

# revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA — Vol. XIII Nº 2

**Roberto Torretti:** La determinación onmímota de las cosas y el fenómeno de Kant.

**Eduardo García Belsunce:** La idea de filosofía en Kant

**Oswaldo N. Guariglia:** El lugar de L. Nelson en la filosofía moral contemporánea.

**Isabel Cabrera y José Díaz Estévez:** Del saber y la sabiduría

**Luis Villoro:** Respuesta

**Andrés R. Raggio:** Las tribulaciones de un traductor *Vermöglichkeit*

**María Cristina Di Gregori:** Crítica de Schütz a la quinta *Meditación Cartesiana* de Husserl

**Conrado Eggers Lan:** A propósito de una reciente interpretación de Parménides.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS  
CONCURSO BERNARDO A. HOUSSAY

VOL. XIII, Nº 2 - JULIO 1987

## COMITE DE REDACCION

Rafael Braun  
Ezequiel de Olaso

Oswaldo N. Guariglia  
Mario A. Presas

Secretaría: Adriana Vaghi

## CONSULTORES

|                                  |                               |
|----------------------------------|-------------------------------|
| Héctor N. Castañeda (EE.UU.)     | Daniilo 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 (México)   |
| Oswaldo Porchat Pereira (Brasil) | Fernando Salmerón (México)    |
| David Sobrevilla (Perú)          | Ernesto Sosa (EE.UU.)         |
| Roberto Torretti (Puerto Rico)   | Margarita M. Valdés (México)  |
| Enrique Villanueva (México)      | Luis Villoro (México)         |

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

## REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379  
Correo Central  
1000 Capital Federal - Argentina

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

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

### Argentina

|                     |      |
|---------------------|------|
| Individuos .....    | A 40 |
| Instituciones ..... | A 80 |

### Exterior

|                     |         |
|---------------------|---------|
| Individuos .....    | U\$S 18 |
| Instituciones ..... | U\$S 26 |

Por vía aérea, recargo de ..... U\$S 4

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: Oswaldo Guariglia. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11723.

Diseño la tapa: Buyi Presas

## REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Julio 1987

Volumen XIII

Año 1987

## SUMARIO

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | Pág. |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| <b>ARTÍCULOS</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |      |
| <b>Roberto Torretti:</b> La determinación omnímoda de las cosas y el fenomenismo de Kant.                                                                                                                                                                                                                                                                                      | 131  |
| Concurso Bernardo A. Houssay.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | 142  |
| <b>Eduardo García Belsunce:</b> La idea de filosofía en Kant.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | 143  |
| <b>Oswaldo N. Guariglia:</b> El lugar de L. Nelson en la filosofía moral contemporánea.                                                                                                                                                                                                                                                                                        | 161  |
| <b>DISCUSIÓN</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |      |
| <b>Isabel Cabrera y José Díaz Estévez:</b> Del saber y la sabiduría.                                                                                                                                                                                                                                                                                                           | 195  |
| <b>Luis Villoro:</b> Respuesta.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | 213  |
| <b>NOTAS</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |      |
| <b>Andrés R. Raggio:</b> Las tribulaciones de un traductor: <i>Ver-moeglichkeit</i> .                                                                                                                                                                                                                                                                                          | 219  |
| <b>María C. Di Gregori:</b> Crítica de Schütz a la quinta <i>Meditación Cartesiana</i> de Husserl.                                                                                                                                                                                                                                                                             | 221  |
| <b>ESTUDIO CRÍTICO</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |      |
| <b>Conrado Eggers Lan:</b> A propósito de una reciente interpretación de Parménides.                                                                                                                                                                                                                                                                                           | 231  |
| <b>COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |      |
| <b>Marsilio Ficino:</b> Ueber die Liebe oder Platons Gastmahl. <b>Wilhelm Von Ockham:</b> Summe der Logik. <b>Raimundus Lullus:</b> Die neue Logik (Alberto Guillermo Ranea). <b>Pierre-François Moreau:</b> Le récit utopique (Daniel Brauer). <b>Barry Stroud:</b> Hume (Samuel Monder). <b>Federico Riu:</b> Vida e historia en Ortega y Gasset (Julia Valentina Iribarne). | 245  |

## COLABORADORES

**ROBERTO TORRETTI** (1930), es profesor de filosofía en la Universidad de Puerto Rico y director de la revista *Diálogos*. Es autor de *Manuel Kant* (2ª ed., Buenos Aires: Charcas, 1980), *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré* (2ª ed., Dordrecht: Reidel, 1985) y *Relativity and Geometry* (Oxford: Pergamon, 1983). Dirección: P.O. Box 21616 - San Juan, Puerto Rico 00931.

**EDUARDO GARCIA BELSUNCE**. Ver RLF Vol. III, Nº 1 (marzo 1977).

**OSVALDO N. GUARIGLIA**. Ver RLF, Vol. X, Nº 3 (Noviembre 1984)

**ANDRES R. RAGGIO**. Ver RLF, Vol. IX, Nº 3 (Noviembre 1983).

**JOSE DIAZ** (nació en Sevilla, España, 1941). Cursó estudios de economía, sociología y antropología en Madrid, Reading y Oxford respectivamente. Su tesis de doctorado versó sobre Marcel Mauss.

**ISABEL CABRERA** (nació en San Luis Potosí, México, 1958). Graduada en la Universidad Autónoma Metropolitana, México, con una tesis sobre: "Argumentación trascendental en Kant".

**MARIA CRISTINA DI GREGORI** (1953). Profesora en filosofía, egresada de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata, en la que actualmente es auxiliar docente de Gnoseología. Ha tenido becas de iniciación a la investigación de la UNLP y del CONICET. Es becaria de perfeccionamiento de esta última institución. Dirección: CIF, Miñones 2073. (1428) Buenos Aires.

**CONRADO EGGERS LAN**, es profesor de Historia de la filosofía antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires desde 1961 (con excepción del período 1976/1984). En esa especialidad ha efectuado numerosas publicaciones en Argentina, México, España, Italia y Alemania, en su mayor parte estudios o traducciones comentadas de textos platónicos y presocráticos. Dirección: Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 25 de Mayo 217, Buenos Aires.

## LA DETERMINACIÓN OMNIMODA DE LAS COSAS Y EL FENÓMENISMO DE KANT

Roberto Torretti

La tesis más conocida de la *Crítica de la razón pura* de Kant —a juicio de algunos, también la más importante— dice que los objetos del conocimiento humano son fenómenos constituidos por la actividad de síntesis que ejerce nuestro entendimiento sobre las afecciones de nuestra sensibilidad, y que nuestra ciencia no alcanza en modo alguno a las cosas tales como son en sí mismas, independientemente de nuestras facultades cognitivas. Ésta es la tesis que, con leve impropiedad, llamaré aquí *fenomenismo*. Kant la funda en los pretendidos hallazgos de la estética trascendental y la analítica trascendental, dos disciplinas filosóficas creadas por él, que presenta al público en dicho libro. La analítica enseña, en efecto, que el entendimiento por sí solo "nunca puede hacer nada más que anticipar la forma de una experiencia posible en general", y que —"puesto que lo que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia"— el entendimiento "jamás puede sobrepasar los límites de la sensibilidad, dentro de los cuales únicamente nos son dados objetos". (A 246/B 303.)<sup>1</sup> La estética trascendental, por su parte, enseña que el espacio y el tiempo, según los conciben la geometría de Euclides y la cinemática de Newton, son las condiciones formales de la sensibilidad humana, a las cuales todos los fenómenos de nuestra experiencia están sujetos. Espacio y tiempo son, según Kant, empíricamente reales, en cuanto sus leyes valen para todo objeto que pueda presentarse a nuestros sentidos (para los objetos del llamado "sentido interno" —o sea, nuestros estados mentales— valen solamente las leyes del tiempo); pero son, a la vez, trascendentalmente ideales, en cuanto no son nada aparte de "las condiciones subjetivas de la intuición sensible" y no cabe contarlos entre las cosas en sí ni como sustancias ni como atributos. (A 36/B 52; cf. A 28/B 44). De aquí se desprende que todo lo que percibimos en el espacio o el tiempo, o sea, "todos los objetos de una experiencia posible para nosotros, no son más que fenómenos, esto es, meras presentaciones (*Vorstellungen*) que, así como se presentan, como entes extensos o series de cambios, no tienen fuera de nuestros pensamientos ninguna existencia por sí mismos (*keine*

<sup>1</sup> Las citas de la *Crítica de la razón pura* remiten, como es habitual, a las páginas de las ediciones de 1781 (A) y 1787 (B). Las citas de otros textos de Kant hacen referencia al tomo y la página de la edición de la Academia Alemana —antaoño Prusiana— de Ciencias (WW).

*an sich gegründete Existenz haben*). " (A 490s/B 518s.)

Esta doctrina del *idealismo trascendental*, como la llama Kant, es evidentemente decisiva para restringir nuestra ciencia al conocimiento de fenómenos, de acuerdo con la tesis arriba enunciada. Sin embargo, como advirtió a mediados del siglo pasado Adolf Trendelenburg, hay al parecer una discontinuidad o laguna en el razonamiento con que Kant la justifica. (Cf. Vaihinger, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1881/92, vol. 2, pp. 290-313). Pues espacio y tiempo bien podrían ser condiciones subjetivas de la sensibilidad humana, conforme a la estética trascendental, y a la vez condiciones objetivas de la estructura de las cosas, tales como son en sí mismas. En tal caso, como es obvio, el modo de ser de las cosas en sí no sería incomparable con su apariencia sensible y el estudio de ésta bien pudiera descubrirnos la verdad de aquéllas. Ahora bien, aunque Kant no da señas de haber notado que le falta una pieza o eslabón a su razonamiento, en la tercera gran división de la *Crítica de la razón pura*, donde expone la dialéctica trascendental (otra disciplina filosófica de su invención), ofrece una demostración indirecta de la idealidad trascendental de los objetos y sucesos espacio-temporales a todo aquel que "no tenga suficiente con la demostración directa contenida en la Estética trascendental" (A 506/B 534). Es de este argumento en pro del idealismo trascendental y el fenomenismo, y, especialmente, del supuesto metafísico en que el mismo reposa, de lo que quiero hablar aquí.

Según Kant, la doctrina del idealismo trascendental es la clave para la solución de la antinomia de la razón pura, vale decir, del conflicto que la razón tiene consigo misma por su exigencia de que se completen las series de condiciones postuladas con la aplicación de ciertas categorías del entendimiento al acontecer espacio-temporal. Como es sabido, este conflicto se articula en cuatro pares de contradicciones que Kant, con cierta impropiedad, llama también 'antinomias', así, en plural (A 425n./B 453n.). Mi descripción un tanto abstracta de la fuente del conflicto se entenderá mejor si recordamos la tercera de esas contradicciones. Ella se relaciona con la aplicación de la categoría de causalidad, a la cual, según Kant, tienen que someterse todos los sucesos de nuestra experiencia para que se determine objetivamente el orden en que se suceden en el tiempo. Determinar la posición de un suceso en tal orden temporal supone entenderlo como efecto de una o más causas que lo preceden. Estas son también sucesos con una posición en el orden del tiempo cuya determinación requiere que se las conciba, a su vez, como efectos de otras causas aún más tempranas. Éstas también,

etc. Todo suceso temporal ha de pensarse, pues, como condicionado por causas, las cuales, en cuanto sucesos en el tiempo, están condicionadas a su vez. La razón exige que la serie de las condiciones se complete, retrocediendo a una primera causa incausada; pero una causa así, que entra a operar de improviso, sin conexión causal con el acontecer previo, viola en su mismo concepto los requisitos de la constitución de un orden temporal objetivo que son, según Kant, lo que propiamente legitima el empleo de la categoría de causalidad.

Para apreciar la demostración indirecta del idealismo trascendental conviene referirse brevemente a las antinomias primera y segunda. La tesis de la primera afirma que el mundo —esto es, la totalidad de los objetos y procesos espacio-temporales— tiene un comienzo en el tiempo y un límite en el espacio. La antítesis lo niega. Kant alegadamente demuestra tanto la tesis como la antítesis mediante una supuesta refutación de la respectiva proposición contradictoria. En otras palabras, lo que establecen los argumentos de Kant —si son válidos— es la falsedad tanto de la antítesis como de la tesis. Esto basta para la demostración indirecta del idealismo trascendental. Cito a Kant:

La demostración consistiría en el siguiente dilema: Si el mundo es un todo existente en sí mismo, entonces es o bien finito, o bien infinito. Ahora bien, lo primero es falso, así como lo segundo (en virtud de las demostraciones susodichas de la antítesis, por una parte, y de la tesis, por otra). Por lo tanto, también es falso que el mundo (el conjunto de todos los fenómenos) sea un todo existente en sí mismo. De esto se sigue que los fenómenos no son nada fuera de nuestras representaciones, lo cual es justamente lo que queremos decir cuando hablamos de su idealidad transscental. (A 506s/B 534s.).

Se puede construir un razonamiento análogo a partir de la segunda antinomia. Aquí la tesis dice que todas las sustancias compuestas del mundo constan de partes simples; la antítesis, que no hay absolutamente nada simple en el mundo. La antítesis se basa en que todo lo que hay en el mundo está en un lugar y por lo tanto es divisible como el espacio que ocupa. La tesis, a su vez, se basa en que la composición de una sustancia compuesta no puede ser un requisito para la subsistencia de las sustancias que la componen y, por ende, tiene que poderse remover al menos inte-

lectualmente; pero si no hay nada simple, y se prescinde en el pensamiento de las relaciones de composición, no resta absolutamente nada. También en este caso la contradicción presupone, según Kant, que el mundo sea un agregado de cosas en sí, y se disipa en cuanto comprendemos que se trata únicamente de fenómenos. Cito:

Que al cancelarse en el pensamiento toda composición de la materia no reste nada parece inconciliable con el concepto de una sustancia, que debiera ser el sujeto de toda composición y subsistir en sus elementos aunque se haya cancelado el enlace de estos en el espacio, por la cual forman un cuerpo. Pero lo que se llama sustancia en el *fenómeno* no es igual a lo que pensaríamos de una cosa en sí mediante un concepto puro del entendimiento. Aquella no es sujeto absoluto, sino configuración (*Bild*) persistente de la sensibilidad, y nada más que intuición, en la cual no se halla en ninguna parte nada incondicionado. (A 525s./B 553 s.)

En suma, tenemos que concluir que en el espacio y en el tiempo no hay sino fenómenos, dependientes en su mismo ser del proceso de constitución de la experiencia humana —"este avance en el tiempo" que "todo lo determina y no está en sí mismo determinado por nada ulterior" (A 210/B 255) —por cuanto la antinomia de la razón pura sería insoluble si los objetos espacio-temporales fuesen cosas en sí. Evidentemente, sólo llegamos a este resultado si tenemos de antemano un concepto de lo que es una cosa en sí. Dicho concepto, cuya legitimidad es injustificable en el marco de la *Crítica de la razón pura* de Kant, es el supuesto metafísico aludido arriba, sin el cual la demostración kantiana indirecta del idealismo y el fenomenismo no es concluyente. Tratemos de precisarlo.

No hay que olvidar que los argumentos que generan la antinomia de la razón pura no están dirigidos a probar la verdad de las cuatro tesis y las cuatro antítesis enunciadas por Kant, sino, en cada caso, la falsedad de la respectiva contradictoria. Las tesis son falsas por cuanto son incompatibles con las condiciones de la existencia espacio-temporal. Así, la segunda tesis —los cuerpos constan de partes simples— choca con la divisibilidad del espacio que tales partes simples tendrían que ocupar. La tercera tesis —las series causales de sucesos arrancan de causas incausadas— es inconciliable con la necesidad de hallarle causas antecedentes a

todo lo que tiene lugar en el tiempo, para determinar objetivamente dicho lugar. En cambio, las antítesis son falsas por cuanto son incompatibles con la exigencia de la razón de que toda serie de condiciones condicionadas se complete con la condición incondicionada pertinente. Si la condición de todo efecto es una causa que a su vez es efecto, si todo cuerpo es divisible en partes que también son divisibles, si todo lugar está contenido en otro contenido a su vez en un tercero, etc., la exigencia de la razón es imposible de cumplir. Ahora bien, según Kant, la exigencia de la razón vale en la forma expresada solamente si lo condicionado y su condición son cosas en sí. En tal caso "cuando lo primero está dado, el retroceso a la segunda no está meramente *propuesto* (*aufgegeben*), sino efectivamente *puesto o dado* (*gegeben*) con ello, y como esto vale para todos los miembros de la serie, la serie completa de las condiciones y, con ella, también lo incondicionado están a la misma vez puestos o, mejor dicho, presupuestos, con que esté dado lo condicionado que únicamente aquella serie hace posible." (A 498/B 526).

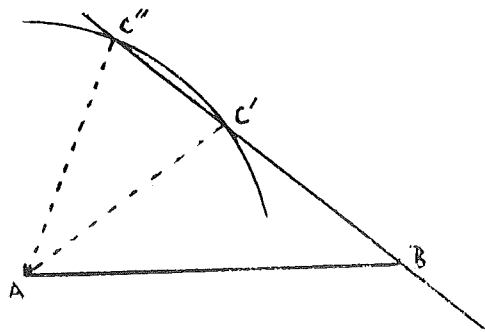
Pero si se trata de fenómenos, la exigencia de la razón es una tarea prescrita al entendimiento que no es necesario ni siquiera posible ejecutar íntegramente.

Pues los *fenómenos*, en la aprehensión, no son ellos mismos más que una síntesis empírica (en el espacio y el tiempo) y así sólo están dados *en ésta*. Entonces no se sigue de ninguna manera que, cuando lo condicionado (en el fenómeno) está dado (*gegeben*), con ello esté dada y presupuesta también la síntesis que constituye su condición empírica; sino que ésta viene a efectuarse en el retroceso mismo y nunca sin él. Pero en tal caso sí se puede decir que por esta parte está prescripto o *propuesto como tarea* (*aufgegeben*) un *retroceso* a las condiciones, esto es, una síntesis empírica continuada. (A 499/B 527).

Un mundo fenoménico bien puede, entonces, no tener ni un comienzo en el tiempo, ni un límite en el espacio, ni partes últimas, ni causas primeras, eludiendo, por consiguiente, el conflicto entre la exigencia de la razón y las condiciones de la existencia espacio-temporal que afligiría sin remedio a un mundo compuesto de cosas en sí. ¿Por qué esta diferencia? ¿Qué característica atribuye Kant a la supuestamente desconocida cosa en sí que le garantiza tan sin lugar a dudas que un ser en sí condicionado bajo cualquier respecto

no puede estar dado sin la serie completa de sus condiciones?

Creo que la respuesta a esta pregunta está contenida en un principio que Kant toma de los tratadistas filosóficos alemanes del siglo XVIII y que en aras de la brevedad llamaré principio del determinismo metafísico. En el § 226 de su *Philosophia Prima sive Ontologia* (2a. ed., Frankfurt y Leipzig, 1736), Christian Wolff lo enuncia así: "*Quicquid existit vel actu est, id omnimode determinatum est*" ("Todo lo que existe o es en acto está determinado en todo respecto" —literalmente, "de todos modos"). En el párrafo inmediatamente precedente, Wolff había explicado que un ente *A* se dice *omnimode determinatum* si en *A* no se concibe nada indeterminado tal que mientras no se lo determine no puedan existir en acto las demás cosas inherentes en *A*. Por ejemplo, consideremos un triángulo con tres elementos determinados: la base *AB*, el ángulo del vértice *B* y el lado opuesto a éste vértice, que suponemos es más corto que *AB*. Este triángulo no está omnimodamente determinado, pues el tercer vértice puede ser cualquiera de los dos puntos en que un círculo con centro en *A* y radio igual al lado opuesto a *B* corta la recta que pasa por *B* formando con la base el ángulo indicado; pero la existencia del triángulo



presupone la existencia de sus tres vértices. A la luz de esta explicación, el principio resulta bastante obvio, y no parece necesario citar aquí la "demostración" del mismo proporcionada por Wolff. Su importancia queda de manifiesto en el §229, donde se dice que "la determinación omnimoda de todo aquello que es actualmente inherente a un ente" (*omnimoda determinatio eorum, quae enti actu insunt*) constituye el "principio de individuación", esto es, "la razón suficiente intrínseca del individuo" (§228) o ente singular. En un sentido análogo se expresa Christian August Crusius en el §24 de su *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden* ("Bosquejo de las verdades necesarias de la razón, en cuanto se oponen a las con-

tingentes" - 2a. ed. Leipzig, 1753): "Todo lo que es está perfectamente determinado con respecto a todas sus circunstancias, quiero decir, con respecto a todo aquello que se requiere y tiene que estar dado (*gesetzt*) para que una cosa exista; y en esto consiste la esencia de un individuo, y aquello que hace de ello un individuo no es otra cosa que el que estén dadas todas las circunstancias necesarias con sus necesarias determinaciones". Aunque estos textos dejan abierta la posibilidad de que algo quede indeterminado en un individuo existente si no constituye una condición necesaria de su existencia en acto, la manera como están escritos, hablando como hacen de determinación "omnímoda" o "perfecta" (*vollkommen*) del ente individual "con respecto a todas sus circunstancias" (*in Ansehung aller seiner Umstände*), sugiere que todo lo que existe está determinado a cabalidad.

Es en esta versión extrema que el principio del determinismo metafísico nos sale repetidamente al encuentro en las reflexiones de Kant: "Todo lo existente está cabalmente determinado" (*Alles Wirkliche ist durchgängig determinirt* - R. 6384, WW 18:698; cf. R.5710, WW 18:332); "La existencia contiene en sí también el concepto de una determinación cabal" (R.6381, WW 18:697); "En sí misma, cada cosa está cabalmente determinada" (R.4244, WW 17:477). En la *Crítica de la razón pura* se lo presenta, con toda radicalidad, sin titubeos ni ambigüedades, en la sección segunda del capítulo tercero del libro segundo de la *Dialéctica Trascendental*, dedicada al ideal trascendental, esto es, al Dios de los filósofos.

Cada cosa, en su misma posibilidad, está sujeta al principio de la determinación *cabal*, según el cual le conviene uno de *cada uno* de los predicados *posibles* de las cosas, considerados conjuntamente con sus contradictorios. (A 571s./B 599s.).

La proposición: *Todo lo existente está cabalmente determinado* significa que le conviene siempre no solamente un predicado de cada par de contradictorios dados, sino también uno de cada par de contradictorios posibles. En virtud de esta proposición no sólo se comparan predicados, lógicamente, entre sí, sino que se compara a la cosa misma, trascendentalmente, con el conjunto (*Inbegriff*) de todos los predicados posibles. La proposición quiere decir, pues, que para conocer completamente una cosa hay que conocer todo lo posible y determinarla en comparación con ello, sea afirmativa, sea negativamente. (A 573/B 601).

El determinismo metafísico, así entendido, no forma parte de la ontología clásica de inspiración aristotélica. Para Aristóteles, la *hylé* o "materia" que es un ingrediente constitutivo del ser de todas las cosas susceptibles de movimiento o cambio es una fuente de indeterminación. Por eso, según él, no todo acontecer es necesario; muchos cambios ocurren sólo "las más de las veces" (pero no siempre) *-hos epi to polu*; otros, por azar. ¿Cuál es, entonces, el origen de este principio tan ostensiblemente contrario a la experiencia ordinaria de la vida y al sentido común? El contexto teológico en que Kant curiosamente lo sitúa no es casual, me parece. La concepción de un Dios infinitamente inteligente y poderoso que crea el mundo de la nada no deja lugar para que las cosas contengan en sí una zona o faceta indeterminada. Las criaturas del Dios cristiano no son obras a medio acabar como los Esclavos de Miguel Ángel. Jacques Bernoulli, el gran matemático suizo contemporáneo de Leibniz y de Newton, lo dice con insuperable claridad en la cuarta y última parte de su libro póstumo sobre el cálculo de probabilidades, *El arte de la conjetura*:

Que una cosa sea incierta o indeterminada en sí misma, conforme a su propia naturaleza, es algo tan incomprendible para nosotros como que Dios pudiera a la vez haberla creado y no haberla creado. Pues todo lo que Dios ha creado también lo ha determinado, en el acto mismo de crearlo. (*Ars conjectandi*, Basilea 1713, p. 227).

Según Kant, el determinismo metafísico caracteriza a las cosas en sí, pero no a los fenómenos. Estos son indefinidamente determinables, sin que tengan que estar determinados. No están, por ende, sometidos a la disyuntiva: o bien terminan en un límite en el espacio, o bien se extienden actualmente hasta el infinito; o bien tienen un comienzo definido en el tiempo, o bien han existido desde toda la eternidad; o bien constan de partes simples, o bien están infinitamente divididos. Lo potencial, lo incierto, lo inacabado son distintivos del ser fenoménico. En vista de estas consideraciones, cabe entender el fenomenismo de Kant no tanto como una epistemología revolucionaria que, restringiendo la ciencia a los fenómenos, le hace sitio a la fe (B xxx), sino más bien como una revolución en la ontología, una propuesta para concebir de un modo radicalmente nuevo el ser de los objetos que nos rodean; no ya, a la manera de la escolástica cristiana, como sustancias individuales, plenamente determinadas en sí mismas, que Dios

crea y puede aniquilar por separado sin afectar a las demás (*ejemplo*: en la Edad Media nunca se pensó que la multiplicación de los panes y los peces —Mateo, 14:15-21, etc.— pudiera haber alterado el movimiento de la luna); sino como nudos o articulaciones discernibles en un tejido interminable de relaciones, siempre completándose, pero siempre inacabado. Aunque Kant dice todo lo que hace falta para poner en marcha este cambio revolucionario en la manera de pensar, no acaba de comprometerse con él. Proclama abiertamente una concepción relacionista de las sustancias naturales, en las cuales —como ya hemos visto— "no se halla por ninguna parte nada incondicionado" (A 526/B 554, citado arriba):

Las determinaciones internas de una *substantia phaenomenon* en el espacio no son más que relaciones, y ella misma es enteramente un complejo (*Inbegriff*) de puras relaciones. La sustancia en el espacio la conocemos sólo a través de fuerzas que están activas en ella, ya sea para impulsar a otras hacia ella (atracción) o impedirles que la penetren (repulsión e impenetrabilidad); no conocemos otras propiedades que constituyan el concepto de la sustancia que se muestra (*erscheint*) en el espacio y que llamamos materia. (A 265/B 321).

Pero en la Nota II agregada a la Estética trascendental en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* todavía parece entender este carácter exclusivamente relacional de los objetos materiales en los términos de una ontología prekantiana, pues lo presenta como una prueba más de que el acontecer espacio-temporal tiene su sede en la mente (*im Gemüte gesetzt wird* - B 67).

Todo lo que en nuestro conocimiento pertenece a la intuición [...] no contiene sino meras relaciones: de los lugares en una intuición (extensión), del cambio de lugares (movimiento) y de las leyes que determinan ese cambio (fuerzas motrices) [...] Ahora bien, mediante meras relaciones no se conoce una cosa en sí. Hay que concluir, entonces, que como el sentido externo no nos da más que puras representaciones relacionales, este sentido sólo puede contener en su representación la relación de un objeto con el sujeto y no lo interno que pertenece al objeto en sí. (B 67).

