se sabe, de tener no sólo buenas razones, sino razones que no estén sujetas a la dubitabilidad para creer lo que se cree. La afirmación del dios engañador niega el conocimiento, pero su negación lo afirma. La estrategia es por tanto destruir la hipótesis metodológica bajo el peso de la prueba ontológica de Dios como imposibilidad de engaño. En el sistema cartesiano al paso que el concepto de Dios se fortalece, la hipótesis del engañador se desvanece *per impossibile*, y se restituye el criterio de verdad ahora con el respaldo o garantía divina.

"Porque primero, reconozco que es imposible que [Dios] me engañe jamás, ya que en todo fraude y engaño se encuentra cierta clase de imperfección. Y aunque parezca que el poder de engañar es un signo de sutileza o de poder, en cualquier forma querer engañar es testimonio, sin duda, de debilidad y de malicia. Y por tanto, esto no puede encontrarse en Dios" ⁹.

Dentro de la línea escéptica, pero con un peso epistemológico diferente, Descartes propone el argumento del genio maligno.

"Supondré, entonces, que hay, no un verdadero Dios, que es la fuente suprema de la verdad, sino una cierta clase de genio maligno, no menos astuto y engañador que poderoso, que emplea todo su ingenio en engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son sino ilusiones y engaños, de los que se

8. Aunque algunos autores como M. Gouhier y F. Alquié han señalado que la suposición del dios engañador es una hipótesis metafísica y la del genio maligno un procedimiento metodológico, el carácter de hipótesis instrumental que tiene el dios engañador, en el seno de la duda metódica, y sus características como concepto lo hacen una útil herramienta epistemológica.

9. *Med AT*, IX, 43.

sirve para sorprender mi credulidad" ¹⁰.

De este argumento Loewer propone la siguiente reconstrucción que, revela con claridad la diferencia de grado entre el escepticismo más radical que encierra el concepto del Dios engañador, y un escepticismo menos fuerte que se manifiesta en cada instancia o caso particular de conocimiento al suponer la existencia de un genio maligno.

~k~d 'No sé que no existe el genio maligno'

k[d → (bp ~ p)] 'Sé que si existe el genio maligno, entonces, si yo creo que *p* entonces ~*p*'

~kp 'luego, no sé que *p*' ¹¹.

Descartes resolvió suspender el juicio, no creer que *p* o que ~*p*, para derrotar parcialmente al genio maligno.

"Me consideraré como no teniendo ni manos, ni ojos, ni carne, ni sangre; como no teniendo ningún sentido pero creyendo falsamente tener todas estas cosas. Permaneceré obstinadamente ligado a este pensamiento y, si por este medio no está en mi poder el llegar al conocimiento de ninguna verdad, al menos está en mi poder suspender el juicio" ¹².

Pero la manera que le pareció a Descartes más efectiva para cancelar esta suposición fue el establecimiento del *cogito*.

"Pero hay un no sé qué engañador muy poderoso y muy astuto que emplea toda su industria en engañarme siempre. No hay sin embargo, ninguna duda de que soy, si me engaña: y que me engañe tanto como quiera, no podrá jamás hacer que no sea nada en tanto yo piense ser alguna cosa" ¹³.

Al advertir las características del concepto 'genio maligno', Loewer propone que, si efectivamente cada vez que yo creo algo como verdadero puede ser que no sea sino el producto de un engaño, si aquello en lo que creo es precisamente en la existencia del genio maligno, como un ser que puede engañarme en cada instancia particular, entonces el genio maligno no existe. En principio, al creer en el genio maligno se puede asegurar su no existencia. Pero, ¿se puede sostener al mismo tiempo que hay tal engendro engañador y que uno cree que existe? Loewer atribuye a Descartes esta inconsistencia que se revela en la siguiente reconstrucción:

10. *Med AT*, IX, 17.

11. Loewer, Barry: *op. cit.* p. 171.

12. *Med AT*, IX, 18.

13. *Med AT*, IX, 19.

Bd & B [d → (Bd → ~ d)] ¹⁴

'Yo creo que existe el genio maligno y yo creo que si existe el genio maligno, entonces, si yo creo que existe el genio maligno, entonces yo creo que no existe el genio maligno'.

La idea es que no puedo creer que existe algo que por definición, cada vez que yo creo que existe, puesto que mi creencia es falsa, no existe.

Aquí deseo hacer algunas observaciones. Para Loewer, Descartes quiere asegurar la no existencia del genio maligno *creyendo* que existe. Y se pregunta si Descartes puede, consistentemente, creer que el genio maligno existe dadas sus características. Mi particular sentir es que en ningún momento se trata de una creencia. Descartes no cree en el genio maligno, se trata de una suposición hipotética. La idea es más bien, primero, que aun cuando fuera posible (que no lo es) la existencia de tal engendro, no puede engañarme si suspendo el juicio, (primer aspecto que no recoge la reconstrucción de Loewer), y segundo, el genio maligno no es una entidad metafísica en cuya existencia se puede o no creer, sino que es una estrategia epistemológica, de tal suerte que el genio maligno no resulta sino un concepto autoanulable. "Advierta, parece decir Descartes, que si concibe al genio maligno como existente tiene, al mismo tiempo, que negarlo, luego se evidencian su imposibilidad metafísica y su inconsistencia lógica". Me parece que Descartes se sitúa más allá de la contradicción, simplemente la pone al descubierto para socavar al escepticismo que deriva de no poder confiar en lo claro y distinto como criterio suficiente de verdad, ya que la percepción clara y distinta puede ser errónea si se supone al engañador, pero se anula evidenciando la inconsistencia de semejante suposición.

Finalmente, Descartes no cree, ni quiere que creamos, en el genio maligno, sino que trata de llevar la situación de duda lo más lejos posible. ¿Qué pasa si supongo que aún las verdades matemáticas, que me parecen más claras y distintas, no son, finalmente, sino errores, ya que puede haber un ser poderoso que se complazca en engañarme constantemente? Descartes pone en tela de juicio las razones de primer orden para creer que *p*. Yo creo que *p* pero, si supongo al genio maligno ¿cómo justifico mi creencia en *p*? La fórmula no es, me parece, "crea usted en el genio maligno porque al hacerlo lo va usted a anular"; la idea es, más bien, "considere usted una tal existencia demoníaca, ¿le pa-

14. Loewer, Barry: *op. cit.* p. 172.

rece que puede ser metafísicamente viable o al menos lógicamente consistente? Ahora tiene usted buenas razones para saber que no existe, que no puede existir y hasta que es necesario que no exista si la indubitabilidad es el criterio último del conocimiento".

Frente a la inviabilidad de los engendros Descartes quiere resaltar la viabilidad de lo real y sobre todo del ente realísimo. En efecto, un ente viable está en relación directa con su posibilidad lógica. Si no es posible, ni siquiera como concepto, queda descartada su realidad. Pero la inviabilidad conceptual apunta también en un sentido más fuerte. Así, no sólo es que analíticamente en el concepto de un dios engañador no se contenga su existencia, en vista de que la existencia no es un predicado, sino que a través del análisis del concepto lo que se obtiene es la inconsistencia entre la omnipotencia, la omnisciencia, etc., que apuntan a la perfección, y el engaño sistemático que apunta a la imperfección¹⁵.

"Este mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, que posee todas estas elevadas perfecciones de las que nuestro espíritu puede tener alguna idea, sin por ello comprenderlas todas, que no está sujeto a ningún defecto y no contiene nada de las cosas que señalan alguna imperfección. De donde es evidente que no puede ser engañador puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende de algún defecto"¹⁶.

El presupuesto detrás de esta forma de argumentar es el criterio de la concepción adecuada. El dios engañador no es posible como concepto y mucho menos es viable como ente metafísico. La distinción real se presenta nuevamente como el límite de la concepción adecuada. La estrategia es entonces sustituir la noción inadecuada del dios engañador (imperfecto) por la del dios cuya bondad en grado eminente no es consistente con el engaño y sí, en cambio, con la omnisciencia, la omnipotencia y demás perfecciones. El gran problema, como sabemos, es que por consistente que sea la noción del dios perfecto, la existencia le sigue escapando. De ahí resulta que la garantía, o razones de segundo orden para conocer que *p* no sea tan absoluta o última como pretende Descartes. La garantía es relativa y sólo se apoya en la superación del engaño sistemático, al demostrar la inconsistencia del concepto del

15. "...es cierto que, puesto que errar y equivocarse es una clase de imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que atribuyan a mi origen más probable será que yo sea de tal modo imperfecto que me engañe siempre". *Med AT*, IX, 17.

16. *Med AT*, IX, 41.

dios engañador, y en anular los efectos del engaño del genio maligno en cada caso particular; primero, en forma restringida al suspender el juicio, ya que de hecho en ese estadio no se obtiene ninguna verdad y, segundo, derrotando al genio maligno mediante la evidencia del *cogito*. Así visto, las razones de segundo orden para creer, aunque firmes, estarían fundadas exclusivamente en mis capacidades cognoscitivas, en mi propia imperfección, esto es, en el alcance de mi intelecto y de mi volición que, como facultades, son enteramente adecuadas a mi ser de hombre. Naturalmente Descartes pretende bastante más que esta clase de conocimiento relativo haciendo que Dios garantice la verdad indubitable y la perfección de nuestras facultades de conocimiento¹⁷.

En cuanto al nivel escéptico del argumento del sueño, se limita a la percepción sensible y Descartes considera que una vez resuelto el problema de la imposibilidad del dios engañador y de la inconsistencia del genio maligno, las razones de segundo orden para creer en el mundo eterno se fundan en la propia perfección de Dios como ser no engañador. La percepción sensible, clara y distinta, se ve finalmente garantizada¹⁸. El problema en este caso es que si el saber que no estoy dormido es la condición última del conocimiento sensible y depende en efecto del dios no engañador, como tal existencia no se puede demostrar, al menos como Descartes lo propone, no se tiene forma de distinguir entre el sueño y la vigilia sino parcialmente a través de la causalidad y la coherencia, pues aún cancelando el engaño sistemático jamás tendré una garantía absoluta para saber que *p* con respecto al mundo externo.

*Instituto de Investigaciones Filosóficas.
Universidad Nacional Autónoma de México.*

17. "Además, experimento en mí mismo un cierto poder de juzgar, el cual, sin duda, he recibido de Dios, lo mismo que todas las otras cosas que poseo; y como él no querrá engañarme, es seguro que me lo ha dado de tal modo que yo nunca pueda errar si lo uso como es debido". *Med AT*, IX, 43.

18. Véase, *Med. AT*, IX, 71-72.

ABSTRACT

Barry Loewer's logical reconstruction of cartesian sceptical arguments is discussed in this paper. His interpretation of knowledge and indubitability is assumed and his reconstruction of the deceiver God argument is used to elucidate the dream argument. Different levels of cartesian scepticism thus become clear. Finally, contributions and limitations of Loewer's reconstruction are examined, and the notion of adequate idea is introduced to enliven the discussion.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

RICHARD S. WESTFALL, *Never at Rest. A Biography of Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press, first paperback edition, 1983, XVIII, pp. 910.