Pasajes como éste sugieren, indudablemente, que Kant concibe los fenómenos físicos como inherentes en una cosa en sí inmaterial. Esta interpretación, sin embargo, está excluida por la misma indeterminación de los fenómenos, puesto que la determinación omnimoda de una cosa en sí comprende también, por cierto, la totalidad de los atributos que le son inherentes (cf. Crusius, *Entwurf*, p. 40). Hay que tener en cuenta, además, que —como Kant explica a Samuel Thomas Sömmering en carta del 10 de agosto de 1795— la palabra 'Gemüt', que he traducido 'mente', significa "sólo la *facultad* (*animus*) que combina las representaciones dadas y efectúa la unidad de la apercepción empírica, no la sustancia (*anima*) en su naturaleza enteramente diversa de la materia y de la cual hacemos abstracción —con lo que se gana que para hablar del sujeto pensante no tengamos que dar el salto a la metafísica" (WW, 12:32n). En consecuencia, cuando Kant implica que "la materia" es "fenómeno, esto es, mera representación de la mente" (A 391), no es porque quiera subordinar la *res extensa* a una pretendida *res cogitans*, reduciendo la fábrica del mundo a una fantasía del fantasma que supuestamente la habita. Los cuerpos son, según él, "meramente fenómenos y, por ende, nada más que (*nichts anders, als*) un género de representaciones mías, cuyos objetos son algo en virtud de esas representaciones, pero aparte de ellas (*von ihnen abgesondert*) no son nada" (A 371); pero también el "Yo o El o Ello (la cosa) que piensa es representado nada más que (*nichts weiter, als*) como un sujeto trascendental de los pensamientos = x, que es conocido sólo en virtud de los pensamientos que son sus predicados, aparte de los cuales (*wovon... abgesondert*) no podríamos tener de él ni el más mínimo concepto" (A 343/B 403). Por otra parte, Kant reconoce que "no hay nada más natural ni más seductor que la ilusión que toma la unidad en la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de esos pensamientos" (A 402). Propone llamarla "la falacia (*Subreption*) de la conciencia hipostasiada" o "de la apercepción sustancializada (*aperceptionis substantiatae*)" (A 402). Seguramente, se daba cuenta de que había sucumbido a ella más de una vez. La monadología de Leibniz y el espiritualismo de Berkeley proceden de esta falacia. Al superarla con Hume y Kant, la filosofía puede desprenderse al fin de la imagen medieval del mundo como agregado de criaturas y queda libre para concebir la naturaleza como pura epifanía, fortuita y gratuita, que se articula a sí misma en nuestra conciencia y en nuestra ciencia.

Universidad de Puerto Rico

# ABSTRACT

Kant's claim that bodies and other spatio-temporal objects are subjectively conditioned appearances of an unknowable thing-in-itself presupposes a concept of what things-in-themselves are, against which spatio-temporal objects are measured in the *Antinomies* —and found wanting. Such a concept is, of course, totally unjustifiable in the light of Kant's own philosophy, and can be traced to the modern (i.e. *neuzeitlich*) Christian belief in the thoroughgoing determination of God's works. If this onto-theological belief is dropped, Kant's transcendental idealism can be reread as a doctrine that *revolutionizes* our ontological understanding —paving the way for newer, more apt notions of "the really real"—, instead of merely *barring* us from having any (on the strength of the very ontology that Kant learnt from Wolff and Crusius in his early manhood).

## REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Editor: Michel MEYER

143, av. A. Buyl, 1050 Brussels, Belgium

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

We publish 3 issues annually. Articles are written in English, French, German, or Italian.

### Coming numbers

Philosophy of Technology  
Australian Realism  
Philosophical Aspects of Literary Theory  
Locke  
Schopenhauer  
Kant and Practical Reason  
Artificial Intelligence

Our last issue was devoted to *Bacon*

(articles by M. Le Dœuff, J.-M. Pousseur, G. Rees and M. Malherbe)

## LA IDEA DE FILOSOFÍA EN KANT

Eduardo García Belsunce

### CONCURSO BERNARDO A. HOUSSAY

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

El estudio premiado se publicará en un número de la RLF del año siguiente al de la adjudicación del premio. El jurado se reserva el derecho de otorgar menciones especiales a otros trabajos.

Los trabajos deberán ajustarse a los siguientes requisitos: deben estar escritos en español o en portugués; no han de exceder de doce mil palabras, incluidas las notas; deben estar redactados en forma de artículos; han de firmarse con seudónimo y en sobre aparte cerrado ha de figurar la identidad y el domicilio del concursante así como la constancia de que es menor de treinta y cinco años y nativo de Latinoamérica o de la Península Ibérica. El plazo para la recepción de los trabajos vence el 31 de Julio de 1988. Los trabajos deben enviarse a RLF, Casilla de Correo 5379, (1000) Buenos Aires, Argentina. El jurado estará constituido por Rafael Braun, Osvaldo N. Guariglia, Ezequiel de Olaso y Mario A. Presas, miembros del Comité de Redacción de la RLF.

Al imponer a este concurso el nombre del doctor Houssay, nacido en Buenos Aires hace un siglo, 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.

El proyecto y la construcción de un sistema filosófico conllevan una idea de lo que es la filosofía, y aunque esta idea no esté tematizada actúa como su núcleo generador. Me propongo mostrar que Kant es un ejemplo de esta afirmación. Para ello examinaré algunos textos donde hay enunciados explícitos<sup>1</sup>. Por cierto, pueden hallarse muchos pasajes donde la idea de filosofía está implícita.

En la primera parte (I), partiendo de la distinción entre los dos tipos de conocimiento, se trata de explicar la diferencia entre filosofía y filosofar. En la segunda (II), sobre la base del examen de textos, se estudia la dificultad que ofrece la interpretación de los dos conceptos de filosofía (escolástico; cosmológico) por medio de una aclaración de sus términos. La tercera parte (III) quiere mostrar, en forma indicativa y breve, que en la definición ya está incluida la idea de la unidad de la razón, la división del sistema y la primacía de la razón práctica. En la última (IV) hay algunas observaciones acerca de la relación entre la idea tradicional de filosofía y la definición kantiana y sobre su interés actual.

#### I

Kant afirma que antes de dar una definición de filosofía hay que distinguir los diversos tipos de conocimiento. Los textos explícitos son los siguientes:\*

KrV, B 863/64; *Logik*, Einleitung III; *Metaph.* Pölitz, Einleitung<sup>1</sup>. No hay diferencias importantes entre estos textos. Cito el de KrV:

"Si yo abstraigo de todo contenido del conocimiento considerado objetivamente, entonces todo conocimiento es, subjetivamente, o histórico o racional. El conocimiento histórico es *cognitio ex datis*, el racional *cognitio ex principiis*."

\* Al final se encontrará la lista de las abreviaturas utilizadas.

<sup>1</sup> Considero establecido, aunque no por eso incuestionable, que la *Critica de la razón pura* contiene la primera parte y también el bosquejo completo del sistema kantiano.

Las citas de las obras de Kant abreviadas: Ak.A., x, y, remiten al volumen y páginas de *Kants Gesammelte Schriften* herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 sigs; las citas de la *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) remiten a la paginación original de la primera y segunda edición A y B, cuando se citan líneas de páginas remiten a la numeración de Ak.A., Band III.

Algunos de los textos citados no fueron publicados por Kant. Me parece oportuna una observación sobre ellos, que vale tanto para aquellos cuya publicación fue

El texto es suficientemente claro. (La consideración objetiva del contenido del conocimiento según las fuentes a partir de las cuales es posible lo divide en empírico o racional.) Un conocimiento es histórico, proceda de donde procediere, si quien lo posee sólo lo conoce desde fuera, sea por experiencia directa o por enseñanza. Kant pone como ejemplo a alguien que ha aprendido la filosofía de Wolff, todos sus principios, definiciones y demostraciones, pero que tendrá de ella un conocimiento histórico; aunque objetivamente ese conocimiento sea racional no surgió en él de la razón sino por la fuerza de la facultad imitativa (*KrV*, B 864).<sup>2</sup>

El conocimiento racional se define como conocimiento a partir de principios; de ello se sigue que debe ser *a priori*. Hay dos clases de conocimiento *a priori*: el matemático, por construcción de conceptos, y el filosófico, a partir de meros conceptos.<sup>3</sup>

La distinción entre conocimiento histórico y racional permite entender la afirmación de Kant de que no se puede aprender filosofía, sino sólo a filosofar.

Los textos donde enuncia esto explícitamente son los siguientes:

1. "Así pues, piensa él [el joven] que aprenderá filosofía, lo que es imposible, ya que él debe aprender a filosofar." (*Nachricht* 1765-1766, Ak. A. II, 306).

2. "Entre todas las ciencias racionales (*a priori*) sólo se puede aprender la matemática, pero nunca la filosofía (como no sea históricamente), sino que en lo que toca a la razón a lo sumo sólo aprender a filosofar. (...) Sólo se puede aprender a filosofar, i.e., a ejercitar el talento de la razón, con observancia de sus principios universales, sobre ciertos intentos ya existentes, pero siempre con la reserva del derecho de la razón a investigar aquellos [principios] en sus fuentes y confirmarlos o rechazarlos." (*KrV*, B 865 y 866).

encomendada por Kant a algún discípulo (Jaesche, Rink), como para los agrupados en la cuarta división de Ak.A. bajo la denominación de *Vorlesungen* (Lecciones). Los textos de las lecciones producen una impresión de simplificación del pensamiento. Es posible que esto se deba a una intención de Kant en su labor pedagógica; pero también ha contribuido a ello la diversa perspicacia de los que tomaron las notas y el estado en que nos han llegado las copias. De cualquier manera, no son, en mi opinión, suficientes para dirimir cuestiones controvertidas. Pero deben tenerse en cuenta: "No se puede demostrar que, en todos los casos sean palabras de Kant aquellas de las que se sirven los que tomaron notas y los copistas. Pero tampoco puede ponerse en duda que detrás de esas palabras está el Kant oral que enseña..." (Gerhard Lehman, "Einführung in Kants Vorlesungen", en *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1969, pág. 68. Véase del mismo autor "Kants Entwicklung im Spiegel der Vorlesungen" en *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim 1965, esp. pág. 145, y "Bericht über die Edition von Kants Vorlesungen" en *Kantstudien*, 56 [1966]).

Las traducciones de los textos son mías.

2 Cf. *Logik*, Einleitung III, Ak.A.IX,22; *Metaph.* Pölitz, Ak.A. XXVIII, 2/1, 531.

3 Cf. *KrV*, B 741; también *Deutlichkeit*, Ak.A. II, 276.

3. "Pero a filosofar sólo se puede aprender por el ejercicio y el propio uso de la razón. ¿Cómo se podría aprender verdaderamente también filosofía? (...) Por eso, ya por su fundamento, no se puede aprender filosofía". (*Logik*, Einleitung III, Ak. A. IX, 25).

4. "¿Cómo se puede aprender filosofía (...) Un filósofo debe poder filosofar; y para ello no se debe aprender filosofía". (*Metaph.* Pölitz, Einleitung 1, Ak. A. XXVIII, 534).

¿Cuál es el fundamento de estas afirmaciones? "Para poder aprender filosofía debería, ante todo, existir efectivamente una."<sup>4</sup>

"Pero suponiendo que hubiese efectivamente una, nadie que la haya aprendido podrá decir que es un filósofo, pues su conocimiento de ella será siempre subjetivo-histórico." (*Logik*, Einl., Ak. A. IX, 25)<sup>5</sup>

A esta convicción lo ha llevado, en parte, el espectáculo de la discrepancia de las opiniones, "la eterna inestabilidad de las opiniones y las sectas escolares".<sup>6</sup> Pero principalmente, la firme convicción de que es necesario aprender a pensar y no repetir pensamientos ajenos, aunque estén revestidos con la más firme autoridad. La verdadera actividad de la razón consiste en indagar: "El auténtico método de enseñanza en filosofía es zetético, como lo llamaban algunos antiguos, i.e., investigativo."<sup>7</sup> Sólo por medio de este método podrá entrar la filosofía "en el seguro camino de la ciencia".

Las actitudes aquí contrapuestas son el aprendizaje escolar de razonamientos (o de sistemas), lo que en última instancia significa repetición de pensamientos ajenos, y el ejercicio y uso de la propia razón.

"Todo pensador filosófico construye su propia obra, por así decirlo, sobre las ruinas de otra." (*Logik*, Einl. III, Ak. A. IX, 25) Kant no desprecia el aprendizaje histórico de la filosofía, "pues sin conocimientos nunca se llegará a ser filósofo" (*Logik*, loc. cit.), pero lo que está subrayando es en qué consiste el verdadero conocimiento y la auténtica actitud filosófica. La idea de la autonomía de la razón es una de las notas esenciales que definen el pensamiento de la Ilustración.<sup>8</sup> Esta es la idea central que hay que

4 *Nachricht*, Ak.A. II, 307 y *KrV*, B 866: "¿pues dónde está ella, quién la posee?"

5 La convicción de que no hay una filosofía se halla ya en algunos escritos precríticos, por ej. *Deutlichkeit*. "La metafísica es sin duda el más difícil entre todos los conocimientos humanos, todavía no se ha escrito ninguna" (Ak.A.,II,283).

6 *Op.Cit.*, II, 275; cf. *KrV*, B 24.

7 *Nachricht*, Ak.A. II, 307. Sólo he hallado otra vez el uso del término *zetético* en "Bemerkungen zu der Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen", Ak.A.XX, págs. 5 y 175. Un estudio sobre el significado de *zetesis* en los escépticos y en la época moderna se halla en: Ezequiel de Olaso "La investigación y la verdad" en *Manuscrito* VI, 2, Campinas (1983), págs. 45-62.

8 "*Sapere aude!* ¡Ten coraje para hacer uso de tu propio entendimiento! es, por

destacar en la distinción entre aprender filosofía y aprender a filosofar. Pero en qué sentido debe entenderse la autonomía de la razón, es una cuestión que presenta dificultades. La distinción kantiana ha sido, como se sabe, objeto de críticas. Tomo como ejemplo las de dos filósofos de singular importancia histórica.

La intención de Hegel en el siguiente pasaje apunta, directa o indirectamente, hacia Kant: "El método para familiarizarse con una filosofía importante no es otro que aprender. La filosofía debe ser enseñada y aprendida tanto como cualquier otra ciencia. El desdichado prurito de educar para pensar por sí mismo y para la producción singular ha arrojado sombras sobre esta verdad; como si cuando aprendo qué es la substancia, la causa o lo que sea, no pensara yo mismo."<sup>9</sup> Me parece que esta crítica no anula la distinción kantiana entre conocimiento histórico y racional. El conocimiento histórico es obviamente válido y supone el uso de la razón, aunque no *ex principiis*. Además, para Kant no se hace filosofía por el solo hecho de pensar; es necesario un planteo crítico y la aplicación de un método. Como si se adelantara a la objeción de Hegel, dice: "Por ejemplo, cuando yo, en la filosofía trascendental, llego al concepto de substancia, me preguntaré: ¿Cómo llego al concepto? ¿Qué puedo construir con él?"<sup>10</sup> Con seguridad, las intenciones de ambos en este tema eran distintas. Tal vez la diferente situación histórica en que se hallaba Hegel hacía innecesario subrayar con tanta energía la autonomía de la razón frente a la vigencia de la filosofía tradicional.

La crítica de Husserl es más matizada: "A Kant le gustaba decir que no se puede aprender filosofía, sino sólo a filosofar. ¿No es esto lo mismo que admitir la acientificidad de la filosofía? En la medida en que la ciencia es verdaderamente ciencia se la puede enseñar y aprender, y siempre en el mismo sentido."<sup>11</sup> Este disentimiento categórico parece moderado luego, cuando afirma: "Pero aprender científicamente no es nunca aceptar pasivamente..."<sup>12</sup> "Pasivamente" sería el equivalente de "histórico" en Kant.

consiguiente, la divisa de la Ilustración", *W.i.Aufklärung*, Ak.A.VIII, 35. "Pensar por sí significa buscar en sí mismo la suprema piedra de toque de la verdad (es decir, en la propia razón) y la máxima: pensar siempre por sí mismo, es la Ilustración", *Was heisst*, Ak.A.VIII, 146 n. Ya en Wolff está expresada la negativa a admitir que la razón deba recibir órdenes de ninguna autoridad (v. *Ausführliche Nachricht von seinem eigenen Schriften*, 340, citado por Hans Lüthje "Ch. Wolff Philosophiebegriff", en *Kantstudien*, Bd. XXX, H.1-2, Jahrg. 1925.

9 G.W.F. Hegel "Amtliche Gutachten über den Philosophie-Unterricht", *Sämtliche Werke*, hrsg. H. Glockner, Stuttgart, 1961, Bd. 3, págs. 311/12.

10 *Metaphysik* Volkman, Ak.A. XXVIII, 360/61.

11 E. Husserl "Philosophie als strenge Wissenschaft", en *Logos* I, 1910-11, pág. 290.

12 E. Husserl, *op. cit.*, pág. 292.

Más adelante sostiene Husserl que la voluntad consciente de ciencia estricta que imperó en la filosofía socrático-platónica se renueva radicalmente en la crítica de la razón de Kant. Hacia el final de este escrito agrega: "Pero no llegaremos a filósofos por medio de las filosofías. Depender de lo histórico, afanarse en una actividad histórico-crítica y pretender alcanzar la ciencia... sólo conduce a vanas tentativas."<sup>13</sup>

La divergencia no es radical. Lo que hay es un punto de partida diverso con respecto a lo que es la ciencia pura y al modo en que se alcanza el conocimiento científico.

Por otra parte, hay que hacer notar que Kant no dice cómo es posible aprender a filosofar. Lo que dice respecto de Wolff (*KrV*, B 864) puede aplicarse también a la filosofía trascendental. Quien la acepte tendrá de ella sólo un conocimiento histórico. Esta objeción podría contestarla quien se resuelva por una de las interpretaciones fluctuantes que da Kant de su propia filosofía; es decir, por aquella que afirma que la filosofía trascendental es ante todo un método. Es un camino que hay que recorrer y no la repetición de doctrinas aprendidas. Ya en el Prólogo a la segunda edición de *KrV* dice que esa obra "es un tratado del método" (B XXII). Hacia el fin de su vida escribió: "La filosofía trascendental no es el conocimiento de algún objeto de la filosofía, sino solamente un cierto método, un cierto principio formal para filosofar".<sup>14</sup> Inclinar por esta interpretación obliga a resolver la aporía entre método y sistema de la filosofía trascendental.

## II

Paso a considerar la definición de filosofía que da Kant. Cito dos textos: el de *Logik* y el de *KrV*, y trato de aclarar sus principales términos.<sup>15</sup>

13 E. Husserl, *op. cit.*, pág. 340.

14 *Opus Postumum*, Convolut I, Ak.A.XXI, pág. 85; v.*KrV*, B 823.

15 He examinado un tercer texto, el de *Metaphysik* Pölit, que no cito porque la primera sección de la *Einleitung*: 1) Von der Philosophie überhaupt, es, en lo esencial, un texto paralelo al de *Logik*, *Einleitung* III.

La inseguridad que ofrece el texto editado por Jaesche proviene de que utilizó no sólo una copia de un curso, sino también las notas que Kant había escrito en el compendio de lógica de Meier (*Auszug aus der Vernunftlehre*) que usaba para sus lecciones. Jaesche seleccionó de allí materiales que incorporó en su edición de las lecciones. Pero no era posible entonces (1800) desentrañar la variedad de esos materiales ni determinar su ordenación cronológica. Las *Vorlesungen über die Metaphysik* editadas por Pölit aparecieron en 1821; su contenido se encuentra ahora reordenado y con aparato crítico en la Ak.A., Vierte Abt.: *Vorlesungen* Bd. V; el texto que interesa para este tema se encuentra en págs. 531-535 bajo la denominación *Metaphysik* L<sub>2</sub>: "Von der Philosophie überhaupt" (L<sub>2</sub> = 2. Leipziger Handschrift aus dem Winter 1790/91). Pölit utilizó dos copias de lecciones de metafísica y una de

1. "Filosofía es el sistema de los conocimientos filosóficos o de los conocimientos racionales a partir de conceptos. Este es el concepto escolástico (*Schulbegriff*) de esta ciencia. Según el concepto cosmológico (*Weltbegriff*) ella es la ciencia de los fines últimos de la razón humana. Este elevado concepto da dignidad a la filosofía, i.e., un valor absoluto." (*Logik*, Ak. A. IX, 23).

2. "El sistema de todo conocimiento filosófico es pues filosofía.

Se la debe admitir objetivamente si se entiende por ella el arquetipo de la apreciación de todos los intentos para filosofar; [arquetipo] que debe servir para juzgar toda filosofía subjetiva, cuyo edificio es con frecuencia tan múltiple y variable. De esta manera la filosofía es la mera idea de una ciencia posible, que no es dada en ninguna parte *in concreto*, pero a la cual por diversos caminos se intenta una aproximación hasta que se descubre el único sendero, muy obstruido por la sensibilidad, y la copia hasta entonces malograda llegue a hacerse semejante al arquetipo, en la medida en que eso sea permitido a los hombres. Hasta entonces no se puede aprender ninguna filosofía pues ¿dónde está ella? ¿quién la posee? y ¿cómo se puede reconocerla? (...) Hasta entonces el concepto de filosofía es sólo un concepto escolástico (*Schulbegriff*), a saber, de un sistema del conocimiento que sólo es buscado como ciencia, sin que tenga por meta nada más que la unidad sistemática de ese saber, por consiguiente, la perfección lógica del conocimiento. Pero hay además un concepto cosmológico (*conceptus cosmicus*) que siempre se ha puesto como base de esta denominación, sobre todo cuando se lo personificó y se lo representó como un arquetipo en el ideal del filósofo. En este propósito, la filosofía es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana." (*KrV*, B 866-67).

Se distingue en estos textos dos definiciones de la filosofía. En ambos, una vez delimitado su campo como conocimiento racional, Kant establece su carácter de sistema.

teología racional, mezclándolas a su arbitrio. La confiabilidad de este texto que no contó como el de Jaesche con la autorización de Kant, es menor.

Cito el texto de *Logik* en primer término por su presentación directa del tema. El de *KrV* lo cito in extenso por su carácter más complejo y por servir de base a la interpretación.

Hay otro texto, muy breve, donde se habla expresamente del significado de "filosofía": "Vorrede zu Jachmanns Prüfung der kantischen Religionsphilosophie", 1800, Ak.A. 8, 439. En ese Prólogo al trabajo de su discípulo contraponen la filosofía y la mística. De este texto hay dos bosquejos: 1. Ak. A. XXIII, 467/68; 2. el publicado en *Kritik und Metaphysik. Studien.* Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag, Berlin 1966, pág. 40-59, por Dieter Henrich "Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung".

Hay también un fragmento donde se habla de la filosofía como doctrina de la sabiduría en *Opus Postumum*, X Conv., Ak.A.XXII, 370, líneas 14-19.

*Sistema.* "Entiendo por sistema la unidad de diversos conocimientos bajo una idea. Este es el concepto racional de la forma de un todo, en tanto por él mismo se determine *a priori* la extensión de lo múltiple así como el lugar de las partes entre sí." (*KrV*, B 860)<sup>16</sup>. Como ha sostenido que la filosofía es la mera idea de una ciencia posible, hay que tener en cuenta lo que dice en el Apéndice a la Dialéctica Trascendental: "La unidad sistemática (como mera idea) es exclusivamente unidad proyectada, que debe considerarse en sí no como dada sino sólo como un problema." (B 675).

*Ciencia.* Tanto como "concepto escolástico" cuanto como "concepto cosmológico" la filosofía es ciencia. Sistema y ciencia son conceptos que remiten uno a otro. "Como la unidad sistemática es lo que eleva a ciencia el conocimiento vulgar, es decir, convierte en sistema un mero agregado de conocimientos..." (*KrV*, B 860) "Toda doctrina, si ha de formar un sistema, es decir, una totalidad del conocimiento ordenado según principios, se llama ciencia"<sup>17</sup>. A este carácter de sistematicidad debe agregarse el de apodicticidad. "Auténtica ciencia sólo puede ser llamada aquella cuya certeza es apodíctica".<sup>18</sup> Un saber que cumpla tales exigencias puede proceder únicamente por principios *a priori*.

*Concepto escolástico (Schulbegriff).* "Escolástico" es la traducción más ceñida de este término<sup>19</sup>. Para una comprensión de él es oportuna una referencia a lo que aludía el término "escolástica" en la Alemania de Kant. Esta filosofía era llamada así desde el siglo XVI porque se la enseñaba ya en el *gymnasium* y luego en las facultades filosóficas de las universidades; todos los estudiantes pasaban por ese adiestramiento y el método de ella era reconocido para todas las ciencias en las facultades superiores, en especial para la teología, que todavía estaba revestida con máximo prestigio.<sup>20</sup> En el contexto kantiano, *Schulbegriff* se refiere a la escolástica alemana protestante de los siglos XVI y XVII y "nunca como

16 V. *Metaph. Anfangsgründe*, Ak.A.IV, 467: "Sistema, esto es, una totalidad del conocimiento ordenada según principios."

17 *Op. cit.*, loc. cit.

18 *Op. cit.*, Ak.A.IV, 468.

19 "Schule ist klösterliche Lehnwort aus lateinisch schola", F. Kluge *Etymologische Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin (17. Auflage) 1957.

20 Wundt 1939, págs. 2, 3.

podríamos pensar en un primer momento a la de la Edad Media".<sup>21</sup>

La filosofía escolástica protestante no rechazó los problemas de la antigua escolástica, sino que los retomó en una nueva forma, profundizada y ampliada.<sup>22</sup> La recepción de la escolástica en Alemania en los siglos XVI y XVII ha sido ya estudiada, aunque las explicaciones de su origen son diversas y plantean cuestiones abiertas.<sup>23</sup> La amplitud de la penetración de ese "estilo" de filosofía y la pervivencia de su terminología son innegables. Basta pensar en Wolff y la Ilustración alemana. Como dice Wundt: "Esta Ilustración no es comprensible sin la *Schulphilosophie* del siglo XVII y algunas consecuencias llegan desde ella inmediatamente hasta Kant".<sup>24</sup> Él fue heredero de esa tradición y conservó ciertos rasgos característicos de ella que no perturbaron su propósito de lograr la superación del dogmatismo.

Kant usa además de *Schulbegriff* el término *scholastisch*. En *KrV*, B 170 dice que el uso trascendental de la razón no tiene validez objetiva y por tanto no pertenece a la Analítica, "sino que como lógica de la apariencia exige una parte separada del edificio escolástico (*scholastischen Lehrgebäudes*), bajo el nombre de Dialéctica Trascendental". De esto se puede concluir que la *KrV*, en cuanto crítica de la razón pura especulativa, es una construcción doctrinal escolástica. En la Arquitectónica de la Razón Pura dice al hablar de la metafísica que "la idea de esta ciencia es tan antigua como la razón humana especulativa ¿y qué razón no especula, sea a la manera escolástica (*scholastisch*) o a la manera popular?" (B 870). En este texto "escolástico" aparece como un análogo de "riguroso" o "académico". Especulación escolástica = especulación académica.<sup>25</sup>

En el texto citado de *KrV* hay una precisión importante. Allí se dice que la filosofía en su concepto escolástico (*Schulbegriff*) tiene como meta sólo la unidad sistemática de ese saber, es decir "la perfección lógica del conocimiento". Y en una nota a B 867 dice: "...por consiguiente determino el propósito de una ciencia según conceptos escolásticos cuando no se la considera más que como una de las habilidades para ciertos fines cualesquiera". En este sentido

<sup>21</sup> Wundt 1945, pág. IV.

<sup>22</sup> Lewalter 1935, pág. 15.

<sup>23</sup> Una presentación breve de las diversas interpretaciones dadas, hasta la publicación de su obra, se encuentra en Lewalter 1935, págs. 7-20.

<sup>24</sup> Wundt 1939, pág. IV.

<sup>25</sup> En *Logik*, Ak.A.IX, 24, líneas 5 y 6, *Schulbegriff* y *scholastisch* parecen, sin embargo, sinónimos, pero hay que recordar que este texto no proviene de la mano de Kant.

la filosofía da reglas para el uso de la razón en regiones del conocimiento previamente determinadas. "Habilidades" quiere decir especializaciones del conocimiento orientadas a determinados fines no universales, que no conciernen, en consecuencia, al interés de todos los hombres; por esta razón pertenecen a una opción de la voluntad.

El primer problema que plantean estos textos consiste en aclarar la significación que tienen las dos definiciones de filosofía. Trataré de precisar más, qué quiere decir "concepto escolástico de filosofía". En el minucioso estudio que H. Heimsoeth consagra a la última división de la *KrV*, sólo dedica pocas líneas a este pasaje. Su interpretación es válida, pero me parece insuficiente.<sup>26</sup> Sostiene Heimsoeth que las dos definiciones se refieren a la doble significación de la *KrV* en su "utilidad negativa" y su "utilidad positiva" respectivamente. Así, el concepto escolástico (*Schulbegriff*) hace referencia a la "utilidad negativa". Kant afirma (en B 823) que "la mayor, y tal vez única, utilidad de toda filosofía de la razón pura es sólo negativa", ya que su función es determinar límites e impedir errores. Según esta interpretación podría concluirse que la primera definición (la filosofía en su concepto escolástico) corresponde a la filosofía teórica.<sup>27</sup> A mi juicio no se trata de eso. Si el propósito de Kant con las dos definiciones hubiera sido caracterizar la razón en sus dos usos, teórico y práctico, no habría afirmado que la filosofía en su concepto escolástico tiene como meta sólo la "perfección lógica del conocimiento"; y más abajo (B 867 nota) que una ciencia de estas características proporciona conocimientos especiales en un dominio aislado. No es necesario demostrar que estas afirmaciones no se compadecen con la Lógica Trascendental. Indican, más bien, que está pensando en los aspectos formales de la filosofía y en las desmedidas pretensiones de la filosofía especulativa anterior, que se empeñaba en avanzar por medio de definiciones formalmente bien construidas, y que él calificó de dogmática. Apoya esta interpretación el

<sup>26</sup> Heinz Heimsoeth *Transzendente Dialektik*, vierter Teil, Die Methodenlehre, Berlin 1971, pág. 798.

<sup>27</sup> Hacer justicia al valioso comentario de Heimsoeth implicaría entrar en una exposición detallada de su estudio, lo que no es mi propósito. La interpretación de Heimsoeth es válida si se atiende al sentido, ya citado, de *scholastisch* en *KrV* B 170; esa parte del "edificio escolástico" que es la Dialéctica Trascendental expone la filosofía trascendental en su "utilidad negativa".

Max Scheler, en una referencia tangencial, parece inclinado a interpretar que la filosofía en su "concepto escolástico" se refiere a la filosofía teórica y en su "concepto cosmológico" al primado de la razón práctica. Cf. *La esencia de la filosofía*, Buenos Aires 1962, pág. 20.

Rudolf Eisler en *Handwörterbuch der Philosophie*, Berlín, 1913, art. Philosophie, opina que *Schulbegriff* se refiere al conocimiento teórico.

hecho de que en *KrV*, la oración que caracteriza la filosofía en sentido escolástico, sea introducida por el adverbio temporal "hasta entonces" (*bis dahin*) (B 866, Ak. A. 542 línea 19). Éste y el "hasta entonces" anterior (línea 12) se refieren a "hasta que se descubra el único sendero" que puede llevarnos a una aproximación al arquetipo de la verdadera filosofía (líneas 4 - 12). Ese sendero será el método trascendental.

Al par de conceptos "escolástico-cosmológico" corresponde el par "artífice de la razón (*Vernunftkünstler*) - legislador de la razón (*Gesetzgeber*)". En el concepto escolástico, el filósofo, tal como "el matemático, el naturalista y el lógico", no es más que un artífice de la razón y no un filósofo en sentido pleno; es sólo un investigador de conceptos.<sup>28</sup> Alguien que da reglas para el uso de la razón.

En resumen, con el concepto escolástico (*Schulbegriff*) de filosofía Kant caracteriza un tipo de filosofía, muy extendido en Alemania, que construía sistemas sobre la base de definiciones nominales. Propongo esta distinción provisional y válida sólo para el ámbito de *KrV*: *scholastisch* (B 170 y 870) es usado para señalar un modo de pensar riguroso, propio del filósofo "profesional"; *Schulbegriff* (B 866 y 868 n.) para referirse a la filosofía de las escuelas y conlleva una valoración negativa.

*Concepto cosmológico (Weltbegriff)*. En los dos textos ya citados, donde se define "filosofía", ésta es en su concepto cosmológico "la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines

<sup>28</sup> En *Logik*, Ak. A. IX, 24 dice: "El artífice de la razón o como lo llama Sócrates el filodexo." La edición de estas lecciones en Ak. A. estuvo a cargo de Max Heinze; que en las *Erläuterungen* sólo anota: "Filodexo, Platón, República, 480 a, donde se distingue entre el filósofo y el filodexo" (Ak.A.IX, 506). La analogía entre el *Vernunftkünstler* y el filodexo ofrece dificultades. No sabemos qué grado de conocimiento tenía Kant de las doctrinas de Platón, pero se puede suponer que aceptaba la interpretación común de este pasaje, según la cual *epistēmē* se refiere al conocimiento de las ideas (formas), es decir, a lo que es real, *on*, y que constituye el nivel superior del conocimiento; hay un nivel inferior que es el propio de la *doxa*, que tiene por objeto aquello "que ocupa un lugar intermedio entre lo que existe y lo que no existe" (477 b), es decir las cosas que devienen, el mundo de la apariencia. Puede aceptarse que haya una analogía entre estas distinciones y las que Kant establece entre el *Vernunftkünstler* y el filósofo en cuanto conocedor de los fines últimos de la razón; el primero sólo tendría juicios correctos (*orchē doxa*). Si se intenta llevar más adelante la comparación me parece que surgen dificultades graves. También es posible que Kant haya dado oralmente más precisiones, que las copias del curso no recogieron.

(Acerca de las dificultades de *doxa* en el Libro V de *República*, cf. I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid 1979, vol. 2, págs. 58-75 y 148-152; acerca de la dificultad de conciliar las concepciones de *doxa* en *Menón* y en *República*, cf. W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, London 1975, vol. IV, pág. 489).

También Aristóteles en cuanto metafísico, es decir, como "analizador de todos los conocimientos a priori en sus elementos" es llamado *Vernunftkünstler* (*vornehmen Ton*, Ak. A. VIII, 393).

esenciales de la razón humana" (*KrV*, B 867); respectivamente "la ciencia de los fines últimos de la razón humana" (*Logik*, Ak. A. IX, 23). En la mencionada nota de B 867 dice: "Concepto cosmológico significa aquí aquel que concierne a lo que interesa necesariamente a todos." "Significa aquí", advierte que en otros contextos no quiere decir (o no quiere *solamente* decir) esto. En efecto, en la Antinomia de la Razón Pura (B 434) dice: "Denomino conceptos cosmológicos (*Weltbegriffe*) todas las ideas trascendentales en tanto se refieren a la totalidad absoluta de la síntesis de los fenómenos"; esta totalidad absoluta se representa *a priori* en el concepto de mundo, objeto de la cosmología. El concepto de mundo es la idea en la que se representa *a priori* la totalidad de los objetos del conocimiento finito. *Concepto cosmológico* aparece así, como un elemento de la construcción del "edificio escolástico" de la razón especulativa. Este es el sentido estricto de "cosmológico".

Resulta sorprendente que Kant al definir su concepción de la filosofía recurra a un término como "cosmológico", ya cargado de significación. La ambigüedad de la terminología kantiana es de sobra conocida, pero la indicación "significa aquí" revela que en este caso tenía conciencia de ella. Tal vez, no encontró otro término tan amplio que abarcara todo el campo del saber y que se relacionara con la tradición.<sup>29</sup> Kant quiere retomar la tradición de la filosofía antigua y del filósofo como arquetipo de la sabiduría<sup>30</sup>; aun cuando éste no se dé en la realidad y sólo sea un modelo, un "maestro en el ideal". En el sentido cosmológico de la filosofía, el filósofo no es ya un artífice de la razón, sino "el legislador de la razón humana" (*KrV*, B 867). Si bien no encontraremos a este filósofo en su sentido pleno de legislador, sí se encuentra en toda razón humana la idea de su legislación (*Gesetzgebung*) y ateniéndose a ésta se podrá determinar "lo que la filosofía, según este concepto cosmológico, prescribe respecto a la unidad sistemática desde el punto de vista de los fines" (*KrV*, B 868).

Se puede observar una variante terminológica a este respecto en la *Logik* Jaesche y en la *Metaph.* Pölitz. En Pölitz los dos sentidos de filosofía son denominados *sensu scholastico* y *sensu cosmopolitico*. En Jaesche la determinación de los dos sentidos es similar a *KrV*, pero al delimitar el campo de la filosofía en su pleno significado lo hace "en este significado cosmopolita (*Weltbürgerlich*)"

<sup>29</sup> En la referencia que hace N.K. Smith a la Arquitectónica, afirma que Kant distingue dos sentidos del término "filosofía", el escolástico y el "universal o tradicional". "I have translated *Weltbegriff* as 'universal concept'. By *conceptus cosmicus* Kant means 'concept shared by the whole world' or 'common to all mankind'." *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, London 1930, pág. 581.

<sup>30</sup> V. KpV, Ak. A. V, 108.

(*Logik* Ak. A. IX, 24). "Cosmopolita" apunta al ámbito antropológico, en el que debe concluir la determinación completa del hombre, en cuanto "objeto más importante de los conocimientos".<sup>31</sup> Es congruente que este término no aparezca en *KrV*, pues la antropología no es una ciencia trascendental.

"La legislación de la razón humana (filosofía) tiene dos objetos, naturaleza y libertad, y contiene así, tanto la ley natural como la ley moral, al comienzo en dos sistemas diferenciados, pero por último, en un único sistema filosófico." (*KrV*, B 868). Esta es la prueba de que la filosofía en su concepto cosmológico comprende tanto la filosofía teórica como la práctica. Debe abarcar todos los intereses de la razón, que son formulados en las célebres preguntas: 1. ¿Qué puedo saber?, cuestión teórica; 2. ¿Qué debo hacer?, cuestión moral-práctica; 3. ¿Qué he de esperar?, cuestión teórica y práctica.<sup>32</sup> Por el motivo ya indicado, no aparece en *KrV* (B 833) la cuarta pregunta: ¿Qué es el hombre?; pregunta que se halla tanto en las lecciones Jaesche como en las Pölitz.<sup>33</sup> En *KrV* la determinación del campo de la filosofía está hecha desde el punto de vista de la filosofía pura.

### III

En la primera *Crítica* está trazado, en lo esencial, el sistema maduro de Kant en su división y en su unidad. La unidad de la razón es la unidad del sistema. Esta unidad sistemática no sirve objetivamente a la razón para ir más allá de los objetos, sino subjetivamente como máxima para extenderla más allá de todo posible conocimiento empírico de los objetos (*KrV*, B 708). Las máximas son los principios subjetivos que no provienen de la índole del objeto sino del interés de la razón respecto de la posible perfección del conocimiento de ese objeto (*KrV*, B 695).

La unidad está expresada de modo indubitable en un texto posterior: "Para la crítica de una razón pura práctica exigiría yo, si ella ha de ser completa, que su unidad con la especulativa pueda ser expuesta en un principio común a ambas, porque al fin no puede ser más que una y la misma razón, que debe distinguirse simplemente en su aplicación."<sup>34</sup>

31 *Anthropologie*, Ak. A. VII, 119.

32 En el escrito de la vejez al que ya he aludido, *Vorrede zu Jachmanss...*, segundo borrador, Kant expone así esta idea: "La filosofía no como mera doctrina de la ciencia, sino como doctrina de la sabiduría, es decir, como ciencia del fin final de la razón humana es no sólo teórica, sino que contiene ya en su concepto principios de la razón práctica", Op. cit. en nota 15, pág. 43.

33 Véase también la carta del 4 de mayo de 1793 a C. F. Stäudlin, Ak. A. XI, 429.

34 G. M. Sitten, Ak. A. IV, 391.

También está explícito el primado de la razón práctica: "A causa de la preeminencia que tiene la filosofía moral ante toda otra aspiración de la razón, también entre los antiguos, se entendió siempre bajo el nombre de 'filósofo', al mismo tiempo y preferentemente, a los moralistas." (*KrV*, B 868). El uso práctico de la razón consiste en la prescripción de leyes morales que son completamente *a priori* y necesarias, y tiene primacía sobre el uso especulativo.<sup>35</sup> El campo de la filosofía queda así determinado: la filosofía teórica (de la naturaleza) se refiere a todo lo que es, la práctica (de la moral) a lo que debe ser (*KrV*, B 868).

La filosofía de la razón pura es o bien *propedéutica* y se llama crítica, o bien *sistema de la razón pura* (ciencia) y se llama metafísica. En este punto Kant vacila y añade: "...por más que este nombre puede ser dado también a toda la filosofía pura, incluyendo la crítica". (*KrV*, B 869)<sup>36</sup>. "La metafísica se divide en metafísica del uso especulativo y del uso práctico de la razón pura y es, por tanto, o metafísica de la naturaleza o metafísica de la moral." (loc. cit.).

La metafísica es una "disposición natural" (*KrV*, B 21). La noción de "disposición de la naturaleza" no está fundamentada ni deducida, pero en virtud de ella afirma que la razón no halla satisfacción hasta encontrar un uso cierto de sus ideas y completar su necesidad sistemática en un todo absoluto. En consecuencia, el propósito final al que se dirige la especulación de la razón se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. (*KrV*, B 825). Este conocimiento que no encuentra su realización en el ámbito teórico de la razón, la halla en el práctico. El uso práctico de la razón obliga a Kant a determinar qué modo de conocimiento podemos tener de estos tres objetos. Así como la verdad es la propiedad objetiva del conocimiento, es decir, el juicio por el cual se representa algo como verdadero, la relación a un entendimiento y por lo tanto a un sujeto particular es, subjetivamente, el asentimiento (*Fürwahrhalten*). (*Logik*, Einl. IX Ak. A. IX, 67) Kant establece tres grados del asentimiento: opinar (*meinen*), creer (*glauben*), saber (*wissen*) (*KrV*, B 848 sigs.)<sup>37</sup> Si el asentimiento es suficiente sólo subjetivamente y al mismo tiempo es tenido por insuficiente objetivamente, se llama creencia. "La creencia (como *habitus*, no como *actus*) es el modo moral de pensar de la razón en su asentimiento a aquello que es inaccesible para el

35 "Por primado entre dos o más cosas enlazadas por la razón entiendo la preeminencia de una para ser el primer fundamento de determinación del enlace con todas las restantes", *KpV*, Ak. A. V, 119.

36 Tal como se expone en la *Arquitectura* y en las dos Introducciones a *KU*, la división de la filosofía debe ser objeto de estudio especial.

37 Véase también *Was heisst*, Ak. A. VIII, 140; *Logik*, Einl. IX, Ak. A. IX, 67.

conocimiento teórico.<sup>38</sup> Sólo es creencia racional, aquélla que no se funda sobre ningún otro dato más que los que están contenidos en la razón pura.<sup>39</sup>

No hay conocimiento teórico de lo suprasensible, pero en sentido moral-práctico la creencia en ello no sólo es posible, sino que está enlazada inseparablemente con una exigencia inherente a la razón misma.<sup>40</sup> Dada la insuficiencia de los principios objetivos de la razón, ésta exige suponer algo inteligible. Inteligible es aquello sólo concebible por el pensamiento, pero de lo que no hay conocimiento objetivo.<sup>41</sup> La exigencia de la razón práctica conduce a postulados.<sup>42</sup> Los postulados de la razón pura práctica, aunque no amplían el campo del conocimiento teórico, dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa por medio de su relación con lo práctico.<sup>43</sup> Estos postulados no cumplen con los requisitos lógicos de la certeza, pero el asentimiento que prestamos a ellos no es un grado inferior del conocimiento; sólo es diferente por su modo.

Así como la filosofía teórica se pone en movimiento a partir de lo dado a la sensibilidad, también la filosofía práctica tiene algo dado, que es para ella la ley moral. La diferencia esencial consiste en que la ley moral no nos es dada desde afuera, por medio de la intuición sensible, sino por una exigencia de la misma razón. Esto es el *factum* de la moral.

Kant quiso dejar establecido que si bien en el ámbito de lo trascendente no hay intuición de objetos, la razón pura en su uso práctico nos pone en relación con lo trascendente (*KrV*, B 846), y nos da un conocimiento diferente según su modo pero no inferior por su grado.<sup>44</sup>

La definición de filosofía en sentido cosmológico afirma que es un saber sistemático (ciencia) del doble uso de la razón, a partir de principios, que lleva a: 1. un conocimiento trascendental de los ob-

38 KU # 91, Ak. A. V, 471.

39 Was heisst, Ak. A. VIII, 141.

40 "La suma de la moralidad en mí, aunque suprasensible, por consiguiente no empírica, está dada, sin embargo, con verdad y autoridad inequívoca por un imperativo categórico", *vornehmen Ton*, Ak. A. VIII, 397 n.

41 "Aquello que no es fenómeno en un objeto de los sentidos, lo llamo inteligible", *KrV*, B 566. "Mundo inteligible" es sinónimo de "mundo moral", *KrV*, B 837, 839, 843.

42 V. *KpV*, Ak. A. V, 142. Postulado "es un imperativo práctico dado a priori no susceptible de ninguna explicación de su posibilidad (por consiguiente tampoco de ninguna prueba). Por tanto, no se postulan cosas o en general la existencia de algún objeto, sino sólo una máxima (regla) de la acción de un sujeto", *Frieden i. d. Phil.*, Ak. A, VIII, 418 n.

43 V. *KrV*, B 836; *KpV*, Ak. A. V, 132.

44 "A la firmeza de la creencia pertenece la conciencia de inalterabilidad", *Was heisst*, Ak. A., 141.

jetos y 2. un conocimiento práctico de la realidad trascendente.

La filosofía como saber sistemático abarca todos los intereses especulativos y prácticos de la razón.<sup>45</sup>

#### IV

Es evidente que Kant quiso recuperar el ideal del filósofo tal como lo concibió la filosofía griega.<sup>46</sup> Su intención se sitúa en la línea de la tradición platónico-aristotélica: filosofía como *episteme* y como *sophia*. Hay motivos para pensar que Kant no se siente próximo a Platón, a quien en algún pasaje critica como el padre de las ensoñaciones de la metafísica.<sup>47</sup> Sus juicios sobre Aristóteles son más positivos.<sup>48</sup> La tradición de la filosofía aristotélica como estilo riguroso de filosofar muestra su presencia activa en la escuela wolffiana<sup>49</sup>, con la que Kant estuvo tan ligado. A pesar de su oposición, Kant mantuvo, en este sentido, su admiración por Wolff (*KrV*, B XXXVI).

Los textos muestran, sin lugar a duda, el propósito de Kant de mantenerse dentro de esta tradición de la filosofía como saber teórico y práctico. Si bien para él la sabiduría no es una posesión, sino una meta hacia la que tiende el hombre, pero que permanece inaccesible.<sup>50</sup>

Esa tradición no perdió vigencia en la filosofía moderna<sup>51</sup>, por

45 Al final de esta sección debo dejar constancia de que la primera incitación hacia este tema la recibí, hace dos décadas, del trabajo de Xavier Zubiri "Kant" en *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid 1963, págs. 61-115. El punto de partida y la meta de Zubiri son diferentes. En su excelente estudio, no se ocupa del problema de la definición de filosofía en Kant. También el método es distinto (Zubiri nunca cita sus fuentes). Es únicamente en esta sección III donde se encuentra semejanzas, pero son los textos kantianos los que llevarán a las mismas conclusiones a quien penetre en el significado de la filosofía práctica.

46 v. *KpV*, Ak. V. 108.

47 V. *vornehmen Ton*, Ak. A. VIII, 398; *KrV*, B 9, 372.

48 *KrV*, B VIII, 105, 107. En *vornehmen Ton*, se lee: "Por el contrario, la filosofía de Aristóteles es trabajo (*Arbeit*)"; es decir, investigación de la verdad y no "philosophia arcani". En este mismo párrafo critica a Aristóteles como mero analizador de conceptos.

49 Ese rol de la filosofía wolffiana ha sido subrayado por Wundt: "Esto es lo esencial de la doctrina de Wolff, la transposición del aristotelismo a lo racional, lo metódico, y en verdad, metódico en el sentido de la matemática". Wundt 1945, pág. 152.

50 "Sabiduría, i.e., la razón práctica en la conformidad de sus disposiciones en plena correspondencia con los fines últimos de todas las cosas, con el bien supremo, habita sólo en Dios. No obrar visiblemente en contra de su idea es lo que se puede llamar *sabiduría humana*", *Das Ende aller Dinge*, Ak. A. VIII, 336.

51 Como ejemplo, véase Descartes *Les Principes de la philosophie*, Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre, AT, IX-2, pág. 2.

más que se haya desplazado el centro de la reflexión ontológica. La filosofía de la razón pura, como metafísica, tiene un rasgo fundamental en común con la ontología moderna. Como filosofía *a priori* considera sus objetos en cuanto posibles: "Conocer algo *a priori* significa conocerlo en su nuda posibilidad."<sup>52</sup> Por eso, "la existencia no puede representarse en ninguna intuición *a priori*".<sup>53</sup> Puede decirse que la filosofía de Kant queda inscripta en el marco general de la metafísica de la subjetividad.

Si estos son rasgos sobresalientes que tiene la idea de filosofía de Kant en común con la tradición, surge la cuestión de qué tiene ella de original. Esto sólo puede apreciarse a través del despliegue de la definición, es decir, en la exposición de la doctrina. La filosofía para Kant mantiene, en común con la tradición, su pretensión de universalidad y necesidad. Pero la filosofía tradicional se ocupó, según Kant, de analizar y clasificar conceptos.<sup>54</sup> El abandona esta actitud, no busca una explicación de la totalidad de los objetos por medio de un sistema de definiciones de conceptos. Lo que busca establecer es el conocimiento de las condiciones de posibilidad de los objetos; condiciones que se establecen por medio de un sistema de principios. Esto es lo nuevo en la historia de la filosofía. Como "no conocemos de las cosas más que lo que nosotros mismos hemos puesto en ellas" (*KrV*, B XVIII), las condiciones de posibilidad son buscadas en el sujeto.

Kant ha llegado a esta posición por un camino regresivo; del hecho de que el mundo objetivo tiene tales características, se sigue que el sujeto debe tener tales condiciones *a priori*.<sup>55</sup> La filosofía no comienza como ontología, sino como ciencia de los principios de la razón.<sup>56</sup> Pero, un camino regresivo implica admitir supuestos. El saber sin supuestos no fue una aspiración de Kant. No cuestionó la física de Newton; menos aún el *factum* de la moral, que lleva consigo una conciencia normativa cuyos principios *deben ser* para que algo llegue a tener validez universal. Además, el método mismo tiene como supuesto último la transparencia de la razón. La razón es el único tribunal donde ella misma puede ser enjuiciada (*KrV*, B 723). La *KrV* es el tribunal de la razón (A XI/XII). La importancia

<sup>52</sup> *Metaph. Anfangsgründe*, Ak. A. IV, 470. Wolff definía la filosofía así: "La filosofía es la ciencia de todas las cosas posibles, cómo y por qué son posibles", *Deutsche Logik*, Vorbericht § 1, Halle 1720.

<sup>53</sup> *Metaph. Anfangsgründe*, Ak. A. IV, 469.

<sup>54</sup> Con respecto a Aristóteles como analizador de conceptos, es decir, como *Vernunftkünstler*, v. *vornehmen Ton*, Ak. A. VIII, 393.

<sup>55</sup> Véase a este respecto las observaciones de Husserl en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Husserliana, Bd. VI, § 25.

<sup>56</sup> La filosofía trascendental es "la ciencia que se toma a sí misma como objeto de su reflexión." *Opus Postumum*, Conv. I. Ak. A. XXI, 85.

que otorga Kant a la actividad normativa de la razón —la razón legisladora— tiene por función destacar que lo esencial no es el conocimiento de los hechos, sino la determinación de las leyes. Ante el tribunal de la razón se trata de dirimir no las cuestiones *quid facti?*, sino *quid juris?*

Kant no trató críticamente el concepto de filosofía. Aceptó una concepción de ella (y de su división), que provenía de una tradición que él había cuestionado en sus doctrinas esenciales. Esta es, tal vez, la fuente de algunas dificultades insolubles que nos presenta su filosofía. Pero es importante tener en cuenta que Kant no se encontró con sus grandes problemas al intentar acabar la construcción de su sistema, sino que partió de esas mismas dificultades. En este sentido es un representante ejemplar del pensamiento aporético.<sup>57</sup>

La respuesta de Kant al problema de qué es la filosofía, es para nosotros un "conocimiento histórico". Resulta casi imposible pensar que la investigación de un filósofo actual pueda llevar a respuestas como las de Kant, ya que los supuestos de los que él partió han cambiado. Si la definición mantiene vigencia, es en cuanto orientación válida; en virtud de que la filosofía auténtica tiende siempre a aclarar los "fines últimos de la razón humana".

*Centro de Investigaciones Filosóficas*  
CIF

<sup>57</sup> Véase *KrV*, A VII/VIII; B 641.

## ABREVIATURAS

- Anthropologie: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798.  
 Deutlichkeit: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1764.  
 Frieden i. d. Phil.: *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, 1796.  
 G. M. Sitten: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785.  
 KpV: *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788.  
 KrV: *Kritik der reinen Vernunft*, 1781.<sup>2</sup> 1787.  
 KU: *Kritik der Urteilskraft*, 1790.  
 Logik: *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, 1800.  
 Metaph. Anfangsgründe: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1784.

*Metaph. Pölitz: Vorlesungen über die Metaphysik*, 1821.  
 Nachricht: *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in der Winterhalbenjahre von 1765-1766*.  
 Vornehmen Ton: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, 1796.  
 Was heisst: *Was heisst: sich in Denken orientieren?*, 1786.  
 W.i. Aufklärung: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784.  
 Lewalter 1935: Ernst Lewalter, *Spanisch-Jesuitische und Deutsch-Luterische Metaphysik des 17. jahrhundersts*, Darmstadt 1967 (Reprogr. Nachdruck).  
 Wundt 1939: Max Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhundert*, Tübingen 1939.  
 Wundt 1945: Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim 1964 (Reprogr. Nachdruck).

#### ABSTRACT

The main object of this paper is to clarify Kant's two definitions of philosophy in their scholastic and cosmological senses. To that effect, an explanation is first offered of the difference between philosophy and philosophizing in both the historical and the rational types of knowledge. It is then shown that in the positive (cosmologic) concept of philosophy are included the idea of the unity of reason and the priority of practical reason. Some remarks are finally made about the interest of this definition for present day philosophy.