Richard Westfall, uno de los principales investigadores de la historia de la ciencia en el siglo XVII y pionero en el estudio de los manuscritos de Newton, presenta aquí una obra que será texto básico e imprescindible para toda indagación newtoniana futura. Westfall revisa y expone exhaustivamente los mínimos detalles de la vida de Newton junto a una inmejorable descripción de las circunstancias institucionales, políticas, sociales y económicas de la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XVII y comienzos del XVIII. Si bien se propone no ceñirse a la biografía intelectual de Newton, por encima de las ricas referencias a la vida inglesa posterior a 1661 se destaca el relato que Westfall hace de la evolución del pensamiento científico de Newton. Pieza decisiva para comprender el alcance de la innovación newtoniana es el capítulo primero dedicado a describir la situación de la ciencia en el año de la matriculación de Newton en el Trinity College, en 1661. Se trata de un admirable resumen que señala el punto de partida de Newton en matemáticas, mecánica, astronomía, óptica y química. Westfall enfatiza el hecho de que nada de este mundo intelectual novedoso le fue ofrecido por la universidad de Cambridge. Contrariamente a la ciega confianza que en nuestros días se deposita en la universidad como factor *per se* exclusivo para el progreso científico, Westfall prueba que la crisis mortal que asolaba a la universidad inglesa, socabada por los estériles sistemas de la *seniority* y del patronazgo, dejó al Newton estudiante primero, y al *fellow* y *Lucasian Professor* de matemáticas después, en plena libertad para ignorar por completo el *curriculum* oficial. Con documentos incontrovertibles, Westfall muestra cómo Newton llegó a ser entre 1661 y 1666 el primer matemático de Europa y el par del físico de más renombre entonces. Christian Huygens, mediante la lectura de libros ni siquiera mencionados en las aulas de Cambridge, pero accesibles con facilidad a la compra privada en la ciudad.

El año 1666 enfoca los esfuerzos de Westfall para mostrar que el mito del inspirado genio capaz de derivar intuitivamente un sistema cósmico a partir de la caída de una manzana (imagen bíblica inequívoca, sugiere Westfall, que debe tomarse en cuenta a la hora de evaluar esta imagología newtoniana), es por completo falso. En los años 1664 y 1665 Newton ya había dado importantes pasos en el desarrollo del procedimiento general del cálculo; por otra parte, las

Quaestiones quaedam Philosophiae, libro de notas de sus lecturas en los libérrimos años estudiantiles, contienen registros sobre óptica y mecánica que datan de 1664. Westfall completa su argumento señalando que los resultados de 1666 no conducen directamente a la obra de la madurez. El trazado de la tortuosa senda que lleva a *Principia* y la *Optica* es, a mi juicio, el aporte principal del libro a la historia y la filosofía de las ciencias. El relato está inextricablemente unido a la descripción de ciertas peculiaridades psicológicas de Newton relacionadas con sus hábitos de investigación: la incapacidad de completar un proyecto (*Principia* es el primer y tardío fruto acabado de su pluma) y la obsesiva dedicación a un tema por vez con total exclusión de los demás.

Si bien Westfall evita considerar a las *Quaestiones* como el germen de la obra madura, hay dos aspectos del pensamiento de Newton que aparecen en ellas: la tesis central en su óptica y a la que dedicará sus esfuerzos por corroborarla experimentalmente, de la composición de la luz, por un lado, y la concepción de la filosofía experimental entendida como la obtención, a partir de cuidadosas observaciones, de conclusiones matemáticas ocultas a la experimentación. El informe del experimento crucial de 1666 (mencionado por Newton en 1672) sobre la descomposición de la luz, así como la certeza que Newton expresa de haber obtenido así apoyo experimental para su teoría del color pero de ninguna manera, como a menudo se afirma descuidadamente, para su hipótesis corpuscular de la luz, merecen especial atención por parte del historiador y del filósofo de la ciencia. No menos sugerente es el minucioso estudio de la redacción de las *Queries* de la *Optica*. El desarrollo de la dinámica ofrece un mejor apoyo a la tesis central de la ruptura entre las *Quaestiones* y la obra madura. La convivencia de dos conceptos incompatibles de fuerza desde las notas de 1664 (la inherente, heredera del ímpetu medieval, y la *vis inertiae*, sugerida por la lectura de Descartes y Galileo) es el eje central de la descripción de Westfall. El movimiento circular entendido como un estado de equilibrio entre dos fuerzas opuestas (compartido con todos los físicos del siglo XVII) lo llevó durante veinte años a rechazar la inherencia y sus consecuencias relativistas, hasta que un diferente punto de vista que reemplazaba la tendencia centrífuga por la centrípeta, le permitió considerar los cambios de dirección como un caso similar a los cambios de velocidad, desterrando toda huella de la fuerza inherente como causa del movimiento.

Westfall propone una interpretación original de la evolución del pensamiento matemático de Newton. Sostiene que Newton inició el estudio del análisis de los modernos sin previo conocimiento de la matemáticas griega. El texto clave para su formación fue la segunda edición latina de la *Geometría* de Descartes, que Franz van Schooten hiciera agregando sus propias notas. El hecho de que luego presentara las proposiciones de *Principia* en 1687 sin apelar al cálculo hizo sospechar desde entonces que desconocía el cálculo en el momento de su redacción. ¿Por qué expuso sus teoremas de dinámica con el aspecto de la matemática griega? Westfall sostiene que la respuesta adecuada no se obtiene buscando textos inéditos anteriores a *Principia* en los que Newton

haya demostrado las proposiciones de *Principia* con el cálculo de fluxiones, sino advirtiendo que los procedimientos del cálculo están ocultos bajo el aspecto de proposiciones de la geometría griega. En efecto. Westfall prueba que en el tiempo de la redacción de *Principia*, su violento rechazo del cartesianismo lo condujo a iniciar el estudio de los *Elementos* de Euclides en busca del rigor demostrativo que el desafiado análisis había suplantado por un arte de la invención matemática.

Westfall evita en todo momento presentarnos a un héroe de pulcra moral y buenos sentimientos. Por el contrario, el Newton despótico y autocrático, displicente y desagradecido con quienes lo ayudaron, ofuscado hasta la mentira y la falsificación de documentos históricos (es el caso del *Commercium epistolicum* D. Johannis Collins et aliorum de analysis promota, de 1713) tiene un sabor tan real y alejado de las frecuentes apologías discipulares, que convence a pesar de la abrumadora carga de rasgos negativos de la personalidad de Newton. Westfall sabe utilizarlos para aclarar enigmas que la visión ortodoxa y apologética de la vida y obra de Newton dejara en la oscuridad. Por ejemplo, la neurótica negativa a entablar contacto epistolar sobre temas científicos conoce una única excepción: la de las cartas con Robert Boyle. A partir de este detalle Westfall introduce el espinoso tema de la alquimia en la vida de Newton. Admite que en principio no es necesario echar mano de ella para explicar ideas tradicionalmente atribuidas a los platónicos de Cambridge; pero Westfall insiste en que la alquimia está presente en toda la obra madura de Newton aunque disimulada, y esa presencia ha de ser aclarada. Un tercio de la biblioteca de Newton lo constituían textos del Arte comprados en viajes a Londres dedicados únicamente a ello, o enviados personalmente por sus autores; asimismo, dejó un millón de palabras escritas sobre alquimia entre sus papeles. De la alquimia, a la que consideraba como un arte experimental y no como una mística, tal como los síntomas aparentes de intoxicación mercurial sugieren, Newton extrajo una concepción de la materia con la cual combatió la ecuación mecanicista de la materia con la extensión. Así, entre 1679 y 1680, la acción combinada de los problemas cosmológicos nacidos de la mecánica orbital y de la alquimia producen en Newton una profunda conversión en su filosofía de la naturaleza, expresada en *Principia* en términos aparentemente mecanicistas.

Newton repitió su política de ocultar sus relaciones comprometedoras con los alquimistas en el caso de la teología. Si bien desde temprana edad se dedicó a defender un enconado arrianismo antipapista - por lo menos desde 1675 consideraba a la Biblia como la profecía de futuro de la humanidad y no como la Revelación de la Palabra de Dios, y a la divinidad de Cristo como intención blasfémica de la Bestia romana - su cautelosa actitud pública en cuestiones religiosas llevó a los estudiosos a considerar que el interés por la teología es exclusivo de la vejez de Newton. Sólo la completa indagación documental que Westfall encara podía ofrecer la verdad en medio de contradicciones manifestadas como por ejemplo la de pertenecer al Comité para la erección de cincuenta iglesias en Londres y el negarse a recibir el sacramento de la Iglesia

antes de morir.

En suma, considero que la lectura y estudio de este libro resultará de gran beneficio para el historiador y filósofo de la ciencia en general, y confío que en nuestro medio su divulgación suscite el inicio de las hasta ahora inexistentes investigaciones newtonianas.

Alberto Guillermo Ranea

NICHOLAS JARDINE, *The Birth of History and Philosophy of Science. Defence of Tycho against Ursus*, With essays on its provenance and significance. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 301.

El presente volumen presenta como parte central el texto latino y una traducción inglesa de la *Apologia pro Thycone contra Ursum*, escrito por Kepler aproximadamente a fines de 1600. Las circunstancias de su elaboración son ciertamente dramáticas: Ursus había publicado un libro contra Tycho (*De hypothesis astronomicis tractatus*, Praga, 1597) incluyendo una carta del joven Kepler en la que su autor consideraba a Ursus el mejor astrónomo del momento. Simultáneamente Kepler tenía en Tycho el único apoyo para abandonar Graz e instalarse en Praga con empleo. A sugerencia del mismo Tycho redactó este discurso apologético en el que intenta salvar su error táctico. Estas motivaciones del texto no impiden a Jardine ver en él con acierto la más clara exposición de los principios rectores de la astronomía kepleriana, así como la primera reflexión acerca de la filosofía de la historia de las teorías científicas. Cuidadosamente evita Jardine atribuirle a la *Apologia* argumentos e intereses de la filosofía de la ciencia actual, adoptando para ello el punto de vista de la astronomía del siglo XVI como marco de referencia. No excluye sin embargo la posibilidad de hallar en la *Apologia* argumentos en favor del realismo de las teorías científicas; pero advierte que ello se logra al precio de reconstruir artificialmente el texto. El primer paso en el desarrollo de su tesis es la refutación de la historia de la astronomía que Pierre Duhem escribiera sobre la base de la distinción entre realismo e instrumentalismo. Jardine acusa a Duhem de haber enseñado erróneamente que las posiciones de Ursus, Tycho, Osiander y Kepler resultan de posturas metafísico-epistemológicas previas que les dan significado. Jardine defiende la tesis según la cual las corrientes astronómicas del siglo XVI nacen exclusivamente de problemas prácticos singulares. El punto central de su argumentación es la ausencia en la astronomía de la noción moderna de teoría científica entendida como cuerpo sistemático de proposiciones relacionado con un universo relevante de observaciones y experiencias. Los debates "científicos" se reducen así a riñas personales ocasionadas por acusaciones de

plagio en la confección de tablas astronómicas o de robo de algún recurso técnico, discusiones en las que no se ahorran insultos y difamaciones (Ursus ataca la pretensión de originalidad que manifiesta Tycho aludiendo a la pérdida virginidad de su hija natural). Con cautela Jardine aborda también la explicación sociológica al insistir en el marco de referencia no académico de la astronomía como factor a tener en cuenta.

La noción moderna de teoría científica aparece, según Jardine, en la *Apologia*, y con ella se introducen nuevos hábitos disputatorios: Kepler reemplaza la cita de pasajes clásicos de autoridades (*loci*) - es decir, la "experiencia" entendida como "lo que todo el mundo sabe" - como fuente de legitimación de una hipótesis astronómica, por el moderno expediente de referirse a observaciones y experiencias. También aquí las breves reflexiones de Jardine acerca del papel que el libro impreso jugó en este paso de la astronomía entendida como cuerpo de creencias a la astronomía como teoría científica, merecen especial atención en sociología de la ciencia. A partir de estas premisas Jardine aclara su posición anti-duhemiana. Cuando Ursus niega a la astronomía la posibilidad de describir el universo real, no sigue una posición epistemológica general, sino que su escepticismo se sigue de problemas propios de la astronomía de su tiempo incapaz de elaborar un modelo planetario a la vez convincente físicamente y apropiado como instrumento de cálculo. Según Ursus, la disputa entre dos hipótesis astronómicas que resultan equivalentes a la observación es irresoluble. Ambas predicen las mismas coordenadas celestes con acierto, y de la verdad del consecuente nada puede inferirse acerca del antecedente - en este caso, las hipótesis astronómicas propuestas para salvar las apariencias, donde "hipótesis" se asocia erróneamente con "suposición" o "premisa falsa". Por el contrario, Kepler propone criterios racionales para solucionar los debates: apelar, junto a las predicciones, a "consideraciones físicas", que no deben confundirse, alerta Jardine con insistencia, con evidencia empírica, una noción que en la época de Kepler sólo se registra en medicina con relación a síntomas que revelan el estado oculto del organismo. El recurso a consideraciones físicas (especulaciones dinámicas, arquitectónicas, armónicas, entre otras) transforma las disputas astronómicas por vez primera en debates teóricos en lugar de prácticos, y con ello aparece el otro factor que a Jardine le ha inspirado la visión del origen de la filosofía y la historia de la ciencia en la *Apologia*: Los criterios keplerianos para zanjar diferencias entre hipótesis inconsistentes pero observacionalmente indiscernibles son criterios de progreso científico. Con él Kepler refuta el argumento de Ursus tomado de la historia de la astronomía: si todas las hipótesis astronómicas del pasado resultaron falsas, no hay razón para atribuirle verdad a las presentes. Para Kepler, la historia de la astronomía es la historia del crecimiento del conocimiento de la forma real del universo. Jardine se apoya para este punto clave de su tesis en la conexión que R. Popkin establece entre la conciencia del conflicto y la historiografía, pero considera que en astronomía requiere un matiz: el conflicto debe surgir entre teorías entre sí inconsistentes.

En suma, el libro de Jardine ofrece además del importante texto de Kepler, la posibilidad de hacer historia y filosofía de la ciencia sin caer en lo que Mary Hesse llamara el híbrido estéril de la historia y la filosofía, incapaz de desarrollar ninguno de los dos campos pero tan frecuente después de la divulgación de la obra de I. Lakatos.

A.G.R.

JOACHIM JUNGIIUS, *Praelectiones Physicae*. Historisch-kritische Edition herausgegeben von Christoph Meinel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, pp. 312.

La obra del lógico, filósofo natural y reformador pedagógico Joachim Jungius (1587-1657) ha sido signada por la tragedia y el olvido. En 1691, dos tercios de sus manuscritos fueron destruidos por un incendio en la casa de Johann Vegetius, quien se había encargado de la edición de la *Mineralia* (Hamburgo: Henning Brendekius, 1689). Emil Wohlwill planeó la edición de las 25.000 páginas restantes en 1910, proyecto ratificado por la Universidad de Hamburgo en 1929 en un volumen titulado *Beiträge zur Jungius-Forschung* (editado por Adolf Meyer, Hamburgo: Paul Hartung, 1929) con colaboraciones de Wohlwill y Ernst Cassirer, entre otros. En 1947 se creó la Joachim-Jungius Gesellschaft, cuyo primer fruto tardío fue la edición de la *Logica Hamburgensis* (editada por Rudolf Meyer, 1957), seguida por los *Logica Hamburgensis Addimenta* (editado por Wilhelm Risse, Göttingen, 1977). La obra sobre filosofía de la naturaleza no tuvo ediciones desde el siglo XVII. La divulgación de su pensamiento se debe principalmente a la excelente obra de Hans Kangro, *Joachim Jungius' Experimente und Gedanken zur Begründung der Chemie als Wissenschaft* (Wiesbaden, 1968). Kangro se apoya principalmente en las *Doxocopiae Physicae*, editada en 1662. En la presente edición, Meinel publica los textos de las lecciones dictadas por Jungius entre 1630 y 1650 en el Hamburger Akademischen Gymnasium. Meinel ha debido luchar para ello contra un enemigo tan formidable como el fuego: la edición póstuma de Martin Fogelius, encargado por los herederos de Jungius para la edición de su obra. Sostiene Meinel que Fogelius, con el fin de ofrecer un amplio panorama de las ideas de Jungius sobre filosofía de la naturaleza, agregó al texto original de las lecciones todo tipo de notas y escritos no sólo de Jungius sino también de sus alumnos. Al hacerlo, Fogelius ordenó los papeles del *Nachlass* de Jungius de manera tal que hoy es imposible reconstruir el orden cronológico y temático de su composición. Meinel se ha propuesto restaurar hasta donde sea posible tal ordenamiento perdido, siguiendo criterios filológicos estrictos y acertados. Para ello ha elegido el manuscrito autógrafo de las lecciones de 1630 y lo ha enriquecido con la copia tomada por Adamus Poltzius y corregida a su vez por Jungius para

lecciones futuras. El hecho de que Jungius no preparara el texto para la imprenta sino para su dictado en clase se advierte en las dificultades que Meinel ha encontrado para establecerlo de manera definitiva. Dos hileras de variantes, una con los textos originales que fueran tachados por Jungius y la otra con la evolución del texto a través de su dictado sucesivo, se suman a las notas compuestas por las fuentes a las que Jungius hace referencia implícita, para reproducir con la mayor fidelidad posible el curso original. Las notas son peculiarmente útiles para el lector actual. Si bien en las *Praelectiones* Jungius no se apoya, como en otros cursos de filosofía de la naturaleza, en otros autores, tampoco pretende exponer ideas originales sino criticar y discutir obras y conceptos a los que no menciona, tal vez por ser sobradamente conocidos para su auditorio estudiantil. En cuanto al contenido de las *Praelectiones*, sorprende no encontrar en ellas nada de lo que Leibniz consideraba como un aporte importante para las leyes del movimiento. En líneas generales, la obra está fuera de la modernidad. Las definiciones relativas al movimiento no apuntan a la *phoronomia* sino al cambio substancial. Aunque su objetivo era constituir a partir de ellas una "química corpuscular", se advierte la ausencia de la *Chemical Philosophy* de la época, de la obra de Agricola y de los decisivos textos paracelsianos. Tampoco el experimentalismo moderno aparece aquí; la experiencia a la que hace múltiples referencias se atiene a la práctica clásica de la mención *de loci* de autoridades, procedimiento habitual aún en el siglo XVI pero muy desprestigiado en el XVII. Asimismo, la crítica que propone del aristotelismo paduano encarnado en su maestro Jacopo Zabarella se lleva a cabo mediante los clásicos recursos a la *argumentatio* y a la *demonstratio*. Tal vez la presencia de esta vertiente del aristotelismo renacentista en Hamburgo a mediados del siglo XVII y su relación con la filosofía de la naturaleza de habla alemana sean los descubrimientos más estimulantes de la lectura de las *Praelectiones Physicae*.

A.G.R.

MARIANO RIGAU CAÑARDO, *Lugar y espacio*, Barcelona, P.P.U., 1986, 324 p.

Este reciente libro publica, acortados en parte por razones editoriales, los resultados de un trabajo de tesis -calificado con sobresaliente y premiado con mención especial - dedicado al concepto aristotélico de espacio. Más precisamente, el autor aborda la dualidad lugar-espacio, tal como aparece desarrollada en la obra de Aristóteles y con referencia a la tradición filosófica que en él desemboca. Lamentablemente, la concreción misma del trabajo, según se verá, no se corresponde en absoluto con los buenos auspicios de estos antecedentes.

El tronco central del estudio está dividido en dos grandes partes: una primera que presenta las concepciones del espacio de los atomistas y Platón y otra, más extensa, dedicada a la exposición del concepto aristotélico de espacio.

Esta disposición responde al hecho de que, en opinión del autor, las concepciones de los atomistas y Platón, aunque diferentes, representan una misma línea de pensamiento, a saber, aquella que concibe al espacio a modo de gran receptáculo en el que los entes son y se mueven; frente a esto, la posición aristotélica se caracteriza, en cambio, por considerar que el espacio carece por sí mismo de existencia (pp. 16-17).

En el capítulo primero de la primera parte el autor realiza una exposición sintética de las teorías físicas de Leucipo y Demócrito. Esta exposición se resiente por su excesiva generalidad, ya que, lejos de ceñirse a los aspectos más directamente vinculados con el tema central del estudio, el autor prefiere tocar prácticamente la totalidad de los temas de la física atomista. En lo que respecta específicamente al concepto de vacío, el autor se inclina por una interpretación en términos de espacialidad, solidaria con el testimonio aristotélico. Desde esta perspectiva, rechaza enérgicamente la posición de G.S. Kirk (G.S. Kirk -J.E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid 1974 [Cambridge 1966], p. 567), según la cual el vacío de los atomistas no debe entenderse como 'espacio' o 'lugar' -pues los átomos no están en el vacío - sino más bien como la negación de la substancia. El rechazo de Rigau consiste en enfatizar la conexión existente entre vacío y movimiento, la cual "posibilita la identificación aristotélica" entre vacío y espacio "recogida por Simplicio y por Hipólito" (p. 43). De todos modos, correcta o no, la interpretación de Kirk - retomada luego por D.N. Sedley (*Phronesis* 27 (1982) 179-183) y M. Schofield (G.S. Kirk-J.E. Raven-M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 2. 1983, p. 415) - no pretende en ningún momento negar la relación entre vacío y movimiento sino sólo que los cuerpos estén en el vacío. El rechazo de esta vía de interpretación es, sin embargo, esencial para la tesis de Rigau, pues le permite integrar a los atomistas en la línea de pensamiento que ve en el espacio un receptáculo universal de los entes. Por último, señala Rigau el aspecto "constitutivo" del vacío, en virtud del cual no es sólo aquello en que todo está sino además uno de los componentes que junto con los átomos entra en la constitución de los cuerpos (pp. 44-46).

En el capítulo segundo de la primera parte el autor expone la concepción platónica del "medio espacial" desarrollada en el *Timeo*. Como en el caso anterior, hay que objetar aquí en primer término la no circunscripción al tema concreto del estudio, que lleva al autor a intentar una exposición sumaria y superficial de todos los tópicos tratados en el diálogo con anterioridad a la sección 48 e-53 c, en la que se aborda el problema de la espacialidad. Esto y la excesiva dependencia de traducciones poco confiables inducen al autor a la comisión de ciertos errores, no siempre de poca monta, que podrían haberse evitado con un estudio más detenido de los textos. Un buen ejemplo está dado por la explicación del pasaje 35 a-b, donde se expone la composición del alma del mundo. El autor considera que la mezcla se realiza a partir de tres elementos: "a) la sustancia indivisible, inmóvil y permanente: lo Mismo. b) la sustancia divisible corporal: lo Otro. c) una tercera sustancia intermedia que comprende la naturaleza indivisible de lo Mismo mezclada con la naturaleza de lo Otro" (p.

55). Esta identificación de lo Mismo con lo indivisible y de lo Otro con lo divisible procede de una mala lectura - que el autor reitera en su explicación del "medio espacial", en la cual equipara lo Mismo con el modelo y lo Otro con la copia (p. 60) - evitada ya por Proclo (II 156, 9-24; 157, 19-27) y rechazada desde Grube (*Class. Phil.* 27 (1932) 80-82) y Cornford (*Plato's Cosmology*, Londres 1937, pp. 59-66) por prácticamente todos los intérpretes¹. En lo que toca al tratamiento específico del concepto de espacio, el autor expone, en primer lugar, la necesidad de la introducción de un tercer género del ser. En esta sección (pp. 60-71) expone el pasaje 49 c-50 a y las interpretaciones de E.N. Lee, H. Cherniss y N. Gulley, siguiendo muy de cerca la exposición de L. Brisson (*op. cit.*, pp. 190 ss.), y, luego, los pasajes 49 a, 51 a-b y 71 b-d, referidos al conocimiento del "medio espacial" (pp. 72-78). Sigue una exposición referida a la "esencia del tercer principio" (pp. 78-98), en la cual el autor resalta su carácter espacial y constitutivo, y, por último, una exposición de la interpretación aristotélica del espacio platónico (pp. 98-111). En todos estos puntos la deuda para con Brisson es mucho mayor de lo que se supondría sin cotejar ambos textos.