#### EL LUGAR DE L. NELSON EN LA FILOSOFÍA MORAL CONTEMPORÁNEA

Osvaldo N. Guariglia

Aparecida en una época en la que la cultura filosófica alemana estaba sumida en corrientes irracionalistas del más diverso tipo, la obra de L. Nelson tuvo escasa difusión en su momento y quedó confinada casi exclusivamente a un reducido grupo de discípulos. Sin embargo, tanto el pequeño libro preliminar sobre *La ética crítica en Kant, Schiller y Fries: una revisión de sus principios* (1914), que constituye un examen riguroso de los logros y las deficiencias de aquellos a quienes Nelson consideraba *stricto sensu* sus predecesores, como los tres tomos que componen sus *Lecciones sobre los fundamentos de la ética*, en especial el primero, denominado *Crítica de la razón práctica* (1917), se cuentan entre las obras más importantes que ha proporcionado el pensamiento ético en lengua alemana de este siglo. Ahora bien, si consideramos que, en términos estrictos, la filosofía alemana del presente siglo no se destacó por la originalidad y profundidad de su filosofía ética y política hasta el advenimiento al primer plano de la escuela de Frankfurt y de la obra de E. Bloch a comienzos de la década de los sesenta, parecería que hacemos a Nelson más bien un módico elogio. La importancia de Nelson en la filosofía moral contemporánea puede, entonces, ser apreciada en sus justos términos sólo comparándola con aquella cuya contribución ha sido, sin duda, la más rica y creativa en el campo de la ética: la filosofía anglosajona. A mi modo de ver con justicia, Nelson ha sido juzgado un precursor de la filosofía analítica, muy especialmente de la de R. M. Hare y J. Rawls<sup>1</sup>. Ahora bien, también en relación con esta confrontación podría creerse que, como suele ocurrir, el brillo con el que filósofos posteriores sostienen determinadas teorías hace que algunos espíritus piadosos se acuerden luego de recoger los antecedentes de éstas en predecesores más modestos. Voy a sostener que éste no es, en modo alguno, el caso de Nelson, sino que su pensamiento ético no solamente anticipa importantes desarrollos de la filosofía posterior sino también los complementa con otros aspectos que ésta simplemente ignoró y que, sin embargo, hoy retornan a primer plano como problemas candentes de la moral.

<sup>1</sup> Cp. R. Alexy, "R. M. Hares Regeln des moralischen Argumentierens und L. Nelsons Abwägungsgesetz", en: VES pp. 95-122. Los primeros en señalar este parentesco han sido, según Alexy, Alf Ross y Gerhard Weisser).

En lo que sigue haré primero (§ 1) una breve exposición de los principales rasgos de la ética de Nelson confrontaré (§ 2) luego ésta con algunas teorías éticas afines dentro del ámbito de la filosofía moral más reciente, y concluiré (§ 3) señalando aquellas críticas que, a mi juicio, son las más importantes entre las que se le han hecho a la propuesta nelsoniana.

### § 1

1.1. La meta a la que Nelson aspiró como su contribución personal a la disciplina fue la fundamentación *científica* de la ética, a partir de la cual podría más tarde erigirse el edificio de una política racional. Por ello tanto su trabajo preparatorio sobre el desarrollo de la ética crítica en Kant, Schiller y Fries como la primera parte de su obra sistemática, *Crítica de la razón práctica*, comienzan con el examen del método. El edificio de una ciencia, en efecto, se inicia a partir del descubrimiento del método apropiado para la investigación de los hechos, de modo tal que el estudio de éstos pueda ser continuado por quienes sucedan al primer descubridor. Tal es el caso de la física luego de Galileo, etc., y, según Nelson, también el de la ética como ciencia. En efecto, el gran descubrimiento de Kant consistió, justamente, en desarrollar y aplicar el método crítico y en alejarse, de este modo, del método dogmático de la demostración utilizado por todos sus predecesores<sup>2</sup>. ¿Cuáles son, pues, los rasgos fundamentales que caracterizan este método? En la cúspide de su desarrollo, es decir, tal como Nelson mismo juzga haberlo perfeccionado, consiste en lo siguiente: (i) tomar como punto de partida los juicios morales cotidianos que realiza el hombre común y cuyos testimonios se encuentran en los conceptos del lenguaje habitual; (ii) proceder mediante *descomposición* de estos juicios éticos particulares a la búsqueda de aquellas premisas más generales que *están supuestas* por estos juicios como principios de los cuales pueden deducirse, un paso que Nelson denomina *abstracción*; (iii) fundamentar estos principios universales así alcanzados no mediante el ascenso a un principio superior, sino exhibiendo la existencia de un *conocimiento inmediato* de carácter racional al cual se puedan reducir los juicios éticos, un paso al que Nelson denomina *deducción*; por último, (iv) llevar a cabo esta deducción por medio de la prueba empírica de la existencia de un conocimiento ético *inmediato* pero originalmente *oscuro*, al que sólo tenemos acceso mediante la *reflexión*, el cual, por ser de naturaleza interior, puede ser puesto al descubierto solamente

<sup>2</sup> KE §§ 1-8, VIII 40-45; KpV §§ 1-6, IV 4-15.

por una ciencia empírica, la *psicología*. Los pasos (i) y (ii) constituyen lo que Nelson llama la *exposición* de los principios éticos, aquellos señalados como (iii) y (iv), en cambio, conforman la *teoría de la razón práctica*<sup>3</sup>.

Con respecto a la abstracción, Nelson formula dos advertencias sobre el modo de llevarla a cabo. En primer lugar, se debe realizar paso por paso, sin saltar ningún análisis de los juicios y de las características distintivas de cada concepto, hasta llegar a los elementos últimos, más simples, universales y, por ende, más alejados de la conciencia cotidiana<sup>4</sup>. Nelson compara este procedimiento con el de la nueva *axiomática* que introdujo David Hilbert —el maestro a quien está dedicada la *Crítica de la razón práctica*— en el estudio de la geometría, mediante el cual se exige que todas aquellas proposiciones que puedan ser demostradas, a pesar de su evidencia intuitiva, lo sean a partir de proposiciones más universales alcanzadas mediante la descomposición de los conceptos<sup>5</sup>. En segundo lugar, no se debe confundir el procedimiento de la abstracción con otro procedimiento regresivo, el de la inducción. En efecto, según Nelson la inducción sólo puede conducir, mediante la observación de hechos particulares, a una conclusión general de carácter *empírico*; la abstracción, en cambio, pretende alcanzar aquello que presupone *independientemente* de la observación al juzgar un caso particular. Las proposiciones universales que se alcanzan por abstracción son, pues, de carácter *racional*, y pueden ser puestas de manifiesto mediante la descomposición de un único caso<sup>6</sup>.

También con respecto a la deducción Nelson señala algunas restricciones importantes. En efecto, la pregunta que ésta se plantea puede sintetizarse así: ¿cómo es posible una *fundamentación* de los principios éticos? Se trata, en última instancia, del problema que Kant afronta por primera vez en la *Crítica de la razón práctica* y cuya solución resulta, a partir de la disyunción kantiana entre entendimiento y sensibilidad, imposible<sup>7</sup>. Nelson extrae de la imposibilidad de concluir un 'debe' de un 'es', la conclusión más general de acuerdo con la cual es imposible producir una *prueba* de los principios éticos, ya que tal prueba inevitablemente consistiría en derivarlos de principios más universales del ser, sean de carácter empírico o especulativo<sup>8</sup>. Esto equivale a afirmar que proponerse hallar el fundamento de la *obligatoriedad del deber ético* es una tarea que

<sup>3</sup> KpV, Primera parte: *Metodología ética*, IV, 4-72.

<sup>4</sup> KpV §§ 8-9, IV 24-26.

<sup>5</sup> KpV § 10, IV 27-28.

<sup>6</sup> KpV §§ 12-13, IV 29-30.

<sup>7</sup> KE §§ 29-30, VIII 72-75.

<sup>8</sup> KpV § 20, IV 42-43.

carece de sentido. La 'fundamentación', por tanto, perseguida por Nelson es más modesta y de alcances más limitados. Su tarea consiste, en efecto, en señalar la existencia de un conocimiento ético *inmediato e indubitable*, que no requiera, en consecuencia, mayor fundamentación, sino que se lo ponga simplemente de manifiesto como un conocimiento contenido de modo inmediato en las premisas últimas. La 'fundamentación' buscada no consiste, pues, ni en una *demonstración* que pretenda reconducir los juicios éticos a una intuición sensible directa, ni en una *prueba* a partir de premisas lógicas superiores, sino en la reducción de los principios éticos a un conocimiento "que no es ni un juicio ni tampoco una intuición, esto es: a un conocimiento inmediato pero originalmente oscuro". Tal es la especie de 'fundamentación' que Nelson llama 'deducción'<sup>9</sup>.

De este modo, Nelson da al problema de la fundamentación un giro singular, cuya significación estudiaremos al compararlo con otros intentos de la ética contemporánea. Dado que una *fundamentación* en sentido tradicional de la ética es imposible, lo que se ofrece en sustitución es una prueba, por caminos indirectos y de carácter *empírico*, de la *existencia* de un conocimiento inmediato, no sensible sino racional, puramente moral. La fundamentación misma, por lo tanto, no es una elaboración normativa sino una *teoría descriptiva* que mediante análisis e introspección alcanza un conocimiento fáctico. La fundamentación, en consecuencia, no es una prueba del juicio ético, sino una conclusión de *carácter psicológico* sobre el principio ético mismo. Su objetivo está limitado exclusivamente a lograr la comprobación de la existencia fáctica de éste en la conciencia<sup>10</sup>.

1.2. De modo consecuente, Nelson inicia el análisis que conduce a la exposición de los principios mediante un examen del concepto del bien moral. La discusión de este problemático concepto muestra que se trata de un término equívoco: por un lado tenemos 'bueno/bien' en sentido de 'valioso', por el otro en sentido de 'moral'. Este segundo sentido, que es el que interesa propiamente a la ética, puede reducirse a otro concepto más elemental: "moralmente buena es una acción cuyo fundamento de determinación es la *conciencia del deber*"<sup>11</sup>. De este modo, partiendo del concepto del bien llegamos al concepto más elemental del deber por descomposición del primero. Esta operación no es, empero, gratuita, sino que está plena de consecuencias. En efecto, actuar por deber equivale a actuar bajo el

9 KpV §§ 30-31, IV 55-56.

10 KpV §§ 32-37, IV 57-60; §§ 164-166, IV 335-343; §§ 241-243, IV 504-510.

11 KpV § 61, IV 84; cp. § 68, IV 93 ss.

imperio de una *necesidad práctica*, es decir, bajo la constrictión de un imperativo categórico que ordena actuar de una cierta manera sin condiciones. Ahora bien, cuando una acción tiene lugar tal como ella *debe* ser, se desprende de allí que la acción en cuestión *debe* ser preferida a toda otra acción posible en lugar de la primera. De este modo se podría argüir que, a pesar de todo, retornamos al concepto de 'valioso/a' que se pretendía descartar, ya que podemos argüir que la acción preferida tiene un valor superior a cualquier otra acción posible. Nelson admite que la acción por deber tiene un *valor superior* a cualquier otra acción en su lugar, pero replica que con ello no se demuestra que la acción por deber obtenga, por ser tal, un valor *positivo*. En efecto, nadie puede adjudicarse como un mérito el realizar una acción moralmente necesaria o que le es impuesta por un compromiso libremente admitido. Así lo reconoce también la expresión común: "sólo cumple con su deber". Una acción por deber no es superior a cualquier otra acción posible en su lugar por poseer un valor intrínseco superior a cualquier otro, sino porque toda otra acción *contraria* al deber, posee un *disvalor infinito*, justamente por ser contraria al deber, que es imposible de compensar mediante cualquier valor positivo a que ella dé lugar, por grande que éste sea<sup>12</sup>. En consecuencia, la acción moral debe ser considerada 'buena' porque está prescripta, y no a la inversa, que esté prescripta porque produce un bien. De este modo, la proposición que afirma: "el deber consiste en hacer el bien", encierra en realidad una tautología, ya que significa trivialmente que el deber es cumplir con el deber<sup>13</sup>.

Ya aquí podemos indicar una característica de todo el procedimiento nelsoniano: por un lado, su directa inspiración kantiana; por el otro, la reelaboración de determinados teoremas de Kant dentro de una marcha metódica progresiva y más rigurosa. Así, es evidente que detrás del análisis del concepto del bien en términos de deber se halla la afirmación de Kant, según la cual "el concepto del bien y del mal no pueden... ser determinados antes de la ley moral... sino solamente luego de la misma y a través de ella"<sup>14</sup>. A diferencia de Kant, Nelson no deduce este significado a partir de un principio o ley moral a priori como determinación de la pura voluntad, sino que se esfuerza por ponerlo de manifiesto como el núcleo semántico del concepto del bien en todos los juicios éticos ordinarios. La tesis prescriptivista según la cual los términos éticos *significan* una prescripción universal, se halla aquí claramente anticipada.

12 KpV §§ 66-68, IV 92-95.

13 KpV § 68, IV 95-96.

14 KpV A 110, IV 180.

A ésta se añade una nueva distinción, introducida por Nelson, que será luego retomada por la filosofía analítica de la moral: aquélla entre la universalidad formal de una prescripción y su contenido específico. En efecto, mediante la desarticulación de nuestros juicios morales fácticos hemos arribado al *concepto* del deber. Pero, como Nelson señala críticamente contra Kant, tal concepto del deber solamente contiene la *forma de la legalidad*, la cual es aún insuficiente como criterio del deber. En efecto, lo que el concepto del deber expresa es simplemente *que nada puede ser deber para uno que no sea deber para otro en iguales circunstancias*. Pero esto no es más que la explicitación analítica de lo que ya está incluido en el concepto del deber. Aún contando con ella, yo no puedo avanzar mucho más en la determinación de qué constituye un deber para mí en determinada circunstancia. En efecto, lo que la fórmula del deber me provee es la certeza de que una acción que es correcta o permitida cuando está realizada por A, también debe ser correcta o permitida cuando la realiza B. Cómo determino si la acción misma en uno u otro caso es 'correcta', no me es provisto por esta fórmula. Contra la creencia kantiana, la abstracción a partir de nuestros juicios éticos no puede detenerse en el concepto del deber, sino que debe continuar hasta incluir también cómo determinamos el criterio del deber, es decir, el *contenido* de la ley moral.<sup>15</sup>

A fin de obtener una mayor precisión sobre la función del criterio más allá de la mera universalización, Nelson se detiene a examinar qué prescribe exactamente la última fórmula. Lo que ella significa no es que todas las personas tengan *iguales* derechos y deberes, de modo tal que todas deban comportarse exactamente de la misma manera, pues en ese caso la fórmula prescribiría una *uniformidad* de la acción que choca contra nuestros juicios éticos inmediatos. Al contrario, nosotros admitimos que alguien tenga un deber individual que proviene de alguna peculiaridad. Pero la diferencia entre los deberes de las distintas personas solamente puede provenir de una diferencia en la *situación* de las diversas personas, entendiendo por *situación* también la constitución o habilidad de la persona misma. En otras palabras, la diferencia entre los deberes puede estar fundamentada únicamente en una diferencia *cualitativa* de la situación de quienes están obligados por un determinado deber y no puede residir *nunca* en la mera diferencia individual de las personas, lo que Nelson denomina la simple diferencia *numérica* entre ellas. Dicho de otro modo, a fin de que exista una diferencia fundada, debe haber un concepto tal que circunscriba una clase

<sup>15</sup> KE §§ 9-11, VIII 45-49.

de personas que por el mero hecho de caer en la extensión de ese *concepto* posean determinado deber, independientemente de sus otras peculiaridades individuales<sup>16</sup>.

El núcleo del argumento nelsoniano consiste en distinguir entre dos proposiciones generales que aparecen como el fundamento de nuestros juicios morales fácticos: (a) 'lo que está permitido para A, está permitido también para B en iguales circunstancias'; y (b) 'ninguna persona como tal tiene una *prerrogativa* sobre otra, sino que todas tienen *iguales derechos*'. Mientras que (a), como hemos visto, expresa sólo una verdad analítica que simplemente explicita la universalización formal contenida en el concepto del deber, (b) —que frecuentemente y hasta por Kant mismo fue confundida con (a)— expresa un juicio *sintético*, ya que para saber si alguien posee o se abroga una determinada prerrogativa, solamente necesitamos preguntarnos si nosotros *consentiríamos* en ser tratados como lo serían quienes estuvieran sujetos a tal prerrogativa. En otras palabras, (b) expresa el *principio de la igualdad de las personas* o, como Nelson lo denomina más precisamente, el principio que afirma que *toda persona tiene una dignidad igual que toda otra*<sup>17</sup>.

Tal es el contenido, según Nelson, de la ley moral, contenido que constituye una regla para limitar nuestros fines con relación a los intereses opuestos de otras personas y aporta el criterio buscado para determinar qué constituye en cada caso nuestro deber. La formulación completa debe señalar este qué constituye en cada caso nuestro deber. La formulación completa debe señalar este carácter *restrictivo* de la ley moral. En segundo lugar, debe poner de manifiesto que la restricción sólo se refiere a los intereses de otros, esto es, que la ley moral restringe nuestras acciones en la medida en que éstas entran en interrelación con las de las demás personas. Por último, debe contener la regla mediante la cual nosotros restringimos nuestros fines en relación con los intereses de los otros, es decir, la regla de la igualdad personal. Nelson propone la siguiente como la fórmula más apropiada para satisfacer todas estas exigencias: "no actúes nunca de tal modo que tú no pudieras

16 KpV § 79, IV 119-123, la misma argumentación exactamente en los mismos términos es reproducida cincuenta años más tarde por Marcus G. Singer, *Generalization in Ethics*, New York: Atheneum, (1961) 1971, cap. II, pp. 13-33.

17 KpV §§ 80-84, IV 123-132; KE §§ 10, 16-17, VII 47, 58-59. Lo que aquí Nelson desentraña como el *contenido* de la ley moral, que es, por lo tanto, independiente hasta cierto punto de la *forma* de la misma y vale como un principio en sí mismo, no es otro que el primer principio de la justicia de acuerdo con J. Rawls: "cada persona debe tener un igual derecho a la más extensa libertad básica compatible con una libertad similar para otros", *A Theory of Justice* (1971) Oxford: Univ. Press, 1978, p. 60, las diferencias entre uno y otro enfoque serán vistas *infra*.

consentir con tu manera de actuar aún en el caso en que los intereses de los alcanzados por tu acción fueran también los tuyos propios".

Para Nelson, esta fórmula expresa la obligación recíproca de las personas y reposa en una equiparación entre ellas con respecto a la pretensión de cada una de que se respete sus intereses. La restricción del arbitrio mio y de los otros, empero, no se extiende tanto que impida toda acción que no se armonice con los intereses contrapuestos. Es decir, no debemos limitar nuestras acciones a aquéllas que no lesionan en absoluto los intereses de otros, ya que esto sería exigir demasiado del agente moral. Lo que en realidad mediante esta fórmula se excluye es toda lesión de los intereses de otros que no esté justificada por la satisfacción de un *interés preponderante* de nuestra parte. De ahí que el objetivo último de la fórmula es que los intereses de ambas partes involucradas por la acción, la activa y la pasiva, se consideren como *unificados en una misma persona*. De este modo, al pensar los intereses de ambas partes como si fueran de una misma persona, se hace abstracción de toda diferencia entre las personas individuales como tales, es decir, de lo que Nelson llama la diferencia *numérica*, para considerar exclusivamente las diferencias cualitativas. Son éstas las que el agente debe ponderar como si estuvieran reunidas en su propia persona, a fin de decidir cuáles merecen ser antepuestas a qué otras, con lo que se compromete a sostener que en todos los casos posibles que cayeran bajo la extensión de esas mismas diferencias se debería tomar la misma decisión. Nelson denomina a este procedimiento la *ley de ponderación*<sup>18</sup>.

Como he señalado más arriba, Nelson sostiene que esta proposición no es meramente analítica, sino que expresa un principio *sintético*, ya que lo que nosotros nos preguntamos no es cómo *debería* yo actuar en lugar de otro, sino cómo *desearía* él que yo actuara. El criterio, pues, no reside aquí en la ley práctica misma, lo que la hace exclusivamente formal, sino en los intereses reales, en las inclinaciones de cada uno. Es, justamente, en el aspecto del 'interés' en el que se expresa el carácter sintético de la proposición<sup>19</sup>. Ahora bien, tampo debe entenderse que el criterio reside simplemente en el interés del otro, sino que éste reside en una especie de *experimento mental* mediante el cual nosotros nos colocamos sucesivamente en la posición del agente y del paciente de la acción, partiendo del supuesto de que en todos los casos los intereses de ambos entran en co-

18 KpV § 85, IV 132-136.

19 KpV § 103, IV 173-175.

lisión, de modo tal que la satisfacción de los intereses de uno equivale a renunciar a satisfacer los intereses del otro. Ahora bien, contemplar los intereses del otro no quiere decir renunciar sistemáticamente a los propios. Lo que la ley de ponderación exige, es que una preferencia entre uno y otro interés esté siempre justificada mediante una evaluación imparcial de ambos, *como si* se trataran de los intereses contrapuestos de una misma persona<sup>20</sup>.

De la enunciación de este principio se siguen tres consecuencias sumamente importantes para la filosofía práctica de Nelson: i) la complementación del principio de ponderación con el principio de compensación de las inecuidades ya producidas; ii) la conexión intrínseca de la ley moral con la ley jurídica, y iii) la justicia como virtud primordial. Comentaremos brevemente a continuación cada uno de estos puntos.

i) Dado que para Nelson la justicia consiste en la preservación de la *igualdad* de la dignidad de las personas, un criterio adecuado del deber no solamente debe contemplar el modo de mantener esta igualdad en las transacciones futuras entre ellas, sino también la manera de restaurarla allí donde se haya previamente quebrantado. Es esto lo que provee la siguiente fórmula: "tú debes consentir que tus intereses no sean respetados en igual medida en que tú has demostrado desaprensión por los intereses de los demás". Es a este principio, que Nelson propone como una inferencia inmediata por medio de una inversión del principio de ponderación, al que él denomina de *compensación*. Ambos sumados constituyen en su conjunto la *ley moral*, que se puede expresar mediante el siguiente imperativo: "preserva la igualdad entre la dignidad de las personas, o, (simplemente), actúa rectamente". Tal es el imperativo de la *justicia*<sup>21</sup>.

ii) En la medida en que los deberes surgen a partir de la limitación del arbitrio de uno por medio de los intereses de otro, admitimos que éste último posee un *derecho* frente al primero. Y en consecuencia, puesto que nuestros deberes están delimitados en cuanto a su contenido por derechos, el contenido de la ley moral está determinado por el concepto del derecho. La *ley moral*, por lo tanto, es la *ley jurídica fundamental*. Ahora bien, esta afirmación no expresa una verdad meramente analítica, sino un juicio *sintético*. En su *Teoría del derecho* Nelson expresa este mismo pensamiento de la

20 KpV § 104, IV 175-177; para un análisis detallado y crítico de este procedimiento cp. G. Henry-Hermann, *Die Überwindung des Zufalls*. Hamburg: F. Meiner, 1985, pp. 47 ss y R. Alexy, o.c., pp. 103 ss.

21 KpV § 86, IV 135-136.

siguiente manera: "...pues nuestros deberes están determinados por el derecho de las personas tratadas por nosotros, y todo derecho de una persona existe a causa de los deberes de las personas que las tratan. Sea que partamos del concepto del deber o del concepto del derecho, obtenemos una y la misma ciencia..."<sup>22</sup>. No es, a primera vista, completamente claro entre qué términos tiene lugar el juicio sintético de acuerdo con Nelson. De ambas citas parece deducirse que la relación sintética se establece entre el concepto del deber y el concepto del derecho: ninguno de los dos está contenido analíticamente en el otro, y ambos requieren del otro para completar su sentido.

iii) Los únicos deberes realmente fundados son los que emergen para las personas a partir de la ley moral. Dado que ésta explicita un mandato que prescribe actuar justamente, el único deber ético verdaderamente existente como deber independiente es el de la justicia, de modo tal que todos los demás deberes, tales como los supuestamente existentes con respecto a nosotros mismos o el de la sinceridad, etc., son o condiciones o consecuencias del deber de justicia, y por lo tanto deberes mediatos, es decir, deberes derivados de aquel deber primordial<sup>23</sup>.

1.3. De lo anteriormente expuesto surgen, sin duda, múltiples interrogantes en torno al alcance y la aplicación de la ley moral así determinada en cada caso particular. En efecto, como se puede ya observar en la formulación misma de los principios, se trata de enunciados generales de un alto grado de abstracción, que requieren, en consecuencia, una especificación en cada caso. Nelson señala que la ley moral es solamente formal, a pesar de tener un contenido como el indicado, y que lo que se añade luego a esta formalidad es la *materia* del deber, provista por la realidad empírica. Podemos agrupar las cuestiones que se plantean en la aplicación de la ley bajo dos aspectos distintos: (i) la *disposición* del agente para actuar moralmente, y (ii) la *regla objetiva* para juzgar el valor relativo de los intereses en colisión.

(i) Como hemos visto, la ley moral contiene al mismo tiempo la ley jurídica que se expresa bajo la forma de un imperativo: "actúa *rectamente*". De hecho, este imperativo ofrece varias interpretaciones posibles: (a) como la combinación de dos leyes, una moral y la otra jurídica; (b) como la combinación de un imperativo y una ley que estableciese la condición de valor de toda acción, y, por último,

22 RP, VI 41.

23 KpV §§ 87-92, IV 137-144.

(c) como la articulación de dos momentos, la forma de la ley moral y su contenido. A fin de garantizar la unidad de la ley moral, Nelson se decide por esta última solución: "En primer lugar, nos es *prescripto* algo, haciendo abstracción del contenido de aquello que nos es prescripto. En segundo lugar, nos es prescripto *algo* que, si no tuviera lugar, constituiría un disvalor infinito, haciendo abstracción de lo que además está contenido en el concepto de un imperativo..."<sup>24</sup>. Nelson trata al momento del imperativo como un concepto elemental, no más analizable, contenido en el concepto del deber. Ahora bien, si nos preguntamos qué mueve al agente moral, la abstracción realizada permite distinguir entre la relación de la voluntad de la persona con relación al deber (aspecto de la convicción) y con relación al acto que constituye para ella un deber (aspecto del hecho). En otras palabras, se puede preguntar por una parte, si el hecho surge de una voluntad de cumplir con el deber, y por otra, si el hecho está de acuerdo con el deber. En el primer caso pregunto si el agente *quiere* lo correcto, sin preocuparme de si lo que él quiere, también es correcto. En el segundo caso, pregunto si lo que él quiere, es lo correcto, sin preocuparme de si él también lo quiere como correcto.

Sobre la base de esta distinción, Nelson distingue dos *valoraciones* de la acción: la *jurídica* y la *moral*. Una acción cuya omisión constituye un deber, posee un *disvalor* infinito, independientemente de la disposición del agente que la realiza. En otros términos, toda lesión del contenido de la ley moral posee un disvalor infinito, justamente por ser una ruptura del principio de igualdad de las personas, independientemente de la voluntad del autor de esa lesión. Tal es el principio de la valoración jurídica. Ahora bien, la acción puede ser también considerada como un acto de la voluntad de realizar lo correcto como *correcto*. Se trata, según Nelson, de un *mandato* de la *disposición moral* que emerge directamente de la forma imperativa de la ley moral y que la voluntad asume de modo inmediato: hacer lo correcto como una necesidad práctica sin tener en cuenta si lo correcto prescripto por la ley *coincide* eventualmente o no con sus inclinaciones. En este mandato de la disposición moral, que surge de la forma de la ley, se encuentra el principio de la *valoración moral* de las acciones<sup>25</sup>.