La segunda parte de la obra se centra en el concepto aristotélico de espacio. Desus dos capítulos nos referiremos sólo al primero, ya que el segundo contiene una exposición de las interpretaciones de D. Nys, J. Moreau, H. Bergson, V. Goldschmidt y Santo Tomás.

Tras una breve introducción, se dedica una primera sección al análisis del texto clásico para la cuestión, *Física* IV 1-5 (pp. 120-172). Esta extensa sección, que debería ser central para el trabajo, nos exime, sin embargo, de todo comentario, puesto que se limita casi en su totalidad a una reproducción poco menos que literal de la exposición de V. Goldschmidt ("La théorie aristotélicienne du lieu", *Mélanges de philosophie offerts à Mgr. Diès*, París, 1956, pp. 79-119; reproducido en V. Goldschmidt, *Écrits* I, París, 1984, pp. 21-61). En efecto, las páginas 123-152 transcriben, con escasas omisiones y de manera casi textual, las correspondientes del trabajo de Goldschmidt (pp. 23-41 de la reproducción de 1984). Sigue a ésta una sección dedicada a la exposición de la crítica aristotélica del vacío desarrollada en *Física* IV 6-9 (pp. 155-173), en la que el trabajo se reduce a una paráfrasis sobre la base de la traducción y división del texto de H. Carteron (*Aristote, Physique I-IV*, París 1926). En sección aparte trata el autor la teoría de los lugares naturales y su relación con la teoría de los elementos y de lo grave y lo ligero (pp. 173-207). Excepto una escueta introducción acerca de la temática general y la redacción del *De caelo* (pp. 173-179) y unas "consideraciones generales" sobre la temática del lugar natural a manera de cierre (pp. 205-207), el resto de esta extensa sección no consiste sino en la transcripción o paráfrasis de unos veinte pasajes del *De caelo* sobre "la teoría general del lugar" (pp. 180-186), de treinta y siete pasajes, extraídos del *De caelo* en su mayoría pero también del *De generatione et corruptione*, referidos a "la teoría de los elementos" (pp. 186-195), y, por último, de veinticinco pasajes del *De caelo* acerca de "la teoría de lo grave y lo ligero" (pp. 195-204). En ningún caso se consigna la procedencia de la traducción transcrita o empleada como base de la paráfrasis, ni se indica el

criterio de ordenamiento o la finalidad de esta "antología", según el propio autor la denomina, cuando afirma que a partir de ella queda "claramente patentizada" la "mutua imbricación" de dichas teorías (p. 204). En la última sección del capítulo se aborda el problema de la localización de la última esfera (pp. 208-215). Tal como en la sección dedicada a *Física* IV 1-5, una vez más el autor se aplica aquí a lo que no puede calificarse más que como una traducción literal, sin indicación de la fuente y con pocas omisiones o retoques, del tratamiento original de V. Goldschmidt (pp. 42-50 de la reproducción de 1984). Con referencia al segundo capítulo de esta segunda parte, sólo diremos que, como era de esperarse a la luz de lo dicho, a la hora de exponer la concepción de V. Goldschmidt (pp. 266-275), el autor se circunscribe tan sólo a parafrasear aquellas partes del trabajo del estudioso francés que previamente no había transcrita sin citar (es decir, las páginas 53-61 de la reproducción de 1984), con lo cual la reproducción de la obra de Goldschmidt resulta casi completa. Cierran el libro unas conclusiones sobre la significación de la teoría aristotélica del lugar (pp. 311-320).

A la hora de una evaluación final, no es poco lo que sería menester señalar con referencia a aspectos metodológicos, bibliográficos, de contenido y de presentación de este libro. Sin embargo, toda crítica y todo posible elogio parecen tornarse irrelevantes y ociosos ante la constatación de una falencia tan grave como la que hemos señalado en el plano más humilde, pero menos excusable de la honestidad intelectual, tanto más tratándose del *opus primum* de un joven y novel autor con aspiraciones filosóficas. Por último, no podemos dejar de expresar nuestra tristeza al ver el flaco favor que hechos como éste prestan a la escasa y apenas naciente difusión y producción filosófica en el mundo de habla hispana.

Alejandro G. Vigo

1. Así, por ejemplo, H. Cherniss (*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944, p. 409 nota 337; *Plutarch's Moralia* XIII 1, Harvard, 1976, pp. 144-146), L. Brisson (*Le même et l'autre dans la structure ontologique du 'Timée' de Platon*, París, 1974, p. 305) e incluso A. E. Taylor, quien en principio defendió dicha lectura (*A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, pp. 109 ss.), pero más tarde debió rectificarse (*Plato, the Man and his Work*, New York, 1952, p. 445 y nota 1). El autor conoce los libros sobre Platón de Cherniss y, especialmente, de Brisson, pero, evidentemente, no se vale de ellos en este punto.

CRÓNICA

ESTADO Y PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFÍA ACADÉMICA EN URUGUAY*

1. Introducción

Decir que la filosofía académica está muy poco desarrollada en Uruguay es un lugar común en medios filosóficos. Sin embargo, hacer un diagnóstico del actual estado de la disciplina, basándose en algo más que en impresiones subjetivas, es una tarea más compleja de lo que pudiera parecer.

Esto se debe en primer lugar a problemas de tipo operativo. Pero, en segundo término, se plantea una dificultad ciertamente más de fondo: ¿qué significa intentar una *descripción* del estado en que se encuentra la filosofía académica? ¿cuáles son los indicadores que nos permitirían hablar de fortaleza o de debilidad, de éxito o de fracaso? ¿cómo intentar una evaluación de este tipo sin introducir algunos elementos de *interpretación*?

Estas dificultades nos han conducido a un estilo de trabajo en el que se combinan el examen basado en comprobaciones empíricas, la crítica de algunas hipótesis explicativas ya formuladas y la propuesta de nuevas hipótesis que, en principio, parecen resistir ciertas instancias de confrontación.

2. Elementos de Diagnóstico.

El diagnóstico descriptivo se ha estructurado del siguiente modo: en primer lugar se ha pasado revista a los escenarios en los cuales se desarrolla la actividad filosófica de carácter académico; en segundo término se ha intentado una descripción de los actores que se desempeñan en esos escenarios; finalmente, se ha procurado determinar los niveles de actividad que se registran en esos contextos.

2.1. El plano de los escenarios institucionales.

Es posible dividir el examen de las instituciones que promueven el estudio y la enseñanza de la filosofía en cuatro escenarios independientes: el nivel secundario, la formación de profesores, los ámbitos universitarios y los institutos de formación superior no universitaria.

A nivel de la enseñanza secundaria el rasgo más sobresaliente no está

dado por la escasa atención que se presta a la Filosofía, sino - más bien al contrario - por el significativo peso que tienen los cursos de introducción a la disciplina. Tal como resulta del análisis de planes y programas, en efecto, todo estudiante que termine el Bachillerato en Uruguay habrá asistido, como mínimo, a tres horas semanales de clases de introducción filosófica durante tres años consecutivos. Esto significa que cada estudiante habrá acumulado al cabo del ciclo no menos de 270 horas de clase destinadas a la presentación de temas directamente vinculados a la Filosofía.

Esta importancia que aparentemente se asigna a los cursos de iniciación filosófica parece verse reforzada cuando se atiende a la cantidad y complejidad de los temas abarcados por los diferentes programas. Un breve repaso, en efecto, pone en evidencia la existencia de un ambicioso plan de formación, cuyas pretensiones no se desdibujan a pesar de la gran generalidad en la que muy a menudo quedan los sucesivos núcleos temáticos.

Estas dos observaciones deberían conducir en primer término a un juicio más bien positivo acerca de la situación de la Filosofía en la enseñanza secundaria. Sin embargo, una mirada atenta a estos mismos datos obliga a plantear algunas preguntas ciertamente preocupantes.

En primer lugar, hay un hecho que llama poderosamente la atención: las intenciones evidentemente ambiciosas de programas y bibliografías aparecen acompañadas de una gran imprecisión y generalidad en lo que refiere a los contenidos y apuestas metodológicas. Complementariamente, las instrucciones escritas que la Inspección Docente distribuye entre los profesores no parecen representar ningún progreso significativo en esta materia.

Este solo hecho permite plantearse la pregunta acerca de si el número de horas de clase asignadas guarda alguna relación con el nivel de exigencia escolar. Las respuestas a esta cuestión no son fáciles, pero al menos es posible anotar algunas constantes: i) en primer lugar, abundantes testimonios de docentes en actividad coinciden en señalar la relativa desorientación en que se encuentran respecto a las exigencias de los programas; ii) simultáneamente, los testimonios coinciden en subrayar la imposibilidad de pasar revista a todos los puntos de los diferentes programas, con lo cual una importante cuota de decisión respecto a lo que se dicta y a lo que no se dicta queda en manos de cada profesor; iii) por último, este panorama se completa con una reflexión que, aunque trivial, no carece de significación; una serie de programas como los que venimos mencionando, trasladados a la actividad docente con un mínimo de rigor y exigencia, supondrían verdaderas dificultades para estudiantes cuyas edades oscilan entre los quince y los dieciocho años. Sin embargo, el análisis de los resultados de exámenes insinúa lo contrario.

En conjunto, estas diferentes observaciones refuerzan la impresión de que existe una gran distancia entre el tono y las pretensiones de los programas de enseñanza secundaria, y lo que realmente ocurre en los liceos uruguayos.

A nivel de la formación docente, el sistema educativo uruguayo ha optado por la separación radical entre la preparación para la actividad académica

y la formación para la actividad docente. Esta solución (basada en la idea de que un buen investigador no es necesariamente un buen profesor) conduce sobre el final de la educación secundaria a una opción de carácter excluyente.

Quiénes se inclinan por la actividad docente inician un nuevo período de formación específica que hasta 1987 constó de tres años de estudio y que a partir de 1988 insumirá cuatro años. En este lapso, los estudiantes reciben en forma simultánea una formación particular centrada en la disciplina y una capacitación general que apunta a la preparación pedagógica y didáctica. En el caso que nos concierne, los cursos específicamente filosóficos insumían - hasta 1987 - 12 horas semanales en el primer año, 17 horas en el segundo y 23 en el tercero. El cuarto año de formación incluido a partir de 1988 va a permitir mejorar los términos de esta distribución.

Este cuadro general abre dos líneas de interrogación a las que se procurará atender a lo largo de este trabajo. Por una parte, cabe preguntarse si la opción de separar radicalmente la formación para la docencia y la formación para la investigación es una solución razonable y rendidora en términos académicos. Por otra parte, es preciso plantearse si la formación que reciben los futuros docentes se compadece con las pretensiones de los programas hoy vigentes en la enseñanza secundaria.

A nivel de la enseñanza universitaria existen dos ámbitos institucionales en donde se registra actividad de carácter filosófico. Uno de ellos es la Universidad de la República y más particularmente la Facultad de Humanidades y Ciencias. El otro, más reciente, es la Universidad Católica Dámaso Antonio Larrañaga (UCUDAL).

A nivel público, la ya mencionada Facultad de Humanidades alberga un Instituto de Filosofía que centraliza actividades de docencia e investigación. De él depende una licenciatura de cuatro años de duración que constituye la única oferta de formación para la investigación filosófica que existe en Uruguay.

La obtención de la licencia supone la aprobación de un núcleo de cursos introductorios históricos y sistemáticos, así como la participación en seminarios monográficos y la elaboración de trabajos escritos. La preparación pedagógica se limita a algún curso de introducción a la Pedagogía que no incluye la realización de prácticas.

El Instituto de Filosofía se ocupa de los cursos de naturaleza filosófica que se incluyen en los curricula de otras licenciaturas de la Facultad de Humanidades. Sin embargo, esto no ocurre en los pocos casos en que otras Facultades (Derecho, por ejemplo) incluyen cursos de este tipo en sus planes de formación.

Mientras tanto, a nivel de la Universidad Católica existe un Instituto de Ética y Filosofía fundado en 1983. La Universidad Católica en su conjunto es heredera del antiguo Instituto de Filosofía, Ciencias y Letras, que funcionó en el país durante varias décadas en el área de la formación humanística. En la actualidad, el Instituto de Ética y Filosofía organiza cursos, seminarios y

conferencias de carácter extracurricular (con una fuerte presencia de visitantes extranjeros) pero no se ocupa de la formación sistemática de futuros profesionales de la Filosofía. Al mismo tiempo se dictan en la UCUDAL cursos de introducción filosófica en el marco de diversas carreras, como parte de un esfuerzo por mantener las referencias de una educación humanística integral.

Finalmente, en el plano de los institutos de formación superior no universitaria, se cuentan algunos centros de carácter privado cuyas actividades deberían registrarse en este repaso. Sin embargo, todos estos fenómenos exhiben niveles de institucionalización y de actividad muy inferiores a los anteriormente mencionados.

2.2. *El plano de los actores*

En este párrafo se procurará responder a la pregunta acerca de la cantidad y el tipo de actores que se desempeñan en los diferentes escenarios relevados, así como intentar detectar las percepciones subjetivas más extendidas.

A nivel de la enseñanza secundaria cabe citar como actores principales a los alumnos y a los profesores en actividad. También cabría considerar aquí a los inspectores, pero estos constituyen de hecho (y pese a todas sus potencialidades) un actor de menor importancia práctica.

Respecto a los alumnos, éstos constituyen antes que nada un actor de enorme peso cuantitativo: se puede calcular en unos 60.000 jóvenes el total de estudiantes que reciben actualmente cursos regulares de filosofía en los diferentes liceos del país. Sin embargo, este alumnado se presenta como un actor eminentemente pasivo, que apenas genera retornos y que, tal como están las cosas, no puede ser considerado un auténtico interlocutor en el marco de la filosofía académica del país.

Para animar las 5.144 horas semanales de filosofía que se dictan a nivel secundario, Uruguay cuenta con un total de 355 docentes en ejercicio (datos a 1987). Esto representa un promedio de entre 14 y 15 horas semanales por docente. De estos 355 profesores, 224 están graduados, mientras que los 131 restantes no lo están y trabajan fundamentalmente en el sector privado.

En lo que refiere a las percepciones subjetivas de su tarea, los profesores de filosofía parecen compartir básicamente los mismos problemas que aquejan al conjunto de los docentes de secundaria. Sin embargo, es frecuente que en las entrevistas aparezcan quejas y reclamos de tipo sectorial, que apuntan a denunciar una situación de particular marginación.

A nivel de los institutos de formación docente, el IPA aparece como la principal referencia institucional. En 1987 este instituto contaba con 80 estudiantes de filosofía, de los cuales 25 estaban en primer año, 27 en segundo y 28 en tercero. Los egresados, por su parte, tienden a ser reducidos: en 1984 se titularon 23 personas, en 1985 lo hicieron 11 y lo mismo ocurrió en 1986.

Un dato particularmente interesante es el de la desproporción entre

varones y mujeres: de los 80 estudiantes matriculados en 1987, 62 eran mujeres y sólo 18 eran varones. La relación es, por tanto, de un 77.5 a un 22.5 por ciento, y seguramente indica algunas particularidades de los mecanismos de reclutamiento, así como del tipo de inserción laboral que caracteriza a los docentes de la disciplina.

A nivel de las instituciones de carácter universitario, la Facultad de Humanidades aparece como el escenario que concentra a las presencias más significativas. El Instituto de Filosofía de esa Facultad, en efecto, cuanta con unos veinte docentes que se distribuyen en 7 catedráticos (2 de ellos con dedicación total), 9 docentes de grados intermedios y cinco ayudantes ubicados en el grado más bajo de la carrera académica (datos a 1987). La dedicación horaria promedio del personal académico de menor jerarquía era de 15 horas semanales (no se trata necesariamente de horas de curso). Los catedráticos, entretanto, cuentan con dedicaciones horarias que oscilan entre las 40 y las 15 horas por semana.

Siempre según datos de 1987, la Licenciatura en Filosofía contaba con 256 estudiantes inscriptos, de los cuales 116 habían ingresado ese año. Los egresos, sin embargo, son sumamente escasos: el promedio desde 1980 es de unas tres licencias por año. Aunque no existe información relevada de modo sistemático sobre el punto, algunos datos indican que la mayoría de los titulados pierden toda vinculación formal con la filosofía académica una vez que se licencian, en tanto quienes mantienen algún lazo se orientan sobre todo a la docencia de nivel secundario en la órbita privada.

Finalmente, a nivel de los institutos privados no universitarios apenas se registran actores de relevancia. Los investigadores privados, en particular, constituyen un grupo extremadamente reducido y apenas estructurado, lo cual no impide que de su labor resulten productos académicos relevantes.

2.3. *Los niveles de actividad.*

Cuando nos referimos al concepto de "actividad" aludimos a tareas tales como escribir un libro, publicar un artículo o dictar un curso, pero incluimos también algunas operaciones más pasivas, como leer un artículo, comprar un libro o sacarlo en préstamo de una biblioteca. En conjunto, ambos aspectos pueden darnos una idea de la importancia real que puede tener la filosofía en una sociedad, al indicarnos cuál es - en ese marco - su grado de vitalidad.

Si consideramos en primer lugar el lado del "productor" de material filosófico, un primer indicador de importancia es el número de publicaciones realizadas. Para establecer esta cifra se tomó como período de estudio el lapso que va de 1º de enero de 1986 al 30 de junio de 1987.

Dentro de este marco temporal, la publicación de materiales de naturaleza filosófica (excepción hecha de los textos de estudio) puede ser considerada como irrelevante. En materia de libros no se registró ninguna

edición en el período estudiado. Puede ocurrir, no obstante, que se haya producido alguna edición de autor, de escasa distribución, que haya escapado a nuestra consideración. En lo que se refiere a la publicación de artículos, se optó por seleccionar una muestra de revistas mensuales (o de frecuencia menor a la mensual) y analizar su contenido.

De acuerdo a esta selección se revisó la totalidad de los ejemplares comprendidos en el lapso ya indicado, considerando en el cómputo dos tipos de materiales: por una parte, se atendió a los artículos de naturaleza filosófica producidos en el contexto uruguayo; por otro lado, se registraron las traducciones o reediciones de materiales producidos en el exterior. El resultado de esta encuesta reveló que, en el lapso analizado, habían sido publicados 19 artículos escritos en Uruguay, en tanto se habían reproducido - y eventualmente traducido - otros 15 trabajos. De este total de 34 artículos, 25 fueron editados por la misma publicación.

Como se observa, el número de artículos publicados en un período de un año y medio es extremadamente reducido. De hecho, parece existir una única revista (al menos entre las que aquí han sido consideradas) que edita con cierta regularidad materiales de este tipo. Si atendemos exclusivamente a los textos producidos en el país la situación es aún más grave: no sólo el número de títulos es en sí mismo escaso, sino que no resiste la más elemental comparación con lo editado en el mismo período por otras disciplinas.

Si consideramos ahora el punto de vista del "consumo", un indicador que parece altamente pertinente está dado por la circulación de libros vinculados a la disciplina. Este fenómeno complejo fue desagregado en tres factores diferentes: en primer lugar, se procuró conocer la disponibilidad de volúmenes existente en el país, así como del acervo bibliográfico; en segundo lugar se intentó medir la frecuencia de consulta a la que el material disponible se ve sometido; finalmente, se complementó esta información con algunos datos relativos a las preferencias de lectura de los montevideanos.

Para obtener información relativa a los dos primeros ítems se confeccionó una muestra de bibliotecas que abarcó a 14 entidades, tanto públicas como privadas. En la selección se tuvo en cuenta, no sólo los datos referidos al tamaño de los diferentes acervos, sino también a la variedad de instituciones que debían verse representadas.

Las bibliotecas relevadas tienen tamaños que oscilan entre los 3.000 y los 850.000 volúmenes. De ellas, 5 corresponden al sector público y las 9 restantes son de carácter privado. Por norma general, los acervos de mayor tamaño se concentran en el primer grupo, en tanto ninguna de las privadas alcanza los 25.000 ejemplares.

El conjunto de bibliotecas reúne algo más de 1.300.000 volúmenes. De este total, una cifra cercana a los 17.000 ejemplares corresponde al rubro Filosofía, lo que representa algo más del uno por ciento de la cifra global. Si bien el sector público es el que dispone de una mayor cantidad de libros, en términos

relativos las bibliotecas privadas parecen conceder más espacio al material filosófico.

Los casi 17.000 volúmenes de filosofía relevados representan una cantidad poco abultada, sobre todo si se tiene en cuenta que aquí se incluyen múltiples repeticiones. Sin embargo, este solo dato nos impide desde ya hablar de una ausencia total de recursos bibliográficos.

Algunos datos complementarios permiten precisar la naturaleza de este material. Según información proporcionada por 8 de las 14 bibliotecas relevadas, el 86% del material de que dispone ingresó a sus colecciones antes de 1985, en tanto solamente el 14% lo hizo entre dicho año y el 30 de junio de 1987. Esta información, sumada a algunos datos proporcionados de modo informal por los responsables de los servicios, permite suponer que los lectores de filosofía disponen de material relativamente abundante en lo que refiere a textos clásicos de la filosofía antigua, moderna y medieval, pero que al mismo tiempo se enfrentan a serias carencias en lo que hace a la producción crítico-histórica y sistemática de la segunda mitad de nuestro siglo. Esta hipótesis se ve fortalecida por un nuevo dato que proporciona el relevamiento realizado: las bibliotecas en cuestión apenas mantienen suscripciones vigentes con revistas extranjeras de filosofía.

En lo que refiere a la frecuencia de consulta, cabe señalar que, sobre un total de 7 bibliotecas que suministraron información, se registraron en el período estudiado 410.116 préstamos en sala y 160.627 préstamos a domicilio. De éstos, un 5.4 y un 5.2 por ciento, respectivamente, correspondieron al rubro Filosofía. Esto quiere decir que, pese a su escasez, el material filosófico es consultado con relativa intensidad en el conjunto de las bibliotecas relevadas.

Finalmente, el último indicador de actividad empleado tiene su origen en una encuesta sobre hábitos de lectura de la población montevideana, realizado por la firma Equipos Consultores en el mes de julio de 1987.

Los resultados de esta investigación indican que el 1.4 por ciento de los montevideanos mayores de 18 años considera a la filosofía como su primer preferencia de lectura. El 1.1 por ciento, mientras tanto, la menciona en segundo lugar, mientras que el 0.6 por ciento la ubica en tercer término. En conjunto, esto representa una población efectiva de unas 28.000 personas que mencionan a la filosofía entre sus intereses de lectura, en el marco de una ciudad habitada por unos 930.000 individuos mayores de edad. Si, en cambio, se considera exclusivamente a quienes mencionan sus inquietudes filosóficas en primer lugar, el volumen de este público se sitúa en torno a las 13.000 personas.

Ciertamente, estos datos deben ser considerados con extrema cautela. El propio estudio que les da origen revela que los montevideanos tienen una exagerada opinión sobre sus hábitos de lectura, y que a menudo sus respuestas reflejan más claramente el deber ser que el status real de sus prácticas culturales. De este modo, parece absolutamente seguro que el número real de lectores de filosofía debe ubicarse muy por debajo de los 28.000 individuos recién mencio-

nados. Sin embargo, hay cierta base para suponer, al menos a modo de hipótesis, que la cifra de quienes declaran su interés filosófico en primer lugar (como vimos, unas 13.000 personas) puede ser relativamente próxima al número de quienes constituyen el público potencial de lectores de la disciplina.

2.4. Conclusiones.

Este breve repaso permite adelantar algunas conclusiones primarias en materia de diagnóstico.