(ii) Hasta aquí el principio de igualdad de las personas nos ha provisto de un criterio general para resolver imparcialmente las situaciones conflictivas que se presentan cuando las acciones de

24 KpV §§ 129-130, IV 217-223.

25 KpV §§ 129-130, IV 217-226.

una de ellas involucran a otra. Como hemos visto, la clave del procedimiento residía en considerar los intereses en conflicto como unificados en una misma persona, quien habrá de establecer la relación de preferencia entre los intereses como si fueran los suyos propios. Ahora bien, ¿cómo es posible comparar los intereses entre sí y establecer un *valor* relativo de los mismos que sirva para regular objetivamente la ponderación exigida por el principio de igualdad? Nelson propone una distinción entre intereses *subjetivos* y *objetivos*. Existen, en efecto, dos clases de objetos que pueden atraer hacia sí un interés: aquellos que aseguran la satisfacción de una necesidad inmediata y aquellos otros cuyo interés es producto de una *estimación*. El objeto de los primeros no posee un valor independiente de aquél que le confiere el ser justamente un objeto de ese interés. Los segundos, en cambio, poseen un *valor* independiente del interés que pueda despertar en cada sujeto individual. De acuerdo con el objeto a que están dirigidos, por lo tanto, se dividen los intereses en *subjetivos*, para los cuales el objeto carece de valor independiente del interés que despierta, y *objetivos*, cuyo objeto posee un valor en sí mismo. Los intereses subjetivos, por ende, se agotan en su mera existencia: no afirman nada que vaya más allá del interés inmediato que existe en el momento presente a él. Los intereses objetivos, en cambio, en la medida en que implican la afirmación de un valor, pueden ser verdaderos o falsos. Por lo tanto, mientras que los intereses subjetivos dependen exclusivamente de la *sensibilidad*, los objetivos requieren la *comprensión* del individuo. Ahora bien, cuando valoramos un interés, lo hacemos sobre la base de otro interés. Este otro interés por medio del cual valoramos los demás intereses y establecemos grados entre ellos, es claramente un interés *objetivo*, pues la valoración supone una afirmación que puede ser verdadera o falsa. Pues bien, la *diferencia* entre el interés subjetivo y el objetivo permite comprender que la intensidad con que se da un interés sea independiente del *valor* de ese interés, dado que en el primer caso corresponde exclusivamente al grado en que es afectada la sensibilidad, mientras que en el segundo caso está involucrada la comprensión. Un interés objetivo, en consecuencia, no solamente supone una comprensión adecuada del valor del objeto sino también que la intensidad con que se presenta este interés *corresponde* al valor objetivo. Aquí surge el criterio para dirimir la cuestión entre intensidad y valor que inevitablemente se presenta en la comparación entre intereses subjetivos y objetivos contrapuestos. En efecto, la persona en quien la intensidad de los intereses que la mueven está determinada por la comprensión del valor del objeto, es lo que se llama una persona *culta*.

Por lo tanto, es la *formación cultural* la que provee el criterio buscado para comparar intensidad y valor y la que establece un principio *positivo* de valoración. A su vez, el principio de acuerdo con el cual juzgamos la formación cultural de una persona está en relación con el modo en que ella valora cada interés particular en relación con el conjunto de su vida. El principio de la valoración, en consecuencia, reside aquí en la personalidad completa y solamente a través de ésta en las expresiones individuales de la vida personal, es decir, en la medida en que a través de estas expresiones se modifica el valor del conjunto de la personalidad. El interés universal que sirve de criterio valorativo para nuestros intereses particulares es, pues, el interés *objetivo por el valor en general de nuestra vida*<sup>26</sup>.

De este modo hemos alcanzado la regla buscada para ponderar el valor relativo de los intereses en colisión. El principio de igualdad, como indicamos, exigía que se juzgaran los intereses en conflicto como si éstos estuvieran reunidos en una misma persona, de modo tal que toda postergación de la satisfacción de un interés en favor de otro estuviera fundamentada en una propiedad que distingue un interés del otro. La comparación entre la intensidad y el valor de los distintos intereses debe, ahora, llevarse a cabo siguiendo el criterio de elección entre la satisfacción de sus diversos intereses que adoptaría una persona completamente educada: "Reducimos toda comparación de intereses en general a una comparación de intereses objetivos, estableciendo el siguiente criterio: la prioridad de un interés frente a intereses en conflicto está determinada por la intensidad relativa del interés que una persona completamente formada tendría en la satisfacción del mismo, entendiéndose por persona completamente formada una persona que, por una parte, dispone de una perfecta comprensión y que, por otra, prefiere siempre aquello que es reconocido como lo más valioso frente a aquello que es reconocido como lo menos valioso"<sup>27</sup>.

Una de las consecuencias más importantes de la aplicación de esta regla para ponderar los intereses en juego consiste en la obligación por parte del agente de considerar tanto los intereses de hecho existentes (subjetivos) como aquellos que, aun sin estar presentes en los sujetos pasivos involucrados, *existirían si éstos tuvieran*

<sup>26</sup> KpV §§135-140, IV 235-250; sobre la distinción de los intereses en Nelson, cp. Guariglia, "Einige Bemerkungen zur 'Theorie des wahren Interesses' und zum naturrechtlichen Problem", en: VES pp. 161-167, esp. pp. 155 ss y G. Patzig, *Der Unterschied zwischen subjektiven und objektiven Interessen und seine Bedeutung für die Ethik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, esp. pp. 13 ss.

<sup>27</sup> "La teoría del verdadero interés", VIII 13, cp. KpV § 141, IV 251-252.

una comprensión correcta de su valor. Este interés de la persona que puede no estar presente en su consciencia pero que debe ser tenido en cuenta por el agente en la ponderación, es el que Nelson denomina el *verdadero interés*<sup>28</sup>.

Podemos resumir ahora todo lo expuesto en esta sección de la siguiente manera: el principio de igualdad contenido en la ley moral nos manda ponderar los intereses involucrados por nuestra acción como si éstos estuvieran unificados en una misma persona y como si la intensidad con que se presentan estos intereses correspondiese a su verdadero valor, es decir, como si no hubiera *error práctico* posible en ninguna de las personas, tanto activas como pasivas, involucradas en la acción. Nelson denomina a éste el principio de la abstracción de los errores de la reflexión o, simplemente, *el principio de la reducción de los intereses*<sup>29</sup>.

Nelson concluye la exposición de los principios éticos con una última distinción que, a nuestro entender, es sumamente importante para el desarrollo de la ética en su conjunto, como en cierto modo lo demuestra el hecho de que la no observancia de ella haya traído una permanente confusión de los distintos niveles de acción en la filosofía moral contemporánea. Se trata de la distinción entre la valoración *moral* y la valoración *estética* de una acción. Como hemos visto más arriba, la valoración moral consistía, en realidad, en una condición de cumplimiento obligatorio, sin la cual la acción obtenía un *disvalor* infinito. En otros términos, la valoración moral era exclusivamente *negativa* y no admitía *grados*. En el examen de la regla para la ponderación de los intereses en juego hemos encontrado, en cambio, un segundo principio de valoración de los intereses en relación con un *valor positivo* por antonomasia, el de la *formación personal*. Justamente por ser positiva y por estar referida al conjunto de nuestra vida, esta valoración admite gradaciones, pero en cambio no es objeto de un imperativo ni constituye un deber. De esta manera se establece una estricta separación entre las acciones morales y aquellas que pertenecen al ámbito más extenso de las acciones positivamente valiosas que son solamente pasibles de una valoración exclusivamente estética. Mientras que la *moral* en el sentido estricto de la *teoría de los deberes* se limita exclusivamente a las acciones obligatorias, la teoría de las tareas positivas para la acción queda fuera de la moral y surge no de la ley moral sino del *ideal de la belleza de la vida*. Junto a la teoría de los

28 KpV § 144, IV 256-258.

29 KpV § 253, IV 525-528.

deberes aparece así la *teoría de los ideales* como la otra parte constitutiva de la *ética*<sup>30</sup>.

1.4. Con la exposición de los principios fundamentales queda concluida la parte propiamente *normativa* de la ética nelsoniana. El resto de la *Crítica de la razón práctica* no añade nada más a lo ya expuesto; luego, el *Sistema de ética* constituirá un *desarrollo* de los principios aquí presentados. La tarea que Nelson se propone en la segunda parte constituye una peculiar forma de fundamentación que se adentra en lo que hoy consideraríamos como *metaética* o, en la apropiada formulación de S. Körner, *metafísica*. Esta trata de establecer los principios sintéticos *a priori* que están presupuestos, respectivamente, en los axiomas científicos o matemáticos y en los principios de la filosofía práctica. Estos principios están a su vez basados, de acuerdo con Fries y Nelson, en conocimientos *inmediatos* que se hacen evidentes a la reflexión. La *deducción* que Nelson, siguiendo a Fries, propone, ya no es de carácter *trascendental*, como en Kant, sino que se trata de una tarea propia de la antropología o de la psicología, cuyo objetivo consiste en demostrar mediante observación e introspección la existencia de un auténtico conocimiento inmediato que proviene de la pura razón. Ahora bien, lo que en esta deducción se habrá de probar no es solamente la existencia de hecho de tal conocimiento, sino además que éste posee una *unidad y necesidad* que lo convierten en un auténtico conocimiento metafísico<sup>31</sup>.

En lo que sigue me limitaré a trazar a grandes rasgos el esquema principal de la deducción propuesta por Nelson, quizá la parte más necesitada de revisión de todo su sistema, a pesar de contener algunas de las más agudas e interesantes discusiones que se pueden encontrar en su obra, como por ejemplo las relacionadas con el interés estético y, por cierto, con el interés ético.

Nelson distingue además del conocimiento intuitivo, es decir, directamente accesible a los sentidos, y el conocimiento reflexivo, es decir, al que tenemos acceso mediante el pensamiento conceptual y se articula en un juicio, una tercera forma de conocimiento, el 'sentido' o 'sentimiento' (*Gefühl*), que se manifiesta a la conciencia de un modo *oscuro* y no articulado como juicio. Nelson se apoya en expresiones tales como "mi sentido del deber me lo dice" referidas a acciones o tales como "tengo el presentimiento de que está errado" referido a razonamientos, mediante las cuales se está en realidad *afirmando* una determinada conclusión, cuyos pasos previos no están aún claros para quien la afirma, pero que podrán estarlo más

30 KpV §§ 145-149, IV 259-272.

31 S. Körner, "L.N. und der philosophische Kritizismus" VES, esp. pp. 6 ss.

tarde luego de una apropiada *reflexión*. Según Nelson, no se debe confundir este sentido con la mera intuición, que se limita exclusivamente a la 'visión' directa del objeto por medio de la sensibilidad. Se trata, en cambio, de un '*juicio no conceptual*'. Ahora bien, a través de ese sentido o sentimiento se manifiesta a la consciencia un *interés*. Este interés puede hacerse *claro* mediante una reflexión, de modo que se lo pueda subsumir bajo una regla general, reduciéndolo entonces, a un conocimiento *conceptual*. En este caso, Nelson caracteriza al sentido como *resoluble* (en conceptos). En caso contrario, el sentido es irresoluble. El acto de reflexión mediante el cual un interés se nos manifiesta a la consciencia puede ser, en consecuencia, un sentimiento *irresoluble* o resoluble en conceptos. En el primer caso, Nelson considera que se trata de un interés *no discursivo*, en el segundo, de un interés *discursivo*<sup>32</sup>.

La deducción que Nelson emprende está centrada fundamentalmente en torno a la existencia de dos intereses *puros*, es decir, cuyo origen no reside en la sensibilidad ni es por lo tanto, de carácter empírico, sino que provienen de la pura razón: uno es el interés *estético* y otro el interés *moral*. El primero se hace presente a la consciencia mediante un sentimiento estético, originariamente oscuro, que está ligado a la contemplación de un objeto a la cual conecta con un predicado de valor. Este sentido estético, sin embargo, es irresoluble en conceptos, ya que no existe una regla bajo la cual subsumir el objeto individual al que consideramos estéticamente valioso. Es decir, no tenemos una consciencia del valor estético de un objeto, independientemente del sentido estético que despierta en nosotros. El interés estético, por lo tanto, es un interés *no discursivo*, que no es factible de ser llevado a la claridad de los conceptos y que, por lo tanto, no solamente es originariamente oscuro, sino que lo es *por antonomasia*, dado que no puede hacerse claro por medio de la reflexión<sup>33</sup>. El segundo, el interés moral, también se hace presente a la consciencia mediante un sentimiento de aprobación o de rechazo de una acción, sentimiento que constituye un juicio objetivo y apodíctico sobre el valor de la acción en cuestión. Ahora bien, el sentido moral expresa la consciencia de que existe un fundamento para la preferencia o el rechazo de una determinada acción, pero no provee de modo inmediato la consciencia de cuál es este fundamento. Sólo mediante la reflexión identificamos una *clase* de acciones a la cual pertenece la acción específica que aprobamos o rechazamos. Esta clase brinda, pues, el concepto mediante el cual obtenemos una con-

32 KpV § 176, IV 360-62.

33 KpV §§ 196-201, IV 403-410.

clusión fundada. El sentido moral, por lo tanto, es resoluble y la valoración moral juzga su objeto subsumiéndolo bajo un concepto más general. Además, el sentido moral comprende la consciencia de una necesidad práctica, es decir, contiene la representación de un *imperativo* categórico<sup>34</sup>. Por último, el interés moral se revela a nuestra consciencia por medio de la reflexión sobre nuestro sentido moral, de modo tal que este interés inmediato es originariamente *oscuro*. En conclusión, como base del sentido moral aparece un interés inmediato, puro y discursivo, que no es de por sí evidente, sino que es originalmente oscuro y debe ser traído a la luz por medio de la formación y la reflexión disciplinada<sup>35</sup>.

La clave de bóveda de la deducción nelsoniana consiste en probar, a partir de la existencia de ambos intereses, que éstos conllevan sendos contenidos de primera importancia para la fundamentación de la ética; por un lado, el *ideal de la formación* o de la autodeterminación racional como ideal estético de la personalidad, y, por el otro, el concepto del deber con su contenido propio, la ley moral. El primero establece una exigencia a la voluntad para que confiera realidad a este ideal mediante las acciones que conducen a él. El segundo impone una restricción a todas nuestras acciones como consecuencia inmediata de la posesión de una razón pura práctica por parte de todo ser humano, de modo tal que quien niega el contenido de la ley moral lo hace en contra de su mejor saber y entender<sup>36</sup>.

La exposición de los principios éticos había mostrado por abstracción que la ética consistía en dos partes fundamentales: la teoría de los deberes y la teoría de los ideales. La primera tenía su fundamento último en la ley moral que ordenaba preservar la igualdad de las personas; la segunda encontraba su apoyo definitivo en la existencia de un interés objetivo en el valor de la formación de la propia vida. La deducción demuestra que tanto la ley moral como el ideal de la formación son la consecuencia inevitable de la existencia de dos intereses últimos que provienen de la propia razón práctica: el moral y el estético. Así se satisface aquella exigencia metafísica de unidad y necesidad que Nelson, dentro de la mejor tradición de la filosofía crítica, impone a su teoría moral, unidad y necesidad que *excluye* una pluralidad de sistemas morales alternativos<sup>37</sup>.

1.5. Como señala G. Henry-Hermann, todo el sistema de ética, de teoría del derecho y de política diseñado por Nelson se apoya en estos

34 KpV §§ 225-231, IV 469-475.

35 KpV §§ 235-238, IV 483-499.

36 KpV §§ 241-242, IV 504-508.

37 Cp. KpV, 4ta. Parte: Axiomática de las posibles teorías éticas.

dos pilares: el imperativo de justicia que ordena preservar la igualdad de las personas y el ideal de la autodeterminación racional que impone a cada ser humano valores positivos para alcanzar en su vida<sup>38</sup>. De esta manera se determinan los principios *racionales*, a priori, que fundamentan un *derecho natural*. Ahora bien, no se trata, para Nelson, de *deducir* un código de derecho a partir de primeros axiomas, a la manera del antiguo derecho natural dogmático, sino de establecer determinadas proposiciones jurídicas concretas por aplicación de ambos principios a los intereses reales de la sociedad. De esta manera surge una formulación del principio del derecho natural como la siguiente: "todo ser racional tiene el derecho de alcanzar igual posibilidad externa para su autodeterminación"<sup>39</sup>. A partir de esta fórmula queda establecida la tarea de una política racional, ya que sus metas estarán dadas por los dos principios enunciados: por un lado, por el ideal de un *estado de derecho*, en donde impere el principio de igualdad de las personas; por el otro, por la vigencia de una ley positiva que asegure para todos la misma posibilidad exterior de lograr una formación adecuada y de gozar de una libertad personal libre de toda tutela artificial<sup>40</sup>.

Es claro que el principio de la autodeterminación racional y el verdadero interés que de él emergen establecen un criterio material para la prosecución de una política económica, educacional y religiosa. En efecto, el estado debe asegurar que todo miembro de la sociedad posea el mínimo indispensable para poder desarrollar la formación personal adecuada a sus capacidades naturales, de modo tal que pueda orientar su vida racionalmente. Asimismo, debe asegurar la libertad para sus ciudadanos de toda tutela externa mediante una adecuada política educacional, pues, dado que el verdadero interés es originalmente oscuro, solamente aquél que dispone de un adecuado desarrollo de su entendimiento con el fin de hacer uso de él confiado exclusivamente en sus propias fuerzas, está en condiciones de percibir su verdadero interés.

Tales son, a grandes rasgos, las bases teórico-prácticas sobre las cuales Nelson fundamentó su propuesta de un *nuevo* socialismo, que preservara tanto la igualdad como la libertad de las personas, pero que, si bien opuesto al marxismo, no era menos revolucionario que éste. Nelson lo llamó un "revisionismo revolucionario", cuya meta

38 Henry-Hermann, o.c., pp. 46-47.

39 RP, VI 117, cp. "Teoría del verdadero interés" s. iv, VIII 18-19.

40 RP, VI 120.

era servir de guía teórica a la clase obrera hacia la conquista de su propio derecho<sup>41</sup>.

## § 2

Ha sido una de las características distintivas de la filosofía moral contemporánea la estricta separación entre un lenguaje de primer nivel, que comprendía los juicios ordinarios con respecto a la conducta que el agente debía seguir, y un lenguaje de segundo nivel, que constituía el instrumento de análisis del filósofo, el cual se ocupaba de las propiedades lógicas y semánticas de las proposiciones expresadas en el lenguaje de primer nivel<sup>42</sup>. Esta distinción entre dos partes de la ética, una normativa y la otra teórica o metaética, trajo consigo importantes consecuencias con relación a la naturaleza de la propia disciplina y al método apropiado para estudiarla. En efecto, una primera consecuencia consistió en borrar la tradicional división entre filosofía *teórica* y *práctica*. La ética, en cuanto disciplina científica dedicada al estudio del lenguaje moral de primer nivel, se convertía en una nueva rama de la filosofía teórica, sin mayor relación con las acciones que la que puede tener la filosofía del lenguaje con las reglas de la gramática. En segundo término, el método que se adoptara debía estar en concordancia con esta nueva actitud, de modo tal que el material a encarar, las proposiciones normativas de carácter empírico, fuera provisto en bruto por los juicios morales del lenguaje ordinario reconocidos como tales, sin jerarquización entre ellos. Por último, las conclusiones tanto de carácter metódico como de nivel teórico no poseen fuerza constrictiva con relación a la conducta.

Sin duda, es este giro metodológico adoptado por la filosofía analítica de la moral, que trajo como consecuencia inevitable una actitud prescindente o neutral en materia de ética normativa por parte del filósofo, el que establece una drástica diferencia entre una filosofía práctica como la de Nelson y la primera<sup>43</sup>. A pesar de ello, como ya lo señalamos al comienzo, existen importantes paralelos entre ambas, en especial con las teorías desarrolladas por R.M. Hare y J. Rawls, que merecen ser destacados. En lo que sigue indicaremos

41 Cp. H.-J. Heydorn, "Einführung" a L.N., *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt. 1974, pp. 32-34.

42 Cp. W.D. Hudson *Modern Moral Philosophy*, London: Macmillan (1970) 1981, cap. 1.

43 Para una discusión de este punto, cp. E. Rabossi, *Estudios Éticos*, Valencia (Venezuela) 1979, pp. 25-56, esp. 50 ss.

éstos en lo que respecta al (1) *método*, (2) procedimiento de *universalización* y (3) contenido *normativo*.

2.1. En una reseña extremadamente crítica al libro de Rawls, Hare precisó una objeción que en términos más vagos se había hecho al método *constructivista* seguido por el primero y posteriormente adoptado por no pocos filósofos analíticos. Los fundamentos de este método están expuestos en el § 18 de *Una teoría de la justicia*, y consisten, en lo esencial, en proveer una definición de términos centrales para la ética, como 'justo' y 'correcto', a partir de los principios generales de justicia propuestos al comienzo de la obra. Rawls mismo hace la salvedad de que él no pretende que éste concepto de 'justo' o 'correcto' provea un análisis del significado del término tal como se usa habitualmente en contextos morales, sino más bien que la noción más amplia de corrección como equidad sea entendida como un sustituto de nociones preexistentes<sup>44</sup>. Frente a éste, Hare pone su propio método, el cual, a través de un paralelo con la explicación nomológica-deductiva de las teorías científicas de Popper, se presenta justamente como una teoría lógica del funcionamiento de los términos morales tales y como éstos se dan en los contextos del lenguaje ordinario, obtenido por vía analítica. Es evidente que, tal como la objeción de Hare a Rawls permite inferirlo, una teoría constructivista de la moral no puede aspirar al grado de certidumbre a que aspira una teoría analítica de la moral, simplemente porque ésta última puede traer en su apoyo la base empírica aportada por el uso normal de los términos en el lenguaje de primer nivel, cosa que una teoría constructivista por sus propias limitaciones, no puede hacer<sup>45</sup>.

Pues bien, la crítica de Hare al constructivismo es anticipada por Nelson en la Primera parte de la *Crítica de la razón práctica*. En efecto, en el § 6 de la "Metodología ética", afirma que, contra lo que ocurre en la geometría, los conceptos éticos *no pueden ser contruidos*. Mientras en la geometría se puede partir de definiciones arbitrarias y, a partir de ellas, construir objetos lógicamente no contradictorios, por la razón de que luego la visión directa provista por la intuición empírica permite distinguir qué cuerpos se pueden construir y cuáles son puramente imaginarios, no disponemos en la ética de ningún medio, tal como la intuición, para asegurarnos de que los objetos definidos existen realmente. Es por ello que en ésta el

44 Rawls, o.c., pp. 110-11; la reseña de Hare, "Rawls' Theory of Justice", se encuentra ahora en: N. Daniels, *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls* TJ, Oxford: Blackwells, 1975, pp. 81-108.

45 Para el paralelo con Popper, cp. R. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford: OUP, (1963) 1978, p. 88.

camino es directamente el inverso: nos servimos previamente de los conceptos éticos antes de conocer completamente las propiedades que los distinguen. Tal es, como sabemos, la tarea de análisis que realiza la abstracción. "En lugar de la definición arbitraria debe comenzarse más bien con la discusión (exposición) de los conceptos. Esta discusión se limitará a señalar las propiedades que están contenidas con toda seguridad en un concepto y a acercarse lentamente a una definición por medio del ejercicio continuado de este procedimiento"<sup>46</sup>. Como señala Alexy con razón, en la utilización de este método analítico Nelson demuestra un rigor en nada indigno del propio Hare, y en parte, mayor<sup>47</sup>. Aquí, sin embargo, el paralelismo llega a su fin. Contrariamente a Hare, Nelson no pretende sustituir la tradicional filosofía práctica por una teoría neutral del lenguaje prescriptivo, sino reunir mediante descomposición la evidencia a partir de los juicios morales cotidianos para alcanzar los principios fundamentales de la razón práctica, principios que luego serán confirmados por la deducción como a priori y necesarios de la razón y, en consecuencia, como fundamentos de la misma obligatoriedad moral. También Nelson echa mano a una comparación con la ciencia, pero justamente para subrayar el carácter científico de las deducciones psicológicas que se apoyan en la mera observación interior. De éstas va a surgir, con necesidad, la existencia de un conocimiento inmediato, pero originalmente oscuro, de carácter moral, que constituye la razón pura práctica<sup>48</sup>.

Si tomamos en consideración las serias dificultades con que se enfrentó el prescriptivismo para sostener su actitud metódica, la posición de Nelson, reafirmada desde hace poco más de una década por quienes han procurado restaurar la razón práctica, se erige hoy en día como mucho más plausible<sup>49</sup>.

2.2. La tesis central del prescriptivismo consistió, como es sabido, en sostener que las proposiciones que contenían el verbo 'deber' poseían una lógica propia, tal que, quien expresa una proposición de esa naturaleza, se compromete a sostener su validez en *todas* las circunstancias, incluidas aquellas en las que a él le tocara el rol pasivo de la acción. De acuerdo con Hare, esta tesis es estrictamente *lógica* y tiene relación exclusivamente con el comportamiento lingüístico de ciertos términos evaluativos del lenguaje ordinario, que

46 KpV IV 12-14.

47 Alexy, o.c., pp. 108-109.

48 Cp. KpV § 241, IV 506-507.

49 Para las dificultades de la posición prescriptivista, véase la extensa reseña de C.C.W. Taylor, *Mind* 74 (1965) 280-98, espec. 282-86 sobre la *akrasia*, y O. Guariglia, "¿Moral del deber o moral de la virtud?", *Crítica* 18 (1986) 95-110.

poseen dos rasgos distintivos: prescriptivismo y universalizabilidad. Quien, en efecto, expresa una proposición de deber, pero no se siente afectado por el alcance de ella, está cometiendo una contradicción implícita. Esta tesis lógica tiene, sin embargo, consecuencias importantes con relación a la argumentación moral, en primer lugar porque provee criterios estrictos para comprobar la intrínseca corrección de los argumentos utilizados por los participantes en una discusión de este tipo<sup>50</sup> y, en segundo lugar, porque la comprensión de la lógica de los términos prescriptivos permite aislar los distintos componentes que entran en un juicio moral. Estos son, fundamentalmente, dos: la prescripción singular que se deriva de la prescripción universal de hacer o permitir *f*, dirigida al agente, y sus *inclinationes y deseos* con relación a admitir *f*. Son, en última instancia, estos hechos que el agente percibe empíricamente, los que deciden sobre la admisibilidad o no de la acción<sup>51</sup>.

En este punto, Hare se enfrenta al doble dilema con que se había encontrado Nelson en la discusión del criterio y de la materia del deber. Voy a formularlo de la siguiente manera: (i) el problema de la relación entre la forma de la universalizabilidad y el contenido de ésta, y (ii) el problema de los parámetros positivos que nos permitan comparar intereses distintos entre sí.

Con respecto a (i), Hare sostiene que el principio utilitarista, "cada uno cuenta por uno, nadie por más de uno" es un principio formal, constituye "un corolario de los requerimientos de la universalizabilidad" y "se sigue del carácter lógico de los términos morales", ya que "de él no se sigue ningún juicio moral substantivo"<sup>52</sup>. Este principio ofrece una respuesta al problema de la relación entre la forma universal de la prescripción y su contenido propio, respuesta que, para Hare, constituye simplemente "una nueva aplicación de las exigencias de la universalizabilidad". De tales formulaciones se desprende claramente la conclusión de que, para Hare, el principio utilitarista, que podemos sin violencia asimilar al principio de igualdad de las personas de Nelson, se deduce *analíticamente* del principio de universalizabilidad. Contra la opinión de Hare, la deducción que Nelson lleva a cabo prueba, en cambio, que tal contenido no se sigue analíticamente, sino que se trata de un juicio *sintético* que se expresa así: "si a un objeto le corresponde un valor, otro objeto no puede carecer de ese valor"<sup>53</sup>. Lo que Nelson está afirmando son, en realidad, dos tesis diferentes y sumamente im-

50 Hare, o.c., p. 30 ss, 89 ss.

51 Hare, o.c., pp. 108-11.

52 Hare, o.c., p. 118.

53 KpV § 247, IV 515.

portantes. Por un lado, la tesis de que la igualdad *cualitativa* de las circunstancias no excluye la *diferencia* numérica de las personas y, por lo tanto, tampoco excluye una *desigualdad* de la valoración (en este caso, de la prescripción) sobre la base de esta diferencia numérica. La exclusión de la *desigualdad* basada exclusivamente en la diferencia cuantitativa o material de las personas no se sigue como consecuencia de una *necesidad lógica* sino por medio de una ley *sintética*<sup>54</sup>. Por el otro, la tesis de que la forma universalizable de la ley moral no es compatible con cualquier contenido material que se le impusiese, como se podría desprender de lo sostenido por Hare, sino *exclusivamente* con el juicio sintético que afirma la igualdad de las personas y exige, en consecuencia, hacer abstracción de la diferencia numérica entre ellas. Este es el único contenido de la ley moral, y no cualquier universalización arbitrariamente escogida sobre la base de una prescripción determinada por los intereses empíricos del agente. A mi modo de ver, ambas tesis no están tan estrictamente concatenadas que, si uno admite la primera, deba necesariamente admitir la segunda. Creo, en efecto, que la primera tesis de Nelson es, indudablemente, correcta y enmienda por anticipado un notable error del prescriptivismo haresiano; tengo mis dudas, en cambio, de que de este modo Nelson haya resuelto definitivamente la "unificación de los presupuestos del carácter formal y sintético de la ley moral", como victoriosamente lo proclama. En § 3 volveremos a tratar el problema.