La filosofía académica parece sufrir en el Uruguay actual una situación de extrema debilidad. Este juicio se apoya no solamente en el bajo número y en la escasa heterogeneidad de los escenarios institucionales, no tan sólo en la reducida cantidad de investigadores y docentes de nivel superior, sino, fundamentalmente, en la escasa productividad y en las casi inexistentes relaciones de interlocución que parece posible registrar.

Conjuntamente con esto, se descubren en el terreno de la filosofía algunas disfunciones a las que parece necesario atender: decenas de miles de liceales reciben largos cursos introductorios a la disciplina, pero esto parece traducirse preponderantemente en desinterés y desprestigio. Cientos de jóvenes se aproximan a los ámbitos de formación filosófica universitaria, pero muy pocos se vuelcan más tarde a la actividad profesional correspondiente. También una cifra significativa de estudiantes se vincula a la formación pedagógica en el campo filosófico, pero no resultan de ningún modo evidentes las relaciones entre esta decisión y las prácticas profesionales a las que más tarde da lugar.

Contradictoriamente con lo anterior, algunos datos parecen indicar que en Uruguay se encuentran algunas condiciones para el estudio de la disciplina algo más favorables que las que se verifican en buena parte del continente: al menos en los papeles, existe cierto reconocimiento institucional de la relevancia de la disciplina; la disponibilidad bibliográfica es claramente insatisfactoria, pero al menos parece contarse con cierta base mínima en lo que hace a textos clásicos de la tradición filosófica occidental; no existen revistas de aparición regular dedicadas exclusivamente a la disciplina, pero, en principio, parece posible la publicación de materiales de esta naturaleza en un elenco de revistas relativamente establecidas.

Estas escasas generalizaciones están reclamando, desde ya, cierto esfuerzo de interpretación.

3. Algunas hipótesis explicativas.

La desafortunada situación que atraviesa la filosofía académica en Uruguay parece requerir algunas explicaciones no triviales. Esta exigencia se vuelve particularmente fuerte al hacerse evidentes las limitaciones que afectan a las interpretaciones más frecuentemente recibidas. Tal es el caso, en particular, de las explicaciones que procuran dar cuenta de la situación actual en

función de las macro-condiciones sociales y políticas.

Parece obvio señalar que este tipo de factores han tenido una gran peso en el deterioro sufrido. Sin embargo, hay algunos hechos que indican que por este camino sólo puede explicarse una parte de lo ocurrido. Si, en efecto, las condiciones generales - económicas y políticas - jugaran un papel determinante - al respecto, esto no ocurriría solamente en el caso de la filosofía sino también - al menos - en el de muchas otras disciplinas afines en lo que hace a sus modalidades de trabajo y al tipo de resultados que ofrecen.

Sin embargo, lo que ocurre es exactamente lo contrario. En lugar de seguir el camino de la filosofía, disciplinas tales como la historia, las matemáticas y la sociología, que sufrieron el mismo tipo de condiciones adversas que se señalaban más arriba, consiguieron en cambio mantener niveles de actividad significativos de modo casi ininterrumpido, llegaron en algunos casos a elevar sus volúmenes de producción, o bien, en el caso de las que más sufrieron (matemáticas, por ejemplo), están demostrando una evidente capacidad de recuperación.

Esto nos lleva a preguntarnos si la situación que hoy vive la filosofía académica en Uruguay constituye un derrumbe en relación con una relevante actividad pasada, o es más bien el deterioro de una situación que nunca fue demasiado favorable.

Contestar cabalmente este interrogante exigiría un repaso pormenorizado de la historia de la filosofía académica uruguaya que no vamos a hacer aquí, pero al menos es posible señalar dos o tres constantes significativas.

En primer lugar, la producción filosófica uruguaya es francamente reducida. Esta afirmación vale en dos sentidos complementarios: por una parte, el número total de materiales publicados, digamos, en los últimos treinta años, no sólo es muy exiguo en comparación con lo producido en la región sino que también lo es en relación al material editado a nivel nacional en otros campos del saber. Por otro lado, el número de autores que cuentan con una producción editada relevante también es escaso en comparación con cualquiera de los dos criterios señalados.

Esto se debe, fundamentalmente, a que la filosofía académica en Uruguay ha sido básicamente una filosofía de profesores, en donde - salvo excepciones - la mayor parte de los esfuerzos fue absorbida por la actividad docente temática o a la producción original.

Pese a lo anterior, la actividad filosófica existente en Uruguay ha sido una filosofía de individualidades. La creación de corrientes o escuelas ha sido excepcional y - aún en estos casos - el resultado fue más bien la recepción relativamente extendida de los planteos y desarrollos de una individualidad.

Por último, y contrariamente a lo que ocurría - por ejemplo - hace un siglo, en los últimos cincuenta años la actividad filosófica nacional estuvo permanentemente refugiada en la academia, sin tener prácticamente ninguna relevancia fuera de los estrechos círculos de los explícitamente interesados en la disciplina.

Estas simples observaciones ponen en evidencia las limitaciones de la mera denuncia acerca del deterioro de las condiciones generales y subraya la importancia de buscar algunas explicaciones alternativas. En esta línea, presentaremos a continuación tres hipótesis explicativas complementarias de las que, nos parece, es necesario formular para poder alimentar una reflexión mínimamente prometedora.

H1/ La primera hipótesis dice que la prolongada ausencia de una actividad científica sostenida y socialmente relevante (nos referimos en particular a las llamadas ciencias "duras") ha privado a la actividad filosófica nacional de un polo de interacción de enorme importancia y le ha impedido diferenciarse como un campo de trabajo específico y caracterizado por sus propios rendimientos. (Es probable, por ejemplo, que por este camino se pueda explicar la extensión y permanencia de ciertas formas triviales de positivismo, que fueron aceptadas y difundidas en una situación de franca desconexión con toda forma de práctica científica concreta).

H2/ La segunda hipótesis hace pie en la constatación de que similares formas de desconexión se vienen verificando desde hace mucho tiempo entre la actividad filosófica y la vida social, cultural y política del país. De acuerdo a la hipótesis, esta situación impediría la consolidación de mecanismos de retroalimentación relevantes para ambas partes, pero particularmente determinantes en el caso de la actividad filosófica. Por ejemplo, desde hace décadas no existe en Uruguay vinculaciones relevantes entre la reflexión estética y el debate entre corrientes artísticas, o entre la reflexión ética y teórico-jurídica por un lado y el debate político o la discusión jurídica por otro.

H3/ Por último - y en otro plano - la tercera hipótesis sostiene que la presencia de una fuerte carga horaria destinada a los programas de filosofía en enseñanza secundaria, acompañada de una desorientación bastante manifiesta respecto a lo que convendría hacer en ese espacio, contribuye a desprestigiar notoriamente la actividad filosófica y el papel del filósofo ante decenas de miles de uruguayos, creando muy marcadas resistencias hacia la problemática específica y apartando de las preocupaciones filosóficas a los futuros profesionales, docentes, investigadores, políticos, comunicadores y ciudadanos.

Como se ve, estas hipótesis (que de ninguna manera constituyen una lista exhaustiva) parecen ofrecer en conjunto una interpretación mucho menos estructurada que las que proporcionan las explicaciones exclusivamente articuladas en función de las condicionantes económico-políticas. Pese a ello, al mismo tiempo ofrecen dos o tres ventajas nada desdeñables: por una parte, son capaces de dar cuenta - aunque sea parcialmente - del itinerario específico seguido por la filosofía académica nacional; en segundo lugar, se hacen cargo de las dificultades que ya existían antes del severo deterioro de la economía uruguaya y del quiebre institucional; en tercer término, insinúan algunas líneas de acción transitables en el corto plazo que tal vez permitan modificar en alguna medida la situación.

4. Algunas hipótesis prospectivas.

Las siguientes hipótesis prospectivas no pretenderán conformar un pronóstico general de lo que puede ocurrir en un futuro más o menos próximo, sino que se propondrán explorar algunas líneas de acción capaces de introducir cambios relevantes en la situación actual.

La naturaleza de las hipótesis explicativas a las que fue preciso acudir plantean dos planos complementarios en los que se hace necesaria la búsqueda de alternativas. En un primer nivel, es preciso encontrar las vías para modificar significativamente las prácticas de enseñanza, difusión y elaboración filosófica. En un segundo terreno, se hace necesaria la creación de condiciones favorables al restablecimiento de los lazos entre la filosofía académica y las prácticas científicas, culturales y políticas. Nuestra hipótesis central dice que la introducción de cambios relevantes en estos dos planos favorecerá de modo muy significativo (aunque, ciertamente, no garantizará) la revitalización de la vida filosófica en Uruguay.

i) La filosofía en Secundaria.

Los programas de filosofía vigentes a nivel de la enseñanza media se concentran en el intento de aportar al estudiante un conjunto de contenidos presuntamente representativos de los temas clásicos de la tradición filosófica. Este intento, no obstante, viene fracasando desde hace décadas: por una parte, el tipo de presentación por el que se opta conduce de modo casi inevitable a una trivialización de los problemas tratados; por otro lado, la gran mayoría de las cuestiones planteadas resultan forzosamente ajenas y poco atractivas para los adolescentes a los que se busca vincular con la temática filosófica. Hasta tal punto esto es así que la pregunta acerca de la conveniencia o no de mantener estos cursos ha pasado a ser una cuestión frecuentemente planteada y perfectamente legítima.

Ante este estado de cosas, nuestra hipótesis es que muchos de los problemas planteados se solucionarían si se volviera a la intención original de la propedéutica antigua o medieval, más volcada al entrenamiento de capacidades que a la prematura presentación de contenidos.

Frente a la situación actual - y como veremos a continuación - esta opción ofrece salidas prometedoras a los problemas de la rigidez de contenidos, la desconexión respecto a los intereses de los estudiantes y el desencuentro con sus eventuales motivaciones. Frente a la posibilidad de eliminar del *curriculum* los cursos de filosofía, esta opción propone aprovechar ese mismo espacio para desarrollar líneas de trabajo que hoy no se practican.

Como trataremos de explicar en lo que sigue, el *trivium* medieval podría ser un adecuado camino para alcanzar estos fines. Ello no significa que creamos necesario un retorno dogmático a este esquema pedagógico, sino que más bien pensamos en una adaptación de su apuesta original a las condiciones

actuales.

Como se sabe, la enseñanza medieval se estructuraba en dos núcleos disciplinarios definidos por el tipo de formación que brindaban. El primero de estos núcleos era el *trivium* - conformado por la gramática, la retórica y la lógica - que básicamente se ocupaba de la enseñanza propedéutica. El segundo núcleo era el *quadriuvium* - que reunía a la aritmética, la geometría, la astronomía y la música - esencialmente orientado al estudio de la naturaleza.

Forzando un poco las cosas, podríamos decir que los programas de filosofía de la enseñanza secundaria uruguaya se han apoyado tradicionalmente en una apuesta del tipo de la que animaba al *quadriuvium*, pero privándose al mismo tiempo del complemento y contrapeso que éste tenía en el *trivium*. Nuestra impresión, por el contrario, es que mucho se ganaría restituyendo este juego de complementariedades y mutuas implicaciones, ahora por la vía de conectar una materia definida por su marcada intención propedéutica con las disciplinas tradicionales que conforman el resto del *curriculum*.

Tal como se indicó más arriba, el *trivium* medieval agrupaba a la gramática, la retórica y la lógica. Este solo hecho es en sí mismo significativo, ya que se trata de tres disciplinas de poderosa presencia en el pensamiento contemporáneo que, o bien se han desarrollado espectacularmente en el correr del último siglo (caso de la lógica), o bien han vuelto a pasar más recientemente al primer plano de la atención filosófica (caso de la gramática en conexión con la filosofía del lenguaje y la lingüística, o caso de la retórica en relación con la semiótica, la hermenéutica o la pragmática).

¿De qué modo podría traducirse en los programas de Secundaria este doble fenómeno de pertinencia respecto de las intenciones propedéuticas y de actualidad en relación con el actual debate filosófico? ¿Qué pueden ofrecer en este sentido las disciplinas del *trivium*? Brevemente repasaremos cada una de ellas desde esta perspectiva.

La gramática. Es claro que el estudio de la propia lengua tiene una importancia capital en cualquier proceso de aprendizaje intelectual. Pero, de un modo más general, nos interesa aquí rescatar todo el alcance del término "gramática", ciertamente más amplio que el habitual sentido específico que se le asigna en los cursos de idiomas. Desde esta perspectiva se abren dos direcciones de trabajo que merecen ser transitadas. Por una parte, parece especialmente importante el entrenamiento para el dominio de distintos tipos de códigos, el manejo y distinción entre lengua natural y diferentes lenguajes especializados o técnicos, el cumplimiento de operaciones de formalización, etc. Por otro lado, se abre todo el campo que articula la sintaxis con cuestiones de tipo semántico, en el sentido en que esta articulación es estudiada, por ejemplo, por la filosofía del lenguaje ordinario. Cabe aquí atender a la pregunta por los usos del lenguaje, discutir cuestiones tales como las referidas a su eventual carácter instrumental o analizar algunas nociones claves como la de "juego lingüístico". En una palabra, el estudio de la gramática tal como se la

entendía en el *trivium* podría dar lugar tanto al ejercicio y análisis de cuestiones operativas vinculadas al manejo de distintos tipos de códigos como a una reflexión más general referida a la propia naturaleza del lenguaje. Obviamente, esto ya supondría entrar en contacto con cuestiones estrictamente filosóficas y aún considerar autores y propuestas específicas.

La lógica. Cuando nos referimos a la lógica en este contexto no pensamos solamente en proporcionar los rudimentos de la lógica aristotélica, sino más bien en proponerse una introducción teórica a los desarrollos de la lógica moderna. Tal materia podría ser presentada tanto por el profesor de filosofía como por el de matemáticas (o por ambos al mismo tiempo) e incluiría conjuntamente el análisis de algunas nociones básicas de la disciplina (inferencia, deducción, hipótesis, prueba, validez, consistencia, etc.) y una introducción a las operaciones más elementales de formalización (análisis de funtores, tablas de verdad, etc.).

Tal materia no tendría a nivel de secundaria un carácter meramente formalístico, sino que se extendería también a la relación entre la lógica proposicional y sus aplicaciones en el discurso científico.

La retórica. Cuando se habla hoy de retórica, la palabra tiende a sonar de modo peyorativo. Sin embargo, aquí no nos referimos a este sentido negativo - obviamente ajeno al concepto clásico - sino más bien a los esfuerzos de comprensión del discurso persuasivo, entendido como argumentación que va más allá de lo forzosamente concluyente.

Entender de este modo la retórica significa hacerse cargo del fenómeno de su reciente revitalización. En efecto, si la disciplina fue descalificada durante tres siglos por parte del pensamiento racionalista e ilustrado, en los últimos treinta años esta situación ha tendido progresivamente a revertirse. El desarrollo de la publicidad y los medios masivos de comunicación, la transformación de las formas de hacer política, las propias prácticas de comunicación científica y aún la actividad educativa, han puesto en evidencia en las últimas décadas que la pérdida de interés por una teoría de la retórica no implica que no se registren prácticas retóricas concretas. Más aún, esta evolución ha llevado al primer plano la contradicción existente entre el papel cada vez más importante que - por ejemplo - los medios de comunicación asignan a la retórica y la poca atención que desde el punto de vista teórico se prestaba a la tarea de convencer.

Este breve repaso del *trivium* - realizado desde la doble intención de rescatar su sentido original y hacerse cargo de su renovada actualidad - puede hacer pensar que las cuestiones aquí planteadas se ubican notoriamente más allá de las posibilidades de comprensión de un estudiante de secundaria. Nuestra impresión sobre este punto es exactamente la contraria. Creemos que las disciplinas del *trivium* pueden apelar de modo muy directo a experiencias e inquietudes muy propias del alumnado de secundaria, y creemos sobre todo que el carácter propedéutico de este esquema pedagógico - pautado por la actividad, el ejercitamiento y aún el componente lúdico - reduciría radicalmente las posibilidades de desconexión con el estudiantado.

En una palabra, lo que estamos proponiendo es convertir la gramática, la lógica y la retórica en un terreno para el ejercicio y para el juego, para el desafío y la imaginación, en donde los esfuerzos se concentran de un modo perfectamente explícito en el entrenamiento de capacidades y en la activación de intereses personales.

Estas modalidades de trabajo permitirían una gran flexibilidad curricular, abrirían un ancho espacio para la diversión y el entretenimiento, y ofrecerían múltiples oportunidades de vinculación con las restantes materias correspondientes a Secundaria. Asimismo, estas eventuales actividades contribuirían a reforzar algunas capacidades escasamente estimuladas en la actualidad: poder de síntesis, rigor terminológico, precisión conceptual, consistencia argumentativa, curiosidad intelectual. Naturalmente, nada de esto es todavía filosofía. Pero, en primer lugar, buena parte de estas cuestiones articulan de modo directo con problemas estrictamente filosóficos y, en segundo término, es francamente dudoso que sin una base de este tipo pueda desarrollarse un intento de efectiva reflexión filosófica. Por esta razón parece ser prometedora una organización curricular que ocupe el cuarto y quinto año de secundaria en estas tareas, para concentrar en el último curso un programa más tradicional que abarque, por ejemplo, cuestiones de epistemología, antropología filosófica y ética.

ii) *La formación de profesores.*

Desde hace varias décadas las políticas de formación docente vigentes en Uruguay se apoyan en la constatación - ciertamente indiscutible - de que una probada solvencia en un área determinada del conocimiento no asegura de ningún modo la capacidad de transmitir contenidos claros y comprensibles a quienes recién se introducen en la disciplina en cuestión.

Es indudable que este enfoque encierra un núcleo de verdad. Sin embargo, no es menos cierto que su aplicación parece haber generado más problemas de los que efectivamente ha resuelto.

En primer lugar - y a un nivel estrictamente fáctico - esta forma de ver las cosas parece haber llevado a cierta hipertrofia de las preocupaciones pedagógicas y a una relativa devaluación de la formación académica en cada disciplina específica. En segundo término - y en un plano más conceptual - la opción que comentamos parece apoyarse en una falsa oposición entre preparación pedagógica/eficacia docente y alta especialización/ineficacia docente. De hecho, tan cierto como que una gran erudición no garantiza la claridad expositiva, es que la preparación pedagógica y didáctica por sí misma no es capaz de ocupar los huecos que deje abiertos un insuficiente dominio de la materia a presentar.

Parece claro, sin embargo, que esta situación no se arregla mediante el simple expediente de elevar radicalmente el perfil de la formación que reciben los futuros profesores. Esto se debe a un par de razones ciertamente poderosas.

En primer lugar, no existen en el país recursos suficientes para mejorar sustancialmente la formación y el reciclaje docente, al mismo tiempo que se atiende a las necesidades de los servicios universitarios. En segundo término se plantea el problema del destino de los egresados: no parece sensato brindar una formación propia de profesionales de la investigación académica a quienes se van a dedicar de modo probablemente definitivo a la docencia de nivel medio.

Por estos motivos es razonable pensar que el problema deba centrarse precisamente en las relaciones entre la formación docente y la actividad universitaria. En otras palabras, es posible que el nudo de la cuestión esté en la temprana y radical divergencia que existe entre la formación para la docencia y la formación para la investigación.

Un camino alternativo a esta situación estaría dado por un tronco básico común que permitiera acceder sucesivamente a los títulos habilitantes para la docencia de nivel medio, al diploma académico tradicional (la actual licenciatura) y - posteriormente - a eventuales instancias de doctorado, hoy inexistentes. Por esta vía se obtendrían varias modificaciones de significación: en primer lugar, se postergaría para un momento en que ya se tenga un cierto conocimiento de la disciplina la opción por la actividad docente de nivel medio o por la investigación académica; en segundo término, esta solución permitiría a la enseñanza media contar con el aporte transitorio en materia docente de buena parte de los estudiantes de licenciatura; por último - y fundamentalmente - este esquema quitaría al certificado habilitante para la docencia de nivel medio su actual carácter de título terminal, presentándole a los profesores en ejercicio la posibilidad de continuar estudios a nivel de licenciatura e introduciendo así en los cuerpos docentes un componente de movilidad vertical.

En pocas palabras, nuestra hipótesis dice que un cambio de reglas de juego que opere en este sentido, en la medida en que se vea complementado por modalidades de acompañamiento docente hoy no practicadas (actividades de reciclaje, cursos de profundización y perfeccionamiento, materiales de apoyo, etc.), contribuiría a hacer de la docencia en filosofía una actividad algo más estimulante de lo que lo es en la actualidad, redundando al mismo tiempo en un mejoramiento de la calidad de la enseñanza impartida.

iii) *La educación superior.*

El problema de las relaciones entre la formación para la docencia y la formación para la investigación comenzó a discutirse en la sección anterior. Sin embargo, las soluciones a esta cuestión apenas pueden ser consideradas independientemente del problema del aislamiento en que se encuentra sumida la filosofía académica nacional.

Este problema de aislamiento es el más grave al que nos enfrentamos porque, además de todas sus consecuencias, no existen decisiones de tipo institucional que sean capaces por sí mismas de superarlo. No hay organigrama posible, no hay reestructura de los *curricula* ni reasignación de recursos que

puedan por sí mismos hacer de la filosofía académica un fenómeno de relevancia para la cultura nacional.

Dicho en otras palabras, cualquier espacio que pueda ganar de aquí en más la actividad filosófica, cualquier progreso en materia de consideración o relevancia, sólo podrá obtenerse por la vía de constituir en el terreno filosófico algunos polos con auténtico poder de interlocución hacia el exterior. Esto es una consecuencia de la naturaleza misma de las actividades de corte universitario. En efecto, lo que constituye a una institución dada en una universidad con un mínimo grado de reconocimiento no es el hecho de que otorgue diplomas terminales, ni la circunstancia de contar con planteles docentes estables o con un determinado número de estudiantes que hayan obtenido previamente el título de bachiller. Lo que convierte a una institución en una universidad es su capacidad de incorporarse al menos a alguno de los debates o líneas de reflexión planteados en los ámbitos intelectuales; su posibilidad de generar nuevos conocimientos o, como mínimo, de asimilar con cierta celeridad las novedades que se produzcan en su campo; su competencia para comunicar los resultados de su actividad según estándares de exigencia fuertemente reglamentados y, finalmente, su aptitud para incorporar y hacerse cargo de los fenómenos que - en lo que tiene que ver con sus áreas de estudio - ocurren en sus entornos culturales y sociales.

Naturalmente, es verdaderamente difícil que una institución pueda cumplir estas condiciones en un amplio espectro de campos de trabajo. Pero, si al menos no las cumple en algunos, sus posibilidades de desplegar una actividad de mínima relevancia en el campo de la formación superior quedan reducidas prácticamente a la nada.

Si las reglas de juego son las que se acaban de describir, esto nos lleva a plantear la siguiente hipótesis para el caso de la actividad universitaria: las tareas de nivel superior en el campo filosófico no conseguirán sobreponerse a su actual situación de debilidad ni alcanzarán un mínimo nivel de relevancia en el mediano o largo plazo, si no se consigue crear y consolidar en un futuro más o menos próximo al menos dos o tres centros de excelencia académica, volcados cada uno de ellos a una área específica de actividad filosófica.