Con relación a (ii) los parámetros que nos permitan comparar intereses entre sí, el problema de Hare es exactamente el mismo que se plantea Nelson al considerar los intereses materiales en conflicto. A diferencia de Nelson, Hare renuncia a establecer una distinción entre intereses subjetivos y objetivos, de modo tal que todos los intereses de las partes cuentan exclusivamente en relación con la intensidad con que se presentan. Como es sabido, Hare propuso introducir una cierta versión del utilitarismo a fin de esbozar algunas líneas a lo largo de las cuales fuese posible "dar el mismo peso a los deseos de todas las partes", lo cual, a su vez, "conducía a concepciones tales como las que buscaríamos a fin de maximizar las satisfacciones"<sup>55</sup>. Como él reconoce en un reciente libro, el método propugnado requiere establecer comparaciones interpersonales entre grados o intensidades de preferencia, y tales comparaciones exigen, a su vez, escalas cardinales, que son, si no imposibles, sumamente problemáticas<sup>56</sup>. Como señala Alexy con acierto, Nelson propone to-

54 KpV § 263, IV 543-545.

55 Hare, o.c. pp. 123-124.

56 R.M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford: Clarendon Press, 1981, pp. 117-124.

da una teoría allí donde Hare se limita a unas pocas indicaciones, y si bien la teoría de Nelson es, en última instancia, insatisfactoria, proporciona puntos de vista a ser tenidos en cuenta en una elaboración futura del problema<sup>57</sup>.

2.3. El giro neutral de la filosofía moral anglosajona, cuyas limitaciones hemos indicado brevemente en el comienzo de este párrafo, quedó agotado hacia comienzos de la década del setenta. No otra parece ser la explicación para la extraordinaria acogida que tuvo la publicación del libro de J. Rawls, *Una teoría de la justicia* en el año 1971<sup>58</sup>. Por cierto, el libro posee méritos intrínsecos que justifican tal repercusión: en primer lugar, la audacia de presentar una teoría que pretende ser sin enmascaramiento metodológico alguno una contribución a la filosofía *normativa* en el área ético-política; en segundo lugar, el intento de renovar en pleno siglo XX la tradición contractualista del siglo XVIII por medio de una compleja y original argumentación que introducía nuevamente el expediente de la posición original de los participantes en una sociedad política; por último, la apelación directa a una tradición del pensamiento moral que, como la kantiana, formó parte desde siempre del acervo de una pequeña minoría frente a la posición ampliamente mayoritaria en el mundo de habla anglosajona: el utilitarismo.

Una exposición, aun cuando fuese sumamente concisa, de los importantes paralelismos y de las no menos importantes diferencias entre la filosofía de Nelson y la de Rawls excedería en mucho el espacio aquí disponible. Nos limitaremos, pues, a señalar la destacable coincidencia en el punto de partida de ambos pensadores: los dos principios de justicia de Rawls y los principios de igualdad y de autodeterminación de la vida de Nelson, tanto en su contenido como en su función.

Cada principio de los propuestos por Rawls tiene un orden de prioridad y una determinada función: el primero, que hemos citado más arriba (véase nota 17), está destinado a asegurar una libertad igual para todos los ciudadanos, y estas libertades básicas comprenden la libertad política, de expresión y de reunión, libertad de conciencia y libertad personal que se extiende al derecho a la propiedad y al de disponer de sí mismo sin amenaza de arresto arbitrario. En otros términos, en una sociedad justa todos los ciudadanos tienen los mismos derechos, y el principio que garantiza esta igualdad de las libertades básicas tiene prioridad sobre todos los demás. Ahora bien,

<sup>57</sup> Alexy, o.c., pp. 108-110; cp. también Patzig, o.c., pp. 22-25.

<sup>58</sup> Una reciente bibliografía que abarca la década posterior acumula dos mil quinientos trabajos referidos al libro, cp. J.H. Wellbank, D. Snook y D.T. Mason, *John Rawls and His Critics*, New York - London: Garland Pub. 1982.

esta libertad es compatible con la existencia en la sociedad de desigualdades sociales y económicas, que comprenden la posesión y distribución de bienes tales como la riqueza, la cultura, y la jerarquía de poder. El segundo principio establece una limitación para el ejercicio justo o equitativo de esas desigualdades de la siguiente forma: "las desigualdades sociales y económicas deben ser reguladas para que (a) sea razonable que deriven en ventajas para todos, y (b) estén ligadas a posiciones y cargos abiertos a todos"<sup>59</sup>. También este principio tiene un cierto orden de prioridad que se debe respetar: debe asegurarse en toda ocasión el cumplimiento de (b) que garantiza la igualdad de oportunidades para todos los miembros de la sociedad; una vez satisfecha esta condición, se pondrá en ejecución lo establecido por (a), caracterizado por Rawls como el principio de la diferencia. En trazos muy gruesos, lo que este principio estipula es que las ventajas de los mejor situados en la sociedad puedan aumentar mientras sea dable esperar que ellas devinieren en beneficio para los peor situados de esa misma sociedad. En ese caso, tal aumento de las ventajas es equitativo. Superada, en cambio, la línea de equilibrio paretiano, más allá de la cual esas ventajas solamente se pueden acrecentar a costa de una pérdida correspondiente de los peor situados, las desigualdades se convierten en inequitativas y, por lo tanto, en injustas<sup>60</sup>.

Rawls ha sostenido que los principios de justicia propuestos por él responden en líneas generales al contenido central de la ética y la filosofía política kantiana, ya que éste no se agota en la proclamación de la univesalidad de los actos morales sino que su contribución principal está dada por el principio de la autonomía moral, del cual deriva en primera instancia el principio de igual libertad y la noción de los derechos sustentados sobre este principio<sup>61</sup>. Pues bien, aquí es, a nuestro juicio, en donde se encuentra la mayor proximidad conceptual entre la propuesta rawlsiana y la filosofía práctica de Nelson, pues también para éste lo importante de la tesis kantiana no es el mero formalismo de la universalidad sino su contenido, el principio de la ley jurídica que garantiza la igualdad entre las personas, sobre el cual únicamente se puede cimentar una sociedad justa. De la misma manera, el segundo principio rawlsiano en sus dos partes pretende salvaguardar la igualdad de oportunidades para que todos los participantes de una sociedad equitativa puedan desa-

<sup>59</sup> Rawls, o.c., § 11, p. 60.

<sup>60</sup> Rawls, o.c., § 13, pp. 75-83.

<sup>61</sup> Rawls, o.c. § 40, pp. 251-257; sobre la relación con Kant, cp. R. Wolf, *Understanding Rawls*, Princeton: Univ. Pr., 1977, pp. 101-116 y O. Höffe, "Ist Rawls' Theorie der Gerechtigkeit eine kantische Theorie?" *Ratio* 26 (1984) 88-104.

rollar su propia autonomía como sujetos humanos. Y es esta misma aspiración la que pone un piso, a través del principio de la diferencia, a la expansión de las desigualdades económicas en la sociedad, exigiendo la preservación de esta mínima capacidad de desarrollo para los peor situados, sin la cual su vida queda privada de aquellos bienes que la hacen digna de ser vivida. Este mismo papel es el que, en la teoría nelsoniana, desempeña el principio de la autodeterminación racional de la propia vida, cuyo verdadero interés, como interés objetivo de cada ser humano en el desarrollo de su propia capacidad de determinación, establece también un umbral de exigencias que todo miembro de una sociedad justa tiene para con ella, a fin de que ésta le garantice un mínimo de medios indispensables para el desarrollo de su propia personalidad.

Como he señalado en § 2.1., existen importantes diferencias metodológicas entre Nelson y Rawls que explican las distintas estrategias argumentativas. En efecto, para Nelson la obligatoriedad moral proviene, en última instancia, de la existencia en la estructura racional psíquica del hombre de un interés puro práctico que dicta la ley moral; para Rawls, en cambio, la obligatoriedad emerge de la elección de los miembros de la sociedad colocados en la posición originaria bajo el velo de la ignorancia que les impide conocer sus destinos individuales. Lo importante, sin embargo, es que la meta de ambas estrategias se asemeja tanto en sus rasgos esenciales como en su intención última. Más que en ningún otro punto, es precisamente en este intento de fundamentación normativa que ambas propuestas ponen de manifiesto su común filiación kantiana.

### § 3.

Como afirmamos más arriba, la obra ética de Nelson no solamente anticipó importantes desarrollos de la filosofía posterior sino que trató problemas, como el de la fundamentación de la obligación moral, que fueron luego simplemente ignorados a partir del giro neutral de la filosofía analítica para renacer hoy con una fuerza sorprendente<sup>62</sup>. Realizar un balance de la ingente obra nelsoniana no sólo es una tarea inacabable sino también inevitablemente deficiente. En efecto, ni la claridad y fluidez de su lenguaje ni el estricto rigor de la exposición son un obstáculo para el despliegue de una inusual riqueza de puntos de vista, argumentos y matices a los cuales solamente una lectura atenta puede apreciar en todo su valor. A

62 Cp. A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 1981, espec. cap. 1.

pesar de ello examinaremos los puntos a nuestro juicio más críticos de la propuesta de Nelson, agrupándolos bajo tres rubros distintos: (1) la ley moral (teoría de los deberes), (2) el principio de autodeterminación racional de la vida (teoría de los ideales) y (3) la fundamentación de la ética (teoría de la razón práctica).

3.1. En nuestra exposición de los principios hemos subrayado especialmente la importancia que el procedimiento de universalización tiene en la ética nelsoniana. La ley moral consta, para Nelson, de una ley universal formal y de una ley jurídica que constituye su contenido y expresa una verdad sintética, el principio de igualdad entre las personas (cp. § 1.2. *supra*). La fórmula más apropiada para ésta es, según Nelson, la que provee la ley de ponderación de los intereses como si éstos estuvieran reunidos en *una sola persona*. El procedimiento recomendado por Nelson para hacer frente a esta exigencia es el mismo que años más tarde adoptaría también Hare para el mismo fin: que el agente se imagine por medio de un experimento mental en el lugar de los involucrados por la acción y se pregunte si en ese caso consentiría en la postergación de sus intereses. Como Nelson inmediatamente advirtió, existe aquí el problema adicional de establecer una comparación entre la intensidad y el valor de los intereses en juego, cosa que depende decisivamente del nivel de formación y de cultura general del agente en cuestión. C. C. W. Taylor en un estudio crítico dedicado al libro de Hare formuló una objeción insalvable a este procedimiento. Supongamos un granjero sudafricano de ascendencia holandesa, perteneciente a la clase media, con estudios secundarios cursados y de rígidos principios calvinistas, ¿qué sentido puede tener el proponerle a este hombre que se sitúe en la posición de su víctima, un negro bantú? Es evidente que una persona de las peculiaridades y la educación del granjero sudafricano no puede colocarse en el lugar de su víctima sin perder en el cambio aquellas características que justamente lo identificaban como tal. Tanto más veledera es la objeción allí donde, como en el caso de Nelson, la postergación de unos intereses frente a los otros proviene, en última instancia, de un criterio cultural, como es el de la persona completamente formada, que inevitablemente deberá reflejar los valores de su propia educación y tradición cultural, para no mencionar su clase social, etc<sup>63</sup>.

63 Cp. C.C.W. Taylor, *Mind* 74 (1965) 280-298 y Alexy, o.c., pp. 100-105; la defensa intentada por Hare en su reciente libro, *Moral Thinking*, ed. cit. p. 118-121 no responde en absoluto a la objeción central, ya que para Henrik Potgieter —el supuesto granjero— la referencia de "H. Potgieter" y de "yo" es necesariamente la misma, y esto es lo que cuenta.

Utilizando la terminología nelsoniana, la consideración de los infinitos ejemplos, comenzando con los que tuvieron lugar en la propia Alemania, en los que el victimario jamás podría colocarse en el lugar de la víctima sin perder todas las características definitorias de su personalidad, demuestran a las claras que la operación llamada por Nelson "abstracción de la diferencia numérica de las personas" es en un gran número de casos —precisamente en aquellos en los que es más necesario establecer principios morales objetivos que éstos contravienen— directamente imposible. De esta manera se prueba que tanto la formulación de la ley de ponderación como el procedimiento indicado por ella, si bien respetan la universalizabilidad formal meramente analítica, no garantizan el principio sintético de igual dignidad de las personas, es decir, el contenido jurídico de la ley moral. Por lo tanto, la pretensión de Nelson de haber unificado en la deducción de la ley moral los presupuestos del carácter formal y sintético de la ley moral (cp. *supra* § 2.2.i) es simplemente ilusoria. A pesar de ello, se debe conceder a Nelson que si la ley moral ha de tener el grado de coerción necesario para ser una guía insoslayable de la conducta humana, entonces tendrá que reunir tanto un criterio formal de universalizabilidad como un contenido sintético que preserve la igualdad de las personas. De qué manera es esto factible, es aún hoy una tarea abierta.

3.2. Como señalamos al final de la exposición de los principios (cp. *supra* § 1.3.ii), Nelson establece una distinción sumamente importante entre dos clases de valoraciones concurrentes con relación a las acciones: la moral (negativa) y la estética (positiva). Es por esta última, a través de un ideal de formación personal que impone determinadas exigencias a la voluntad, que el agente establece fines positivos para orientar su vida. De este modo la ética engloba no solamente la teoría de los deberes en sentido estricto sino también la teoría de los ideales, en especial el ideal de la belleza de la propia vida. Hemos indicado la importancia fundamental que tiene este ideal de la formación personal para establecer una regla de preferencia entre el valor de los intereses contrapuestos en la ponderación. Ahora bien, es evidente que en la postulación del procedimiento para determinar el interés más valioso Nelson incurre en un círculo vicioso. En efecto, el concepto de 'formación' hace referencia a una determinada forma de personalidad, históricamente determinada. En el caso de Nelson, constituye sin duda un resto del viejo humanismo alemán que a través de la estética de Schiller penetra e inunda la obra del filósofo. No es esto lo censurable, sino el hecho de que tal concepción de la vida se convierta en un rígido parámetro para juzgar el valor de los intereses ajenos. Pues, de acuer-

do con Nelson, lo valioso está determinado por el reconocimiento como valioso por una persona completamente formada, y una persona completamente formada se determina, a su vez, por el hecho de preferir lo reconocido como valioso. Nelson pretendió evadir, sin duda, este círculo postulando una objetividad del juicio estético que provendría de la existencia de un interés puro y no discursivo, que constituiría el fundamento racional de la valoración estética<sup>64</sup>. Como he expuesto en detalle en otra parte, se trata, en última instancia, de un error en el punto de partida, ya que Nelson se atiene a la tripartición kantiana de las capacidades psíquicas en representación, sentimiento y voluntad, que a su vez condiciona todo objeto como objeto sensible, estético o ético<sup>65</sup>. De esta manera se le niega tanto a la tradición como a los valores culturales e históricos todo fundamento *in re*<sup>66</sup>. Si algo, empero, hemos debido aprender en el medio siglo largo que ha transcurrido desde la muerte de Nelson, es la existencia de una gran diversidad de valores en el mundo y la necesidad de respetar esa diversidad de valores culturales, integrándolos en una moral *realmente* universal.

Nelson comete aquí el mismo error que M. Weber, con la intención directamente opuesta: el confundir una forma, en general, de *valoración* con un determinado valor positivo, históricamente dado<sup>67</sup>. Constituye una contribución importante el haber reintroducido en la ética la valoración estética y el haber postulado, junto al ético, la existencia de un interés estético específico como fuente de la valoración positiva de nuestros fines, de modo tal que éstos no queden librados a un caótico arbitrio sino que sean pasibles de ser jerarquizados en un orden objetivo de preferencia. Cómo establecer este orden sin caer en una tolerancia que desemboca en un completo relativismo o en un ideal dogmático que engendra las diversas formas de autoritarismo, constituye aún hoy un desafío.

3.3. De acuerdo con los lineamientos de la filosofía crítica, la tarea de la razón no estaba concluida hasta no haber puesto de manifiesto los fundamentos trascendentales de nuestros juicios ordinarios. En el ámbito de la razón teórica, ésta progresa desde los datos sensibles de la experiencia a los presupuestos a priori que necesariamente deben ser provistos por el entendimiento. En el ámbito de la razón práctica, en cambio, el punto de partida ha variado drásti-

64 Cp. *KpV* §§ 197 ss, IV 404 ss. 165-167.

65 "Einige Bemerkungen zur 'Theorie des wahren Interesses'" *VES* pp. 165-167.

66 Cp. ahora G. Henry-Hermann, o.c., pp. 108-113, quien hace una reflexión similar para los valores morales propiamente dichos.

67 Cp. O.N. Guariglia, *Ideología, verdad y legitimación*, Buenos Aires: Sudamericana, 1986, pp. 226-227.

camente: ya no nos enfrentamos a los datos aportados por la sensibilidad, sino a una ley universal expresada en un juicio sintético a priori, el imperativo categórico. Ante esta situación, las dos preguntas que Kant se formula y que seguirán siendo las preguntas claves de toda ética crítica, son las siguientes: ¿cómo es posible la existencia de un juicio práctico a priori?, y ¿de qué modo la ley moral ejerce una coacción sobre la voluntad y produce la obligación?<sup>68</sup>. La respuesta a ambas preguntas, en la medida en que le es posible darla a la mera razón, constituye al mismo tiempo una fundamentación teórica, metaética o metafísica de la ética propiamente dicha. Tal era la tarea asignada por Kant a la razón, y que, en última instancia, ésta no puede ejecutar. Como es sabido, Kant responde a la primera pregunta con la tesis del *factum* de la razón, es decir, un límite que la razón no puede transponer. La razón práctica se revela a la crítica de la razón como inmediatamente legislativa y universal, y no hay posibilidad de ninguna deducción trascendental de esta capacidad. La segunda es, a su vez, respondida mediante el desdoblamiento del ser racional en dos mundos, uno fenoménico y otro noumenal, puramente inteligible, en el cual el mero querer de la voluntad es ya un querer en acto, que no necesita coacción ni deber. En su revisión de la ética kantiana, Nelson critica acerbamente las dos soluciones que Kant propone: la primera se transforma en una cuestión insoluble por el hecho de que éste no admite la existencia de un impulso puramente racional que a través de un interés puro permite la síntesis del juicio moral fundamental; la segunda, por el hecho de no distinguir entre la prueba de una premisa y su fundamentación. En efecto, es imposible cualquier demostración de la obligación moral, porque siempre habrá que partir de una premisa imperativa que a su vez debe ser demostrada, pero no es imposible *fundamentar* la ley moral en la *existencia* de un sentimiento moral de carácter psíquico en la estructura del espíritu humano<sup>69</sup>.

Nelson sigue fielmente a Fries en la reducción de todo conocimiento reflexivo, aún en el ámbito práctico, a un conocimiento inmediato que nos es dado preconceptualmente y al que debemos recurrir como fundamento último de nuestros juicios. El giro trascendental de la razón se convierte así en un giro antropológico o psicológico, que bucea en la estructura interior mediante la autoobservación y la inferencia a partir de datos inmediatos. Como indicamos más arriba (cp. § 1.4.), en el caso de la razón práctica éstos están

68 Cp. Kant, *Grundlegung* IV 89-99, *KpV* IV 141-144, 155-165 y el comentario de L.W. Beck, *Kants Kritik der praktischen Vernunft*, München 1974, pp. 158-168.

69 KE §§ 27-30, VIII 69-76.

provistos por la existencia de dos 'sentidos' privilegiados: el sentido moral y el sentido estético. La fundamentación teórica de la razón práctica es provista por la prueba de la existencia de un sentido moral en la estructura psíquica del ser humano que aporta, de modo inmediato, un juicio valorativo. Henry-Hermann ha demostrado que en el análisis del sentido moral Nelson confunde dos aspectos psíquicos distintos, "un juicio de valor que se da en nuestro sentimiento y que como tal no es un interés propiamente dicho pero que contiene la participación que la razón práctica tiene en el sentido moral, y un interés sensible, que carece en tanto tal de toda relación con el valor moral"<sup>70</sup>.

Lo que de esta manera se revela como insostenible, es la partición estricta entre conocimiento inmediato, puro, preconceptual y conocimiento científico reflexivo, articulado en juicios. Así como en la moderna epistemología científica es imposible deslindar los datos empíricos de los contextos teóricos, de la misma manera tampoco en la ética es posible divorciar los juicios reflexivos de la sensibilidad práctica de un modo tajante. Si de este modo la fundamentación psicológica de la teoría de la razón práctica no puede ser llevada a cabo como Nelson pretendía, no ocurre lo mismo, a mi juicio, con el esquema general de la razón práctica para el cual buscaba esa explicación en especial. El hecho de que sólo la existencia de un interés moral puro puede dar cuenta de la síntesis a priori que llevamos a cabo en la enunciación de los juicios morales más universales, es independiente de la 'deducción' psicológica de ese interés a partir de un conocimiento inmediato provisto por el sentimiento. Se trata, en cambio, de un conocimiento puramente racional, deducido a partir del examen de las capacidades de la razón en el ámbito práctico, que puede ser también explicado, como lo ha intentado J. Habermas, a partir de la competencia comunicativa de los sujetos racionales como intérpretes de símbolos. Algo semejante ocurre con el interés estético.

No es mejor la situación con respecto a la otra pregunta que deja planteada la ética kantiana, ¿de qué modo la ley moral engendra la obligación? Nelson también aquí ofrece la siguiente respuesta: "El sentido moral incluye la consciencia de una necesidad práctica, es decir, contiene la representación de un mandato categórico"<sup>71</sup>. Ahora bien, lo único que el sentido moral asegura es la existencia de un conocimiento inmediato de la ley moral, originalmente oscuro. Para que un agente actúe moralmente, es necesario, además, que se

70 Henry-Hermann, o.c., p. 32.

71 *KpV* § 231, IV 474-475.

*resuelva* a actuar de acuerdo con su sentido moral, para lo cual debe mediar una decisión ética<sup>72</sup>. Es esta decisión, justamente, la que asegura que la supuesta necesidad moral no quede librada al azar de las inclinaciones sino sea realizada en el ámbito de la necesidad física. Como ha demostrado, nuevamente, Henry-Hermann, el salto entre el conocimiento del deber y la disposición para realizarlo queda, empero, tan infundado en Nelson como en el mismo Kant: "el mandato del carácter de acuerdo con el cual el cumplimiento de los deberes propios no esté expuesto al peligro encerrado en nuestra propia debilidad moral, exige algo realmente imposible del hombre que, como ser natural, dispone siempre, aún en su disposición moral, de fuerzas limitadas"<sup>73</sup>.

A pesar de la fragilidad de su propuesta, el intento de Nelson, construido puramente sobre la base de lo que un crítico calificó duramente como "psicología de escritorio"<sup>74</sup>, apuntaba en la dirección correcta. En efecto, la distinción entre la presencia de un interés originalmente oscuro que se evidencia por medio del sentido moral y que sólo más tarde, mediante la educación de la reflexión, alcanza un desarrollo pleno y una consiguiente expresión intelectual universalista, contiene en sí los elementos de una dinámica del desarrollo moral a través de las distintas etapas del niño al adulto que al comienzo de la década del setenta fue elaborada y expuesta por el psicólogo L. Kohlberg. Como éste declara en el trabajo que sigue siendo central, las formas del juicio moral reflejan las formas de la capacidad lógico-cognitiva y responden a una estructura psíquica humana que alcanza su madurez en los estadios superiores de organización.<sup>75</sup> Es evidente que si alguna vez alcanzamos a descifrar el enigma de la obligación moral, ello será solamente posible mediante el trabajo conjunto de filósofos, psicólogos y sociólogos morales, quienes se apoyen recíprocamente en el análisis de nuestro comportamiento ético, poniendo al descubierto su extremadamente compleja estructuración interna y el modo en que se va formando ésta en el desarrollo individual y social hasta constituir un sistema.

72 Cp. *KpV* § 297, IV 614-616.

73 Henry-Hermann, o.c., pp. 78-79.

74 W. Dubislav, "Zur Unbegründbarkeit der Forderungssätze", ahora en: H. Albert y E. Topitsch, *Werturteilsstreit*, Darmstadt: WB, 1971, pp. 439-454, espec. p. 445.

75 L. Kohlberg, "From Is to Ought", en: T. Mischel, ed., *Cognitive Development and Epistemology*, New York: Academic Press, 1971, pp. 151-235, espec. pp. 183 ss.

Sólo entonces podremos considerar que se habrán echado los cimientos de aquello con que la filosofía crítica siempre soñó: una ética científica.

*Centro de Investigaciones Filosóficas,  
CONICET  
y Universidad de La Plata*

### ABSTRACT

The first section (§ 1) of this article exposes the ethical philosophy of the Neokantian thinker L. Nelson (1882-1927), the last philosopher in the ethical critical tradition. The first part lays out the "exposition" of the moral principles involved in our considered judgments. In this way Nelson exhibits the existence of a universal moral law at the basis of our concept of duty, which he calls law of balance (*Abwägungsgesetz*). The second part proposes a psychological foundation of moral reason on an immediate knowledge, which presents itself in our moral sense. The next section (§ 2) offers a comparison between Nelson and two analytical cognates, R. Hare and J. Rawls. Lastly (§ 3) a critical balance of Nelson's philosophy is made, paying special attention to the perspective of a new critical ethics.

### REFERENCIAS

- I. Kant, *Werke*, ed. por W. Weischedel, Darmstadt: WB, 1966.  
*Grundlegung* = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Tomo IV pp. 10-102.  
*KpV* = *Kritik der praktischen Vernunft*, Tomo IV pp. 107-302.
- L. Nelson, *Gesammelte Schriften*, ed. por P. Bernays y otros, Hamburg: F. Meiner, 1971-1972.  
*KpV* = *Kritik der praktischen Vernunft*, Tomo IV.  
*RP* = *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*, Tomo VI.  
*KE* = *Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries: Eine Revision ihrer Prinzipien*, Tomo VIII pp. 27-192.
- VES* = *Vernunft Erkenntnis Sittlichkeit*. Internationales philosophisches Symposium aus Anlass des 50. Todestages von L. Nelson, ed. por P. Schröder, Hamburg: F. Meiner, 1979.

## DISCUSIÓN

### DEL SABER Y LA SABIDURÍA

Isabel Cabrera  
José Díaz Estévez

El libro de Villoro<sup>1</sup> trata fundamentalmente de dos problemas distintos que a él se le antojan de alguna manera conectados. El primero es el problema del conocimiento; el segundo, el de la sabiduría. En este escrito se intentará analizar críticamente las aportaciones de Villoro sobre estos temas. Comencemos pues por el problema del conocimiento.

Desde Platón, la concepción dominante sobre qué sea el conocimiento ha sido que el saber es creencia, verdadera y justificada racionalmente. Ahora bien, esta concepción enfrenta dos problemas graves: el problema del escepticismo y el problema que provocan los ejemplos conocidos con el nombre de Gettier. Veamos estos dos problemas en orden.

El escéptico sostiene que, si bien es posible que cualquier persona tenga creencias verdaderas, es cuestionable que tenga razones suficientes para afirmar tajantemente la verdad de lo que cree. Un ejemplo aclarará un poco esta concepción: supongamos que preguntamos a un grupo de gentes si creen que el número de cabellos en tu cabeza, en este momento, es par o impar. Supongamos también que hay quienes afirman que es par y otros que piensan que impar. Obviamente un grupo u otro tiene que estar en lo cierto, pero ninguno podrá dar razones que justifiquen lo que dice. Según el escéptico, esto puede ocurrir con cualquier proposición que se nos ocurra. Los que intentan saber algo son como lanzadores de flechas en la oscuridad a un blanco movedizo. Es posible que algunos de los arqueros atine, pero esto no será, debido ni a su habilidad en el manejo del arco, ni a la profundidad de su vista.

Según el escéptico, todo es duda; podemos encontrar razones del mismo peso tanto en favor como en contra de cualquier proposición que se considere. Recordemos los argumentos del escéptico: Si lo que crees saber te lo han dicho los sentidos, el escéptico señalará también la posibilidad de que estés durmiendo y que te parezcan reales lo que sólo en sueños ocurre; argumentará también la posibilidad de que alguien, manipulando tu cerebro, te haga creer cosas que no son.

El escéptico —pensará el hombre de la calle— es un extraño personaje que no debe ser tomado en serio. Pero el caso es que presenta

<sup>1</sup> Luis Villoro: *Creer, Saber, Conocer*, Siglo XXI Editores 1a. edición, México, 1982. Todas las referencias en el presente escrito serán a esta primera edición.

#### FE DE ERRATAS

En el artículo de Marcelo y Varda Dascal "Entre la comprensión ilusoria y la ilusión terapéutica" (RLF XII, 3, noviembre de 1986) se han deslizado dos erratas:

—Página 343, línea 9, donde dice "previsibles" debe decir "imprevisibles".

—Página 337, línea 18, la oración termina con un signo de interrogación.

un reto al epistemólogo que éste no puede rechazar.

El segundo problema que plantea la concepción tradicional del saber fue notada por Gettier no hace mucho y es de un orden muy diferente. Gettier no pone en cuestión la posibilidad del conocimiento. Lo que Gettier cuestiona es la idea misma de que el saber sea una creencia verdadera y justificada. Hace esto con facilidad haciendo notar, mediante ejemplos, que puede haber casos en que alguien tenga una creencia que sea verdadera y justificada y que, sin embargo, no podamos decir que tal persona realmente sepa. Veamos uno de estos ejemplos problemáticos.

Supongamos que a un cierto profesor le preguntan si alguno de sus alumnos posee un Ferrari. Nuestro profesor tiene razones sólidas para pensar que, efectivamente, uno de sus alumnos, un tal Nogot, tiene un Ferrari. Las razones del profesor parecen muy fuertes. No sólo ha visto a Nogot conducir el Ferrari con frecuencia, sino que también ha visto los documentos que acreditan que Nogot es dueño del automóvil. Basándose en esta información, el profesor asegura que, efectivamente, él sabe que uno de sus alumnos tiene un Ferrari. Lamentablemente, sin embargo, Nogot no es dueño del coche. El coche es de un tío suyo, que se lo presta a menudo; los papeles que Nogot exhibe son falsos, y los usa para presumir delante del profesor y de jóvenes ambiciosas e incautas. Pero aunque Nogot no tiene tal coche, otro alumno, llamado Havit, sí lo tiene; aunque el profesor no tiene pruebas de ello y ni siquiera lo sospecha. Es fácil notar que la creencia del profesor, según la cual uno de sus alumnos tiene un Ferrari, cumple las condiciones que tradicionalmente se ascriben al conocimiento y, al mismo tiempo, nos parece que el profesor no tiene tal saber.

El escepticismo y los ejemplos tipo Gettier son los problemas que enfrenta la concepción tradicional del conocimiento. Si el escéptico tiene razón, resulta discutible que sepamos algo. Si Gettier tiene razón, ni siquiera sabemos lo que es el saber. La concepción del conocimiento que Villoro presenta intenta resolver ambos problemas. Vale la pena revisar esto, paso a paso.

### Creencia

Los seis primeros capítulos del libro que estamos reseñando están dedicados al análisis del concepto de creencia.

Villoro concibe la creencia como una disposición a actuar. Con esta definición Villoro se aparta de los que conciben la creencia como algo estrictamente mental. Según esta última posición la creencia sería un acto mental de una cualidad particular. Esta con-

cepción de creencia ha sido la posición dominante en filosofía por muchos años. La encontramos claramente formulada, aunque con variaciones, en los escritos de Descartes, Locke, Brentano, Husserl, James y Russell.

Sin duda, todos estos autores tienen concepciones diferentes sobre qué sea el creer, pero todas tienen algo en común. Todas son 'mentalistas' en tanto en cuanto que definen la creencia como una ocurrencia o un dato de la conciencia privada. Creer es algo que ocurre en la mente de un sujeto y que, por tanto, sólo es directamente accesible a este sujeto. Puesto que creer es algo subjetivo, es también algo privado.

Villoro se opone a la concepción mentalista de creencia por dos razones básicas.

En primer lugar —señala nuestro autor—, si la creencia fuese una ocurrencia de la conciencia, no podríamos dar razón de un hecho que ya Platón señala en el *Teetetes*. Platón distingue allí entre "tener" y "poseer" algo. Tengo aquello que, presente aquí, estoy usando de algún modo. Poseo, sin embargo, muchas cosas que no estoy usando ni tengo a mano en este momento. Tengo, por tanto, cosas como la ropa que llevo puesta actualmente. Poseo, por otra parte, la ropa que está en el armario de mi cuarto. Pues bien, dice Platón que el creer se parece más al "poseer" que al "tener". Esto es, la creencia no es un acto mental, sino algo que puede no estar presente, pero a que puedo acudir en cualquier momento. Si la creencia fuera un dato de la conciencia —argumenta Villoro— entonces duraría un tiempo preciso, limitado. Si este fuera el caso, yo creería que Madrid es la capital de España, por ejemplo, sólo en el momento en que estoy pensando en ello; pero, extrañamente, cuando no pienso en ello, ya no lo creo. Esta situación es claramente absurda. Verdaderamente creo que Madrid es la capital de España desde que lo aprendí y nunca he dejado de creer en ello tanto si lo pienso como si no lo pienso. Puedo llevarme años enteros sin pensar en Madrid y sin embargo no dejo de creer en ello. Creer —concluye Villoro— se parece más a "poseer" que a "tener" y la posición mentalista no toma esto en cuenta.

En segundo lugar —apunta Villoro criticando la posición mentalista de creencia— si la creencia fuera una cualidad de la conciencia, sólo sería determinable para cada quien en su propio colecto. Si la posición mentalista de la creencia es la correcta, entonces las creencias de los demás me serían totalmente inaccesibles.

Son estas las razones que llevan a Villoro a rechazar la concepción 'mentalista' de la creencia y a abrazar, en cambio, una concepción de creencia como 'patrón de conducta'.

La creencia —según Villoro— sería, no tanto algo referente a la mente o a la conciencia, sino una disposición a actuar. Según esta versión, 'yo creo que  $p$ ' viene a significar 'yo tengo una disposición a actuar como si  $p$  fuese verdadera'.

Así pues, para nuestro autor, la creencia sería un patrón de conducta que señala dentro de las respuestas posibles, aquellas admisibles, consistentes con la creencia de que se trate. Aún cuando tales respuestas admisibles no pueden determinarse por completo, podemos construir un conjunto de condicionales del siguiente tipo:

Dada la creencia de  $S$  en  $p$ , entonces si  $S$  está en  $x_i$  circunstancias actuará de  $y_i$  manera.

Si  $S$  está en  $x_i$  circunstancias actuará de  $y_i$  manera, (siendo el parámetro  $i$  ilimitado).

Según Villoro, esta serie de condicionales nos acerca al significado del enunciado 'S cree que  $p$ '. Por tanto, de la conducta observable de un sujeto podemos inferir sus creencias. Pero sólo de forma probabilística. Esta inferencia es sólo probabilística puesto que el sujeto en cuestión pudiera actuar, no con base en cierta creencia, sino motivado más bien por otro tipo de pulsiones como podrían ser intenciones, deseos, fines, etc.

Más claramente la situación es ésta: si la creencia se concibe como una disposición a actuar, será necesario distinguirla de otro tipo de pulsiones que también se definen como disposiciones a actuar. Villoro ataca este engorroso problema en el capítulo segundo de su libro. Según Villoro, la creencia, a diferencia de otras disposiciones, es el aspecto cognitivo de toda actitud.

De cualquier forma, como quiera que la creencia se ha definido como una disposición a actuar, resulta claro que puede haber creencias inconscientes. Por esta razón, Villoro distingue entre *creencias reales* y *creencias profesadas*. Las creencias profesadas son aquellas que son reflexivas, es decir, si  $S$  cree profesadamente en  $p$ , entonces  $S$  cree que cree que  $p$ . Por otra parte, si el sujeto tiene una creencia de la que él mismo no se dé cuenta, entonces diremos, dirá Villoro, que el sujeto en cuestión tiene una creencia real, no consciente.

La concepción de la creencia como disposición tiene además dos consecuencias extrañas que nuestro autor no sólo reconoce, sino que acepta sin remilgo alguno. La primera es que nada, en principio, nos impide adscribir creencias a los animales, a partir de observar en ellos ciertos patrones de conducta. La segunda, acaso no menos extraña, es que toda creencia, real o profesada, supone razones, garantías que hacen que el sujeto conciba su propia creencia como

verdadera. Hay, sin embargo, un conjunto de creencias básicas que no pueden ser ni justificadas ni cuestionadas. Este tipo de creencias hacen referencia a las percepciones sensibles inmediatas, como escribe Villoro:

"...de algo que está presente ya no puedo dar razón, sólo puedo, simplemente, constatar su presencia" (p. 86)

Villoro se pregunta también en esta primera parte del libro, sobre si las creencias son cosa de la voluntad o, por el contrario, se nos imponen involuntariamente. También este es un punto debatible en filosofía. Hay los que piensan, como Descartes, por ejemplo, que las creencias, o al menos muchas de ellas, son voluntarias. Crees aquello que quieres creer. Otros, como por ejemplo Hume, sostienen que las creencias no tienen nada que ver con la voluntad. Crees lo que tienes que creer y tu voluntad no pinta nada en este asunto. Nuestro autor se alinearía con esta segunda posición, aunque por razones bien diferentes a las de Hume. Según Villoro, no se cree porque se quiere creer; se cree, de alguna manera, por el peso de las razones. Pero si la aceptación de creencias no es asunto de la voluntad, la voluntad parece jugar un papel en la adopción de razones. Así Villoro escribe:

"...porque deseo que la creencia en  $q$  esté justificada, encuentro las premisas  $p$  de las que puede inferirse  $q$ . Mi deseo explica por qué adopto las razones  $p$  como suficientes para  $q$ " (P. 111).

En otras palabras, la voluntad me puede llevar a aceptar o rechazar razones, a acelerar, interrumpir o retardar la justificación de alguna creencia, o a buscar razones generales que sean coherentes con el resto de mis creencias. Pero mi deseo de que cierta creencia sea verdadera nunca podrá suplantar sus fundamentos.

Hasta aquí nuestro análisis del concepto de creencia que sostiene Villoro. Pasemos ahora a analizar el otro componente del saber según la concepción de nuestro autor.

### Justificación

Villoro rechaza la concepción tradicional de saber como creencia, verdadera y justificada. La estrategia de Villoro consiste, en realidad, en ligar verdad y justificación. Así tenemos la siguiente definición del saber propuesta por nuestro autor.

S sabe que  $p$  si y sólo si 1º)  $S$  cree que  $p$  y 2º)  $S$  está objetivamente justificado en creer que  $p$ .

Villoro ve la eliminación de la condición de verdad en la definición del saber como una ventaja, pues de otra manera nunca nadie podrá estar seguro de saber nada. Por otra parte, nuestro autor evade el subjetivismo pidiendo que las razones que hacen de una creencia conocimiento sean no sólo suficientes para quien las cree sino que sean objetivamente suficientes. Pero sigamos a nuestro autor paso a paso.

¿Qué se entiende por justificación objetiva de una creencia? Villoro contesta esta pregunta adoptando una versión de cierta tesis de Kant. La objetividad sólo puede ser entendida como intersubjetividad. Una razón objetivamente suficiente sería aquella que

"...no pueda ser revocada por los argumentos o contraejemplos que pudieran enfrentársele, en suma, que sea válida para cualquier sujeto dotado de razón, que tenga las condiciones necesarias para juzgarlas" (p. 138).

Más concretamente, si *S* sabe que *p*, sus razones tendrán que ser "completas, concluyentes y coherentes para afirmar que *p*" y además, incontrovertibles para cualquier otro sujeto "epistémico pertinente" que pertenezca a la misma "comunidad epistémica" que *S*.

Las comunidades epistémicas las concibe Villoro como integradas por sujetos históricos concretos que comparten ciertos supuestos básicos, marco conceptual, etc. y una actividad común. Las comunidades epistémicas son los jueces que, evaluando razones, juzgan si una cierta creencia es saber o no. Sin embargo, el juicio de estas comunidades no se hace de una vez por todas. En la medida en que estas comunidades evolucionan, sus juicios son revisados con el paso del tiempo. Así la noción de saber que el texto de Villoro defiende, no es la de un saber absoluto, sino la de un saber corregible. Siempre cabe la posibilidad de que una comunidad epistémica acepte en un tiempo las razones ofrecidas en favor de una creencia y que, más tarde, a la vista de nueva información, las rechace.

Decíamos que Villoro elimina la condición de verdad de la definición de saber. En realidad, esta visión resulta ahora un tanto esquemática. Más exacto es decir que la verdad, entendida aquí como correspondencia, sólo puede ser detectada vía las razones que se aduzcan para justificarla. La contribución principal del libro de Villoro a la epistemología contemporánea consiste en su propuesta de reformular la definición tradicional de saber. Por un lado, Villoro excluye la condición de verdad de la noción de conocimiento. Pero, por otra parte, reinterpreta la condición de justificación de tal manera que se eviten contra-ejemplos del tipo Gettier y al mismo tiempo se admita que el saber es revisable.

## Sabiduría

Villoro acepta dos tipos ideales de conocimiento: ciencia y sabiduría. La ciencia está enfocada a la descripción, explicación y predicción de fenómenos en la realidad. La ciencia es, por tanto, un saber impersonal, objetivo, basado en razones incontrovertibles. La sabiduría, en cambio, no tiene como fin el conocimiento de la realidad ni usa los procedimientos lógicos de justificación que caracterizan a la ciencia. A la sabiduría le interesa el sentido de las cosas, el valor de la vida para el hombre particular. La sabiduría se adquiere, según Villoro, vía experiencias personales y por medio de cualidades subjetivas como son la capacidad intuitiva y la sensibilidad. La garantía de acierto en la ciencia y en otros tipos de saberes es la justificación objetiva. Todo saber, por ser objetivo, puede ser impersonal. Con la sabiduría la cosa es distinta. Su garantía de acierto es la experiencia personal, y ésta es intransferible.

Villoro distingue estos dos tipos de conocimiento, ciencia y sabiduría, basándose en la diferencia que ha propuesto entre "saber" y "conocer". El saber refiere a proposiciones. Conocer, en cambio, tiene un campo de designación radicalmente diferente; no refiere a proposiciones, sino a personas y objetos. Aunque conocer "X", implica algunos saberes sobre "X", no se agota en ellos. Conocer "X" es además, nos dice Villoro, "tener o haber tenido experiencia directa de "X"... "Integrar en un objeto "X" diferentes experiencias de X"... "Poder tener ciertas respuestas intelectuales adecuadas frente a X" (p. 207).

Así conocer es tener familiaridad con un objeto o persona; sabérselas manejar frente a él. Un conocedor deberá acumular la mayor variedad de experiencias sobre su objeto para llegar a ser conocedor. El gourmet y el crítico de arte desarrollan sus sensibilidades ejercitándolas constantemente en sus respectivos campos. Justificarán su conocer, no aduciendo razones, sino las experiencias personales que les llevaron a profundizar sobre su objeto. Pero, aunque el conocer se basa en experiencias subjetivas, el saber que se conoce requiere razones compartibles y fidedignas. Por ejemplo, las circunstancias donde se obtuvo el conocimiento de X, un trato adecuado hacia X, etcétera. Esto es, las razones en las que se justifica "un saber que se conoce" son los antecedentes y las consecuencias, publicamente verificables, de dicho conocimiento. Así, a diferencia de la ciencia, conjunto de saberes, la sabiduría es un predominio de conoceres.

La sabiduría supone conocimientos directos, complejos y reiterados sobre las cosas. La instrucción en la sabiduría no se consi-

que mediante el estudio de tratados científicos, sino con base a la observación personal, al trato frecuente con otros hombres, el sufrimiento y la lucha, al contacto con la naturaleza, y a la vivencia intensa de la cultura. Si la palabra oral o escrita transmite el saber científico, la sabiduría se transmite mediante el ejercicio de la vida. El sabio distingue en cada caso lo esencial detrás de las apariencias y se atiene a lo verdaderamente importante.

En ningún caso la vía de la sabiduría guarda semejanza con la ciencia. La sabiduría no aduce razones, ni formula teorías explicativas; narra, sin embargo, una experiencia vivida, transmite un trato directo con las cosas que cada cual debe adquirir por sí mismo. La sabiduría es, antes que nada, un conocimiento personal e intransferible.

Villoro encuentra dos diferencias características entre el ideal de la ciencia y el de la sabiduría.

Primero: la ciencia se interesa por los objetos singulares en cuanto miembros de una clase. Para la ciencia conocer un hecho es poderlo subsumir en enunciados generales que lo expliquen. La sabiduría, en cambio, se interesa por lo singular y concreto en toda su complejidad. Sabio es quien conoce las cosas en su singularidad irrepetible, le interesa, no lo uniforme y homogéneo de las cosas, sino la variación importante. Segundo, a la ciencia le interesa captar la realidad tal y como existe para cualquier sujeto racional, con independencia de la impresión personal que tenga de ella, los motivos subjetivos deben quedar fuera. A la sabiduría, en cambio, le interesa el sentido de las cosas en su relación con el hombre, sin hacer abstracción de los motivos del conocedor.

Según Villoro, lo que guía al sabio es el valor. La sabiduría es el rechazo de falsos valores y la adhesión a valores reales importantes. El sabio se pregunta por el sentido y el valor último de las cosas.

La sabiduría intenta pues captar una realidad provista de valor. Per hay distintos tipos de valores. Y, al parecer, según Villoro, existen tantas formas de sabiduría como valores individuales. "La persecución del placer de los sentidos, del amor, de la felicidad personal tienen sus formas de sabiduría" (p. 231). La consecución de la riqueza, del poder e incluso la realización del mal pueden hacerse sabiamente. También hay sabidurías propias de cada oficio, de clases, de etnias, de nacionalidades. A cada forma de vida concierne un conjunto de valores, cada una desarrolla su propia forma de sabiduría.

Pero también hay formas de sabiduría más elevadas que intentan comprender el mundo con los valores supremos, aquellos que pueden servir de guía al hombre en cuanto miembro de la especie.

Sabio es, en este sentido, el que distingue, en cada caso, los signos de la perfección.

Pero no podemos dar un fundamento objetivo a la elección de fines y valores. Para acceder al mundo en su dimensión valorativa, tenemos que sacrificar la seguridad que suministra la objetividad. A la sabiduría, no a la ciencia, corresponde la elección de los valores. Pero tanto la sabiduría como la ciencia son necesarias para la vida. La sabiduría elige fines; la ciencia nos ayuda a conseguirlos.

Si los últimos jueces del saber son las comunidades epistémicas, los últimos jueces que deciden dónde se encuentra la sabiduría son las comunidades sapienciales, constituidas por todos los sujetos que comparten cierto tipo de experiencias, presupuestos valorativos y actitudes vitales.

## II

Hasta ahora hemos explicado, sin duda de manera esquemática algunas de las ideas centrales del libro *Creer, Saber, Conocer*. Ahora quisiéramos rendir un homenaje a su autor, aquel de que alguna vez fuimos alumnos y del que adquirimos gran parte de nuestro interés por la filosofía. Nuestro homenaje, sin embargo, evadirá cualquier alabanza. Luis Villoro no necesita esto. Quere-mos, más bien, hacer una crítica a las ideas reseñadas hasta ahora. Este, pensamos, es el único homenaje que cabe rendir a un filósofo.

### Creencia

Hemos visto a Villoro rechazar la concepción mentalista de la creencia porque ésta presenta la creencia como un "tener" y no como un "poseer" y, en segundo lugar, porque, si la creencia es algo propio de la conciencia, las creencias de los demás me son inaccesibles. Propone, por otro lado —siguiendo en parte a Braithwhite— una teoría de la creencia como disposición a actuar y esto le lleva a aceptar, en primer lugar, la posibilidad de que existan creencias inconscientes; en tercer lugar, que toda creencia tiene razones; en cuarto lugar, Villoro acepta que las creencias son involuntarias pues las razones nos las imponen y finalmente admite que la elección de razones depende de mi deseo por la creencia.

Aquí se sostendrá, en primer lugar, que las objeciones de Villoro contra la posición mentalista o no son graves o pueden salvarse con algún tipo de reformulación. Se sostendrá, en segundo lugar, que similares objeciones pueden ser hechas a la teoría de la creencia

como disposición que Villoro defiende.

Recordemos que, según la posición mentalista, la creencia es un acto mental de una cualidad particular. Si este fuera el caso —apunta Villoro certeramente—, sólo se creerían aquellas cosas presentes en mi mente en este momento; lo que, sin duda, es absurdo. Esta crítica lleva a Villoro a rechazar la posición mentalista. Nótese, sin embargo, que la crítica de marras hace mella en la definición de creencia como un acto y no en la definición de creencia como algo mental. Se nos ocurre que aquellos que quisieran defender la posición mentalista podrían reformular la definición de creencia de tal manera que retuviese el elemento mental, rechazando, por otra parte, la idea de creencia como acto. Los 'mentalistas' tendrían cosas a las que asiente cuando se presentan en su mente. Esto no nos parece difícil; por tanto consideramos que esta primera crítica de Villoro contra la posición mentalista no nos lleva a abandonar el barco, sino sólo a repararlo levemente.

La segunda crítica de Villoro contra la posición mentalista consiste en hacer notar que si la creencia fuera algo mental, entonces las creencias de los demás me estarían vedadas. Aquí Villoro, creemos, se equivoca tajantemente. Villoro confunde concepto con criterio, y solicita que el concepto cumpla las funciones del criterio. Pero expliquemos:

El concepto de X es aquello que X es. El criterio de X es la forma que tenemos para distinguir X de no-X. El concepto responde a la pregunta ¿qué es X? El criterio responde a la pregunta ¿Cómo sabemos que algo es X, que X está presente?

Pongamos un ejemplo de nuestro mismo autor. Villoro acepta el concepto de verdad como correspondencia. Una proposición es verdadera si se corresponde con un hecho. "La nieve es blanca" es verdad, si y sólo si, la nieve es blanca, etcétera. Por otra parte, Villoro considera como criterio de verdad la justificación objetiva. Son verdaderas aquellas proposiciones que están objetivamente justificadas.

Pues bien, generalmente la elucidación de conceptos corresponde a la filosofía; la búsqueda de criterios adecuados, a las ciencias. Si esta no es la situación, al menos se acerca mucho a la situación tal como la ve Villoro (ver pág. 12). Es el filósofo el que debe elucidar el concepto de creencia, el cómo detectar las creencias de los demás corresponderá a psicólogos, sociólogos y antropólogos. Concluamos pues que esta segunda crítica de Villoro contra la posición mentalista está mal dirigida.

Villoro propone entonces una concepción de creencia como disposición a actuar. Se le ocurre que esta posición es inmune a las

críticas hechas contra la posición mentalista. Si la creencia se define como disposición a actuar, entonces claramente la creencia se concibe como un poseer. Por otra parte, si se adopta la postura disposicional, entonces las creencias de los demás me serán accesibles. En nuestra opinión, Villoro se equivoca.

Si concebimos la creencia como una disposición a actuar, entonces sólo aquellas entidades que está en su naturaleza el actuar pueden creer. Podemos concebir el caso de una mente pura capaz de pensar, pero no de actuar. Obviamente sería absurdo decir que tal mente no puede creer. Pero igualmente absurdo sería decir que tal mente, aún cuando no pertenece a su naturaleza el actuar, tiene una disposición a actuar. Villoro liga la creencia a la acción, por lo tanto la creencia es algo que tengo en la medida en que la acción es posible.

Pasemos a otra cuestión. ¿Hasta qué punto me son accesibles las creencias propias y ajenas cuando adoptamos la teoría disposicional? Recordemos que si aceptamos la concepción mentalista, yo tengo un acceso completo a mis creencias. También puedo tener acceso a las creencias de los demás si los demás me dicen lo que creen y yo no tengo buenas razones para pensar que me engañan. Por otra parte, si aceptamos la teoría disposicional la cosa se complica. Ahora, y en la medida en que se admite la existencia de creencias inconscientes, ni mis propias creencias me son directamente accesibles. La situación es ésta: para Villoro la creencia es una disposición a actuar. De la observación de la acción puedo inferir la creencia del actor. Pero sólo de manera probabilística. Hay otras pulsiones, como deseos, intenciones, propósitos, etc., que también se definen como disposiciones a actuar. ¿Qué acciones puedo inferir de un conjunto de creencias? Ninguna. ¿Qué creencia puedo inferir de la observación de una acción o de un conjunto de acciones? Ninguna.

Ilustremos esto con un ejemplo extremo. Imaginemos a un asceta que, en su búsqueda de la virtud, enfrenta cada cierto tiempo, una misma tentación. Alternativamente, el asceta sucumbe y vence. Habrá que presumir que las creencias permanecen a pesar de la conducta contradictoria del asceta. Es imposible inferir de conductas tan distintas las mismas creencias.

Por supuesto que Villoro acepta todo esto. Así, escribe por ejemplo:

"...Una misma acción puede ser manifestación de varias creencias. Para saber cuál de ellas manifiesta, tendríamos que conocer, además de la acción, la intención con que se realiza y otras creencias ligadas con ellas..." (p. 36).

El problema es —suponemos— que la intención es algo mental y, por tanto, no accesible al observador externo. Volvemos pues al punto de partida. Pero esta dificultad no parece amilanar a Villoro.

"Sin embargo, cuando mayor sea el número de acciones diferentes que consideramos en un sujeto, menos será el número de creencias posibles que podremos inferir de ellos; eventualmente podremos llegar a precisar con razonable exactitud la creencia de que se trate" (pp. 36-37).

De acuerdo. Pero ¿qué tan eventual debe ser eventualmente? ¿Qué ha de entenderse por razonable exactitud?

Pero la concepción de creencia que Villoro abraza plantea quizás otros problemas. ¿Es lícita la distinción entre creencias conscientes e inconscientes? ¿Tiene esta distinción alguna utilidad en el campo de la epistemología? Si se admite la extraña posibilidad de que los animales crean ¿por qué no han de creer también las máquinas, los robots?