La constitución de tales centros de excelencia supone la consolidación de algunos campos de trabajo como espacios en donde se concentren equipos de investigación de primer nivel, actividades de docencia altamente calificada y tareas de publicación caracterizadas por su sistematicidad y sus altos estándares de exigencia. Evidentemente, disponer de tales centros de excelencia en todos los campos del trabajo filosófico es un ideal inalcanzable para el Uruguay actual. Sin embargo, y como contrapartida, tampoco será posible contar con una auténtica actividad académica de nivel superior si no se consolidan al menos dos o tres núcleos que cumplan con estas características. En efecto, son los centros de excelencia quienes sirven de motor para el desarrollo de cualquier área académica y son ellos los únicos capaces de convertirse en auténticos interlocutores hacia el exterior. Esto último es una condición indispensable para

el desarrollo y real aprovechamiento de dinámicas tales como el intercambio de publicaciones, la organización de eventos, la invitación de académicos extranjeros, etc.

Por estas razones, es probable que la distribución de recursos en un área como la que nos ocupa rinda mejores frutos si se hace con criterio selectivo que si se procede a una dispersión sólo aparentemente abarcativa. De esta manera, parece un objetivo altamente recomendable el intento de consolidar unos pocos centros de excelencia que se ocupen de: i) la producción "dura" en términos de investigación; ii) la interlocución con el exterior; iii) la convocatoria a investigadores y científicos para instancias de intercambio y reflexión; iv) la convocatoria a debates y otros eventos dirigida a profesionales, artistas, políticos y demás actores del entorno nacional.

Independientemente de estas tareas, el continuo diálogo y la propia competencia entre diferentes centros de excelencia actuarían como novedoso acicate interno. Finalmente, una política de este tipo tiene a su favor la ventaja del realismo: no se propone elevar el nivel de la actividad filosófica en su conjunto a escala nacional, sino que plantea la administración de recursos escasos en favor de una recuperación gradual y discontinua.

¿En qué se traduce esta idea a nivel institucional? Es probable que para favorecer este proceso la tradicional estructura de facultades se revele como particularmente inadecuada. En efecto, tal como funciona en Uruguay, este esquema conduce de modo casi inevitable a la rigidez, al parcelamiento y a la desarticulación de recursos. Por esta razón parece factible que el intento de conformación de algunos centros de excelencia se vea fuertemente favorecido si se opta por un esquema del tipo instituto central. Básicamente, este recurso supondría crear, en el interior de una institución universitaria, un instituto integrado por investigadores y docentes (acompañados de una adecuada base bibliográfica y material) que, concentrando y reorganizando tareas desempeñadas por la estructura de cátedras, se ocupara de: i) formular, desarrollar y evaluar programas de investigación filosófica; ii) formar futuros profesionales de la investigación (los actuales licenciados); iii) formar profesores de nivel secundario, tanto si se trata de profesores definitivos como de investigadores que cumplen transitoriamente tal papel; iv) apoyar, perfeccionar y reciclar a los profesores de secundaria en actividad; v) abastecer de cursos de filosofía a las restantes líneas de formación profesional.

Por esta vía se superaría la actual división entre formación pedagógica y formación para la investigación. Pero, sobre todo, se constituiría así un punto de referencia en el campo filosófico todo lo fuerte que es posible en las condiciones actuales, capaz de potenciar recursos actualmente dispersos y, fundamentalmente, capaz de acceder a fuentes de financiación y apoyo hasta hoy vedadas.

Sin embargo, una estrategia que procure un auténtico desarrollo de la filosofía académica no debe confundir un ordenado diseño de organigramas con una auténtica elevación de los niveles de actividad en el área ni (mucho

menos) con una elevación de los niveles de calidad.

El desarrollo de la actividad filosófica sólo puede apoyarse en el trabajo y en el esfuerzo cotidiano, y es allí a donde hay que mirar con particular atención. En este plano Uruguay muestra una característica por lo menos llamativa: mientras el número de estudiantes de filosofía es relativamente reducido, las modalidades de enseñanza en vigencia se ajustan más bien a los cánones de la universidad de masas. Esto implica dejar de lado algunas modalidades de trabajo altamente productivas, como lo es, por ejemplo, el régimen de tutorazgo. Si este esquema de formación se ha dejado de utilizar a nivel de grado es porque los esfuerzos académicos que requiere se han hecho incompatibles con la masificación de la educación superior. Sin embargo, en áreas en donde el número de estudiantes es reducido, no se ven razones para descartarlo sin discusión.

v. Conclusión.

El más mínimo esfuerzo de diagnóstico revela claramente que la filosofía académica uruguaya se encuentra en un estado de extrema debilidad. Asimismo, este empeño indica que algunas vías de salida parecen estar definitivamente clausuradas. Por lo pronto, la situación es tal que simples políticas de estímulo dirigidas hacia los cuerpos docentes o recursos tales como eventuales campañas de difusión académica parecen, en principio, claramente insuficientes. Dicho en otras palabras, no parece ser viable un intento de recuperación que no alcance ciertos mínimos necesarios en lo que hace a su capacidad de transformación.

En efecto, el único camino que, aparentemente, sigue siendo practicable, es el de generar un movimiento que sea capaz de autosostenerse, que esté en condiciones de abrir nuevos espacios para sí mismo y que consiga imponerse a nivel de sus contextos. Por ejemplo, parece evidente la necesidad de una política que permita reclutar y concentrar recursos calificados, particularmente a través del repatriamiento (tanto definitivo como, más probablemente, circunstancial) de personal académico residente en el exterior. Del mismo modo, parece hacer falta un sistema de promoción académica que, mediante una afinada ponderación de méritos, estimule el esfuerzo y la productividad. En la misma línea (y como condición previa a lo anterior) resulta imperioso crear condiciones de trabajo caracterizadas por la estabilidad y la continuidad. Esto requiere, entre otras cosas no menores, la conquista de vinculaciones con nuevas fuentes de financiamiento específico, así como el relacionamiento más estrecho con instituciones académicas capaces de dar apoyo y ofrecer recursos en las áreas de mayor debilidad o de máxima prioridad.

Pero el caso es que es muy difícil iniciar una dinámica de esta naturaleza por la vía de una simple acumulación lineal. Más bien parece necesario dar ciertos pasos que establezcan discontinuidades, lo cual supone

crear nuevos espacios, marcar nuevas reglas de juego y convocar actores hasta ahora dispersos.

El intento de consolidar algunos grupos de trabajo que apuesten a convertirse con el tiempo en centros de excelencia parece ser el camino más practicable que tenemos por delante. No se trata, por cierto, de un camino fácil, pero puede que sea el único posible.

Pablo da Silveira y Luc de Meyer
Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH)
(Montevideo)

XII CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFÍA
BUENOS AIRES
26-30 JULIO 1989

ASOCIACIÓN FILOSÓFICA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA
SOCIEDAD INTERAMERICANA DE FILOSOFÍA

En ocasión de celebrarse el XI Congreso Interamericano de Filosofía, reunido en noviembre de 1985 bajo los auspicios de la Universidad de Guadalajara, México, se convino por unanimidad que la sede del próximo congreso fuera la ciudad de Buenos Aires.

El XII CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFÍA se reunirá en la ciudad de Buenos Aires, República Argentina, del 26 al 30 de julio de 1989. La Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA) se ocupará de todas las tareas inherentes a la organización y coordinación del congreso. AFRA es la entidad reconocida por la Sociedad Interamericana de Filosofía (SIF) como representante de los profesores e investigadores argentinos en filosofía.

El Comité Ejecutivo de la SIF y el Comité Organizador del XII Congreso Interamericano de Filosofía tienen el honor de invitar a los profesores, estudiosos e investigadores del continente a participar de este encuentro filosófico.

Buenos Aires se siente orgullosa de volver a constituirse en sede de un Congreso Interamericano. Hace exactamente treinta años, en 1959, tuvo por primera vez ese honor.

Se ofrecen los datos necesarios para conocimiento de los interesados.

ÁREAS FILOSÓFICAS

- A. Pensamiento filosófico americano.
- B. Metafísica - Gnoseología - Antropología filosófica - Filosofía de la mente.
- C. Ética - Filosofía política - Filosofía de la acción - Filosofía del derecho - Estética.
- D. Filosofía de la lógica - Filosofía de la ciencia - Filosofía del lenguaje.
- E. Historia de la filosofía.
- F. Filosofía y realidad cultural y social.

ACTIVIDADES

Las actividades del Congreso incluyen: reuniones plenarias, simposio, sesiones de comisión, talleres, coloquios, mesas redondas y reuniones de asociaciones filosóficas.

Las reuniones plenarias y los *simposios* estarán destinados a invitados especiales. Se realizarán los días jueves, viernes y sábado de 9 a 13 horas. Tendrán una extensión de 60 minutos, que incluyen 40 minutos de exposición y 20 minutos de discusión. Estarán coordinados por moderadores.

Las sesiones de comisión se realizarán los días jueves, viernes y sábado de 16 a 19 horas y el domingo de 9 a 10 horas. Tendrán una extensión de 30 minutos, que incluye 20 minutos de exposición y 10 minutos de discusión.

Los coloquios, talleres, mesas redondas y reuniones de asociaciones filosóficas se llevarán a cabo los días jueves, viernes y sábado de 19 a 20 horas y el domingo de 10 a 11 horas.

La ceremonia inaugural se realizará el miércoles 26 de julio a las 17 horas y la ceremonia de clausura el domingo 30 de julio de 11.30 a 12.30 horas.

IDIOMAS

Español - Portugués - Inglés - Francés.

CRONOGRAMA

Inscripción: a partir del 1º de febrero de 1989 hasta la apertura del Congreso.

Presentación de ponencias y resúmenes: a partir del 1º de febrero hasta el 31 de mayo de 1989

SEDE DE LAS REUNIONES DEL CONGRESO

Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires.

CORRESPONDENCIA

Toda correspondencia deberá ser enviada a: María Isabel Santa Cruz, Coordinadora Académica. Reconquista 642 1º piso of. 128 (1003) Buenos Aires - Argentina. Teléfono: 54 (Argentina)- 1 (Bs. As.) -311-6824

PRESENTACIÓN DE PONENCIAS Y RESÚMENES

1. Las ponencias de *reuniones plenarias y simposios* no deberán superar las 12 páginas, tamaño carta, doble espacio, dactilografiadas, en tres ejemplares, margen izquierdo de 2,5 cm.
2. Las ponencias de *reuniones de comisión* no deberán superar las 7 páginas, en las mismas condiciones que las referidas en el punto 1.
3. Todas las ponencias presentadas al Congreso deberán ser acompañadas por un resumen de extensión mínima de 150 palabras y máxima de 300 palabras. El resumen se presentará en una hoja aparte, tamaño carta, a dos espacios, con márgenes de 2cm. y deberá incluir el título de la ponencia, el nombre del autor y su lugar de trabajo.
4. El Comité Organizador del Congreso editará los resúmenes de las ponencias antes de la iniciación del mismo.

INSCRIPCIONES

Hasta el 31 de marzo de 1989 u\$s20.-

Después del 31 de marzo de 1989 u\$s30.-

Los estudiantes abonarán el 50% de los montos anteriores.

COMITÉ EJECUTIVO DE LA SOCIEDAD INTERAMERICANA DE FILOSOFÍA

Presidente
Leopoldo Zea

Secretario
Eduardo Vásquez

Vocales
Carlos Gutiérrez
William Kilgore
Ernesto Mayz Vallenilla
Eduardo Rabossi

ASOCIACIÓN FILOSÓFICA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA

Presidente
Eduardo Rabossi

Secretario
Osvaldo Guariglia

COMITÉ ORGANIZADOR DEL XII CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFÍA

Presidente:
Eduardo Rabossi

Secretario General:
Osvaldo Guariglia

Tesorero:
Francisco Olivieri

Vocales:
Carlos Alchourrón
María Julia Bertomeu
María Cristina González
Ezequiel de Olaso
José Julián Prado
Roberto Rojo
Juan Rodríguez Larreta
Arturo Roig

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 13.000 palabras; los trabajos de discusión las 4.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.300 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.