Pero dejemos estas cuestiones. Villoro sostiene dos proposiciones que se nos antojan contradictorias. Por una parte, afirma o parece afirmar, que las creencias no dependen de la voluntad, sino que necesitan razones que las apoyen y, por otra parte, afirma que "porque deseo que la creencia en  $q$  esté justificada, encuentra la premisa  $p$  de la que puede inferirse  $q$ . Mi deseo explica por qué adopto las razones  $p$  como suficientes para  $q$ " (p. 111).

La situación parece ser esta. Mis creencias son involuntarias. Pero las razones que finalmente me obligan a creer lo que creo sí dependen de mi voluntad. Esto ya de por sí parece extraño. Pero resulta todavía más extraño si tomamos en cuenta que las razones también son, a menudo, creencias. Esquemáticamente el problema parece ser el siguiente. Considero una proposición,  $q$  para ver si la creo o no. Me interesa creer  $q$ , pero esto no puedo hacerlo a voluntad; necesito una razón  $p$  que me obligue a creer en  $q$ . Por tanto, acepto voluntariamente las razones  $p$  para así poder creer en  $q$ . Ahora bien, tanto  $p$  como  $q$  son creencias. Parecería entonces que el que yo acepte creencias tipo  $q$  no depende de la voluntad. Pero, al mismo tiempo, el que yo acepte creencias tipo  $p$  sí depende de la voluntad.

¿Por qué habría de haber esta extraña asimetría entre  $p$  y  $q$ ?, con esta pregunta quisiéramos terminar nuestra crítica a la concepción de creencia de Villoro. Pasemos ahora a considerar la validez de su concepción global del saber.

## Saber

Los mejores y más brillantes argumentos del texto que estamos considerando se encuentran en las modificaciones que propone el autor al esquema tradicional del saber. La definición de saber que presenta Villoro nos parece excelente pero sin duda no exenta de dificultades. Villoro —decíamos al principio— pretende resolver dos problemas claves en epistemología; en primer lugar, el problema planteado por los ejemplos del tipo Gettier y, en segundo lugar, los problemas planteados por los recalcitrantes argumentos escépticos. Digamos de entrada que, sin duda, la definición de saber de Villoro es inmune a los ejemplos tipo Gettier. Esto lo consigue nuestro autor simplemente conectando el concepto de "justificación objetiva" con el de "razones incontrovertibles". Pero ¿salva Villoro el escollo presentando por el escéptico?

La respuesta a esta pregunta nos parece que es afirmativa. Pero la victoria de Villoro sobre el escéptico nos parece tan costosa que es difícil imaginar que tal victoria valga la pena.

Villoro se libra de la pesadilla escéptica cambiando los términos de referencia en los que se da la disputa, de tal manera que la teoría del conocimiento de nuestro autor se coloca fuera del campo de maniobra del escéptico. Veamos esto.

El escéptico acepta la concepción tradicional del saber como creencia, verdadera y justificada. Define verdad como una relación de correspondencia entre las proposiciones y el mundo y sostiene que siempre encuentra razones equivalentes tanto en favor como en contra de cualquier proposición que se considere. Villoro, rechazando la concepción tradicional del conocimiento, se pone a salvo del ataque escéptico. Villoro acepta la concepción de verdad como correspondencia, pero sólo como idea regulativa. Finalmente para Villoro existe una cierta conexión entre verdad y justificación, de tal manera que son creencias verdaderas aquellas que están objetivamente justificadas. La concepción del saber de Villoro se hace inmune al escepticismo sólo en la medida en que relativiza la noción de objetividad. Así escribe:

"La relativización de la noción de objetividad a condiciones históricas y sociales es... la única alternativa real frente al escepticismo. En efecto, si para calificar a una creencia de "saber" exigiéramos la verdad absoluta de lo sabido, nunca podríamos afirmar que sabemos, sino sólo que creemos saber" (pp. 195-196).

Según Villoro, 'S sabe  $p$ ' aseverado por un miembro de la comu-

nidad epistémica  $C_1$  no es inconsistente con ' $S$  no sabe que  $p$ ', aseverado por un miembro de la comunidad epistémica  $C_2$ . El saber es, por tanto, falible. ' $S$  sabe que  $p$ ' sólo implica, según nuestro autor, que  $S$  tiene, en este momento, razones para aseverar su verdad, suficientes para cualquier sujeto de su comunidad epistémica, pero no implica que no pueda tener acceso, en otro momento, a razones contrarias.

"Los enunciados —escribe Villoro— ' $S$  sabe que  $p$ ' y ' $p$  es falso' son inconsistentes aseverados por la misma persona en el mismo momento, pero no lo son, afirmados por personas que pertenecen a diferentes comunidades epistémicas". (p. 194).

Todo esto suena bien extraño. Pero si Villoro tiene razón, entonces más extrañamente aún, tampoco es contradictorio afirmar que sé que  $P$  y que también sé, por meta-inducción de los errores justificados cometidos en el pasado, que  $P$  es probablemente falsa.

Pero este no es el problema que nos ocupa ahora. La estrategia de Villoro contra el escéptico es una estrategia legítima. Por medio de redefiniciones Villoro se hace inmune al ataque escéptico. Pero esta inmunidad sólo la consigue abandonando el campo de batalla, el realismo, donde el escéptico sigue campeando por sus respetos. Por otra parte, Villoro al liberarse con su huida del escepticismo, cae quizás inexorablemente en la celada de un enemigo más terrible, el relativismo.

### Sabiduría

Esta parte del libro de Villoro que nos corresponde ahora comentar es quizás la menos sistemática, aunque en absoluto fuera de interés. Han desaparecido del libro las fórmulas claras y el rígido orden del razonamiento. Falazmente el estilo se mantiene indistinto, pero el lenguaje se oscurece y el tema se desarrolla con el amontonamiento de intuiciones poco exploradas o inexplorables. Curiosamente es allí donde el objeto de estudio sólo se vislumbra como a través de un cristal borroso, donde nuestro interés es mayor. Es cosa de filósofos el preocuparse por la ciencia y el conocimiento. Pero la sabiduría, por su conexión con la vida humana misma, nos interesa a todos, filósofos y legos por igual. La sabiduría, sea lo que fuere, está relacionada con la consecución de la felicidad, con la buena vida. Y nadie puede no desear su felicidad más que ninguna otra cosa. Pero fijemos nuestra atención en el texto de Villoro.

En primer lugar, encontramos una distinción, nunca claramente formulada, entre lo que podríamos llamar una sabiduría de medios y una sabiduría de fines. La primera a su vez parecería te-

ner dos posibilidades. Por una parte, la sabiduría parecería consistir en la elección de medios adecuados para la consecución de un fin cualquiera. Este fin podría ser, por ejemplo, la obtención del poder o la realización del mal. Por otra parte, habría una sabiduría que consistiría en el buen ejercicio de un arte u oficio. Obviamente estos dos tipos de sabiduría de medios no están totalmente desligados. A fin de cuentas, un labrador sabio es aquel que pone los medios adecuados a la consecución del fin de su oficio. Por otra parte, podríamos decir que, por ejemplo, Mefistófeles es un sabio artesano del mal.

La sabiduría de medios, nos parece, se acerca a la ciencia y viene a ser algo así como la aplicación de una tecnología a un caso concreto. Villoro mismo escribe: "en sus aplicaciones la ciencia puede colindar con ciertas formas de sabiduría práctica" (p. 224). Un ejemplo de este tipo de sabiduría la encontramos en el labrador que "debe distinguir el momento exacto de sembrar y cosechar, prever las heladas y las lluvias, ponderar la justa profundidad de los surcos..." (p. 234).

Radicalmente distinta, y de mucho mayor interés para todos, es la sabiduría de fines. De este tipo de sabiduría, Villoro escribe que "en ningún caso la vía de la sabiduría guarda semejanza con la ciencia" (p. 228). Veamos ahora algunos puntos importantes de la concepción de Villoro de esta sabiduría de fines.

- 1) La sabiduría es el rechazo de falsos valores y la adhesión a valores reales.
- 2) No podemos dar ninguna fundamentación objetiva a la elección de bienes y valores.
- 3) Hay comunidades sapienciales que juzgan dónde se encuentra la sabiduría.

Quisiéramos hacer dos objeciones a este esquema. En primer lugar, haremos notar que las razones que Villoro ofrece para conferir objetividad al saber y negárselo a la sabiduría son radicalmente objetables. En segundo lugar, cuestionaremos la idea de Villoro según la cual existen comunidades sapienciales específicas. Vayamos por orden.

Nos parece que Villoro es inconsecuente cuando otorga objetividad al saber y, sin embargo, se lo niega a la sabiduría. Veamos páginas atrás que, para Villoro, el saber es una creencia objetivamente justificada. Décíamos que Villoro entendía la objetividad como intersubjetividad. Mi saber es objetivo, no en el sentido de que yo posea una verdad absoluta, sino en el sentido de que está garan-

tizado por la comunidad epistémica pertinente. Ahora bien, algo similar parece ocurrir con el caso de la sabiduría en la concepción de Villoro. El problema entonces es el siguiente: Si la objetividad del saber consiste en la intersubjetividad y esta intersubjetividad también se da en el caso de la sabiduría. ¿Por qué habríamos de considerar al uno objetivo y a la otra no?

Villoro, sin embargo, tiene una respuesta a esta pregunta:

"La diferencia radical entre la objetividad del saber científico y el carácter exclusivo de distintas formas de conocimiento personal no consiste en que el primero sea justificable y la segunda no, tampoco en que sólo el primero pueda apelar a una intersubjetividad para demostrar su fundamento; consiste más bien en que la intersubjetividad a que apela el primero está abierta, en principio, a cualquier ente racional, mientras que las comunidades a las que remiten las segundas, están restringidas por condiciones personales que sólo algunos pueden cumplir" (p. 249).

Por lo tanto, al parecer según Villoro, mientras que las comunidades epistémicas involucran, al menos potencialmente, a todas las personas; las comunidades sapienciales sólo pueden involucrar, a unos cuantos elegidos. ¿Es cierto que las comunidades epistémicas involucran, aunque sólo sea potencialmente, a todo el mundo?

¿Puede cualquier persona ser juez de, por ejemplo, los últimos desarrollos en física nuclear? Nos parece que para que alguien pueda ser juez potencial de tales desarrollos debe reunir al menos tres condiciones: primero, interés suficiente por el tema; segundo, posibilidad de acceso al entrenamiento pertinente; tercero, capacidad intelectual suficiente. Villoro sostiene que, en principio, y haciendo abstracción de tales factores como la situación económica, el lugar geográfico, los intereses personales, etc., cualquiera puede ser científico. Nos parece a nosotros, en primer lugar, que esto es abstraer demasiado. Villoro viene a decir que, en principio, cualquiera puede ser un físico nuclear; aunque, de hecho, muy pocos, poquísimos, puedan serlo. Nos parece, en segundo lugar, que ni siquiera es cierto, que en principio, todos podamos ser físicos nucleares. Sin duda, necesitamos una cierta capacidad intelectual para ser competentes en la materia de marras. Esta restricción elimina ya, fácilmente, a más de media humanidad. No es cierto, pues, que todo el mundo pueda en principio pertenecer a cualquier comunidad epistémica. Hagamos notar, sin embargo, que Villoro no habla de todo el mundo, sino más bien de entes racionales. Pero sería absur-

do que sólo las personas que tienen un coeficiente intelectual superior a, digamos, ciento veinte deban ser considerados entes racionales. De cualquier forma, esta cuestión, como se verá, no afecta nuestra argumentación.

Pasemos ahora a considerar las comunidades sapienciales. ¿Es cierto que estas comunidades sólo pueden involucrar a unos cuantos elegidos?

Contra Villoro, quisiéramos sostener que no sólo potencialmente, sino de hecho, las comunidades sapienciales involucran, no a unos cuantos elegidos, sino a toda la humanidad.

Piénsese, por un momento, en que siempre ha existido un gran acuerdo, un consenso universal, sobre quiénes son o han sido sabios. Piénsese, que, por ejemplo, en el caso de Kant, la fama de sabio no se la dieron otros sabios, sino el consenso de sus conciudadanos. Pero intentemos ahora explicar esto.

Claramente tu saber en física debe ser juzgado por la comunidad del físico, tu saber en filosofía —o tu filosofar— por filósofos. Lo que es más, generalmente, la obra de un físico, requiere de un físico para ser entendida; la obra de un filósofo de otro filósofo, y más aún cuando un físico juzga la obra de un físico necesariamente hace física; similarmente ocurre cuando alguien habla de la obra de un filósofo, necesariamente su discurso será un discurso filosófico. Pero este no es el caso del artista ni del poeta. Generalmente el crítico de arte no necesita ser artista para el ejercicio de su actividad. Ni pinta un cuadro para expresar sus ideas acerca de otro cuadro. Para poder ser crítico de arte se necesita tener un interés por el arte y haber cultivado ese interés, es decir, necesita saber de arte. Pero una cosa es saber de arte y otra ser artista.

Hay pues una asimetría importante entre los jueces de la ciencia y la filosofía, y los jueces del arte. ¿Cuál es la situación con la sabiduría? Hemos visto ya como la sabiduría tiene que ver con el buen vivir, con la felicidad. Hemos visto también cómo este fin de la sabiduría nos interesa a todos por igual y que todos, de una manera u otra, con más o menos éxito, la buscamos. En definitiva la situación es esta: todos, sabios y no sabios, tenemos el mismo interés por el buen vivir. Todos, sabios y no sabios, ejercemos la vida y sabemos de ella y somos jueces, más o menos competentes, para juzgar la sabiduría de los demás. Nuestra tesis, por tanto, es esta: no existen comunidades sapienciales específicas, sino que todo miembro de la humanidad, por el mero hecho de serlo, puede ser juez que juzgue sobre la sabiduría. Formulado de otra manera: la comunidad sapiencial está compuesta por todos los miembros de la humanidad.

Volvamos ahora a la cuestión sobre si el saber y la sabiduría son

objetivos o no. Admitamos que efectivamente la única manera de entender la objetividad es como intersubjetividad. El saber es objetivo en la medida en que involucra la intersubjetividad de una comunidad epistémica. Se comprenderá que, si éste es el caso, la sabiduría no carece de objetividad, sino que, al contrario, es la suprema objetividad. La sabiduría es cosa objetiva porque involucra la intersubjetividad de la comunidad compuesta por todos los miembros de la humanidad. Y más que esto ya no se puede pedir.

*Universidad Autónoma Metropolitana (México)*

### ABSTRACT

This essay presents a criticism of Villoro's *Creer, Saber, Conocer*, in which he tries to solve the problem of skepticism, defending a conception of knowledge as an objectively justified belief. Villoro also presents a vision of wisdom as lacking objectivity and only being able to be judged by a community of wise men. Against these thesis it is argued that Villoro's theory avoids skepticism insofar as it abandons realism, falling in to the snare of relativism. The essay ends by arguing that a community of wise men does not exist and that there is no reason to deny objectivity to wisdom.

### RESPUESTA

Luis Villoro

En la primera parte de su trabajo, Isabel Cabrera y José Díaz Estévez presentan un excelente resumen de ideas centrales de mi libro *Creer, saber, conocer* (Siglo XXI, México, 1982), en la segunda parte, exponen varias observaciones críticas. Todas ellas se refieren a puntos controvertibles que ameritan discusión; todas son, por lo tanto, pertinentes, pero algunas pueden tener por base equívocos que intentaré esclarecer.

1.- Los autores aducen la posibilidad de un concepto de "mente" que no se redujera a ocurrencias actuales, de modo de abarcar las creencias latentes o inconscientes y salvar, así, una de mis objeciones a la concepción mentalista. De acuerdo. Es una posibilidad. Dudo, sin embargo, que la empresa tuviera éxito sin recurrir a conceptos disposicionales. Si lo mental es más amplio que lo consciente, se trata de un "estado interno" del sujeto que sólo es conocido por sus respuestas, por ejemplo por "asentir cuando se presentan los contenidos inconscientes en su mente". Luego, el concepto ampliado de "mente" nos llevaría a una concepción disposicional, semejante a la sustentada en mi libro.

2.- Otro alegato a favor del mentalismo: "También puedo tener acceso a las creencias de los demás si los demás me dicen lo que creen y yo no tengo buenas razones para pensar que me engañan". Ciertamente. Pero entonces lo que conozco no es la cualidad de un acto mental sino un comportamiento (verbal). También un acto verbal es una acción observable. De él, más la intención de no engañar, infiero un estado interno del otro que llamo "creencia". Abandono, pues, la concepción mentalista: por creencia no entiendo ya un dato presente sino algo inferido a partir de un comportamiento verbal.

3.- Algunas objeciones aducidas contra la definición disposicional de creencia no me parecen de mucho peso. Por ejemplo: En esa concepción —según los autores— "sólo aquellas entidades que están en su naturaleza el actuar pueden creer", pero "sería absurdo" decir que una mente que no actúa no puede creer". Es la objeción presentada por Russel contra una definición disposicional de creencia y contestada por Ramsey y Braithwaite (la cito en la página 33 nota, de mi libro). Pero la creencia no consiste en una acción sino en una disposición interna a actuar en *determinadas circunstancias*. Luego, de la inacción no se puede deducir la inexistencia de

ese estado interno sino sólo la inexistencia de aquellas circunstancias.

Por otra parte, nadie afirma que "una mente que no actúa no puede creer", lo que decimos es que una mente que no actúa (por lo menos con actos verbales) no puede ser conocida por los demás. Por mi parte, creo que existen contenidos mentales privados, me son dados en introspección, pero no me sirven para *explicar* nada, justamente por ser privados.

4.- Otro ejemplo: "Si se admite la extraña posibilidad de que los animales crean. ¿Por qué no han de creer también las máquinas, los robots?" ¿Por qué no, en efecto? Sólo pueden parecer "extrañas" esas posibilidades a quien se aferre a la noción de creencia como un hecho presente a la conciencia y, por necesidad, reflexivo. Pero esa extrañeza desaparece si concebimos la creencia como un estado interno adquirido. ¿Por qué nos negaríamos a conceder creencias a especies animales distintas a la nuestra, si tienen, como nosotros, capacidad de autoaprendizaje y pueden guiar con acierto su conducta? En cuanto a los robots: si un robot tiene capacidad de autoaprendizaje que le permita adecuar su conducta a la realidad, demuestra que, de algún modo, "aprehende" la realidad y se guía por esa aprehensión. No encuentro más que una razón para negarle creencias a una máquina semejante: que la suponemos incapaz de tener conciencia de sus propias creencias. Pero eso sólo significaría que entre sus creencias puede figurar "*S cree p*", pero no "*S cree que cree p*". La incapacidad para la reflexión no implica necesariamente incapacidad para la creencia directa.

5.- Otras objeciones al concepto disposicional de creencia me parecen, en cambio, correctas. Corresponden a dificultades que expongo en mi libro. Creo, en efecto, que ese concepto es la mejor alternativa teórica posible mientras no pueda elaborarse una teoría científica acabada, que redujera las disposiciones internas a otros elementos, físicos o mentales. Debe tomarse pues como un concepto provisional, que no logra superar varias dificultades teóricas. Es, si se quiere, un mal concepto, con la salvedad que todos los demás son peores (Véanse pp. 39-40 de mi libro).

Sin embargo, creo que Cabrera y Díaz Estévez exageran esas dificultades. Ninguna de ellas permite su conclusión de que "no puedo inferir de la observación de una acción o de un conjunto de acciones ninguna creencia". Recordemos sólo dos puntos: 1) Entre las acciones observables se cuentan las verbales: mis propios interlocutores admiten que de la manifestación verbal de una creencia y la intención de veracidad puede inferirse, con razonable exactitud, una creencia. "Razonable", digo, y no "absoluta", pues

siempre cabe equivocarse sobre la intención ajena. Pero suficiente para afirmar que sé cuál es su creencia, según mi definición de "saber" (pues puedo inferir que no existen "razones suplementarias" que controviertan mi afirmación). En la mayoría de los casos, nuestro conocimiento de las creencias ajenas por lo que los otros dicen y hacen, es suficiente para los propósitos de la vida práctica. 2) El número de acciones por considerar para inferir una creencia es enorme en teoría, pero limitado en la práctica. Uno de los puntos que me interesaría subrayar de mi análisis del saber es que todo proceso de justificación exige detener, en un momento dado, el número de razones que se consideran para llegar a una creencia razonable. Y entre creencia razonable y saber no existe una demarcación estricta. Por lo tanto, para fines prácticos, basta considerar un número limitado de respuesta para inferir una creencia ajena (Véase pp. 166 a 174 de mi libro).

6.- Acerca del carácter involuntario de las creencias, la interpretación de los autores se basa en un equívoco, originado en una frase desdichada mía. En la página 120 de mi libro puede leerse: "Nadie puede creer voluntariamente". Es un descuido. Debí haber dicho: "nadie puede creer *sólo* voluntariamente".

En efecto, mi posición —sostenida unas líneas antes y en el resto del trabajo— es que la creencia es asunto tanto de la voluntad como de la razón. Mi problema era determinar qué función correspondía en ella a una y a otra. Mi propuesta teórica no es que la creencia sea involuntaria, sino que la voluntad no se sustituye simplemente a las razones. No creo nunca sólo por motivos. Toda creencia requiere admitir razones, al menos *implícitas*. Pero en el proceso de justificación tiene que intervenir la voluntad para detenerlo en algún momento. Al detenerlo llegamos a creencias basadas en razones implícitas, no expresadas.

Cabrera y Díaz Estevez plantean el siguiente problema: suponemos una proposición *q* fundada en una razón *p*, "acepto voluntariamente las razones *p* para así poder creer *q*". Ahora bien, tanto *p* como *q* son creencias. Parecería entonces que el que yo acepte creencias tipo *q* no depende de la voluntad. Pero, al mismo tiempo, el que yo acepte creencias tipo *p* sí depende de la voluntad. ¿Por qué habría de haber esta extraña asimetría entre *p* y *q*? La asimetría existe efectivamente. La respuesta que puedo ofrecer es la siguiente: las proposiciones de tipo *q* se basan en razones *explícitas*, las proposiciones tipo *p*, en razones *implícitas*. Al aceptar una proposición tipo *p*, interviene la voluntad, pero su intervención no consiste en decidir creer sin razones, no decide creer "porque se le da la gana", "sin razón alguna" (esto es, el querer no sustituye a las razones).

Lo que decide es: aunque la proposición *p* tiene razones, que podría presentar si prosiguiera la justificación, prefiero no exponerlas y detener provisionalmente aquí mi razonamiento. A esas razones las llamo "implícitas". Me parece que en *todo* proceso de justificación debemos admitir esa asimetría.

7.- Me parece que mis críticos concuerdan conmigo en que la única alternativa frente al escepticismo es la relativización de la noción de la objetividad, pero no de las nociones de verdad y realidad. Por mi parte, presento argumentos para sostener que esas dos nociones están supuestas en el relativismo de la objetividad. (p. 195). Si el relativismo de la objetividad puede salvar la noción de una realidad independiente de los sujetos, no me parece que resulte "más terrible" que el escepticismo.

Otra expresión con la que no puedo estar de acuerdo: "Si Villoro tiene razón... tampoco es contradictorio afirmar que sé que *p* y que también sé, por meta-inducción de los errores justificados cometidos en el pasado, que *p* es probablemente falsa". En primer lugar, no he dejado de señalar (pp. 194 y 195) que la mayoría de nuestros saberes están a cubierto de errores futuros. Esto vale para el saber necesario, pero también para muchos saberes empíricos. Por otra parte, en los otros casos, no podría saber, "por meta-inducción de errores pasados", que *p* es probablemente falsa, según mi definición de saber. En efecto si ahora sé que *p*, no podría inferir que existen "razones suplementarias", que controvertirían esa proposición; luego no tengo razones objetivamente suficientes para afirmar que *p* será probablemente falsa.

8.- Mis interlocutores me indican que no distingo entre dos formas de "sabiduría": sabiduría de medios y de fines. Tienen razón. Esa es una de las distinciones que no llego a hacer en mi exposición, demasiado general, del concepto de sabiduría. Estoy de acuerdo en que las relaciones entre el saber y lo que llamo "conocimiento personal" requieren de un análisis mucho más detenido.

9.- Cabrera y Díaz sostienen que la sabiduría tendría tanta objetividad como el saber. No puedo compartir su opinión, por las siguientes razones:

a) Es cierto que tanto el saber como el conocimiento personal requieren de condiciones subjetivas. En mi trabajo (pp. 145 a 149) señalo condiciones para ser sujeto de una comunidad epistémica, que comprenden, me parece, las que mis interlocutores mencionan en el ejemplo del físico nuclear. Si, en una frase poco feliz, digo que "la intersubjetividad a que apela el saber científico está abierta, *en principio*, a cualquier ente racional" (p. 249) es porque esas condiciones subjetivas son de orden intelectual y *pueden* desarrollarse

en cualquier ente racional normal mediante el aprendizaje adecuado (p. 149), luego, en principio (habría que añadir: si se dan las condiciones de aprendizaje necesarias y, por ende, la situación social... etc.), esas condiciones *podría* cumplirlas cualquier hombre de inteligencia normal, sometido a una formación científica. (De cualquier modo, la frase citada es incorrecta; debí decir, en lugar de "abierta a cualquier ente racional", "abierta a cualquier sujeto de la comunidad epistémica pertinente"). En cambio, el conocimiento personal y, por ende, la "sabiduría" requerirían, además de esas mismas condiciones subjetivas, *otras* no intelectuales, como gusto, sensibilidad, actitudes afectivas, elecciones de valor, incluso formas de vida. No tenemos razones suficientes para afirmar que esas condiciones se presenten en cualquier sujeto racional normal de una comunidad epistémica. Por otra parte, esas condiciones no pueden ser establecidas con precisión en cada caso, ni pueden determinarse criterios confiables para comprobar su existencia. La diferencia entre saber objetivo y sabiduría no consiste, por lo tanto, en que el primero no esté sometido a condiciones subjetivas y el segundo sí, sino en la amplitud y características de esas condiciones. Es la imposibilidad de precisar y comprobar esas condiciones, y no su existencia, la que impide conceder objetividad al conocimiento personal.

b) Para poder afirmar que un conocimiento está basado en razones "objetivamente suficientes", debo poder inferir que ningún sujeto de la comunidad epistémica pertinente tiene razones suplementarias que revoquen mi creencia (p. 166 de mi libro). Ahora bien, esa inferencia es posible, con cierto grado de certeza, en la ciencia, porque podemos determinar con razonable precisión las razones asequibles a una comunidad epistémica históricamente determinada. Aún así, esa precisión no es absoluta y, por ello, no puede establecerse una demarcación estricta entre creencia razonable y saber (p. 174). En el caso de la sabiduría, en cambio, esa inferencia es imposible, porque no tenemos criterios para determinar cuáles son las razones asequibles a una "comunidad sapiencial", comprobables por cualquier sujeto de esa comunidad. Luego, no tenemos razones para aplicarle la noción de "objetividad". La diferencia, una vez más, no estriba en el condicionamiento subjetivo, sino en la existencia o inexistencia de criterios racionales que permitirían determinar que la justificación de una creencia es objetivamente suficiente, esto es, suficiente para todos los miembros de una comunidad de conocimientos determinada y no sólo para un sujeto.

De cualquier modo, las observaciones de Cabrera y Díaz Estevez

sobre este tema son útiles, porque muestran hasta qué punto nuestros conceptos de "conocimiento personal" y de "sabiduría" requieren de mayor precisión y análisis.

Estas son las respuestas que me han sugerido las críticas de mis interlocutores. Espero haber despejado algunos equívocos. Espero también que no considerarán concluyentes mis respuestas, porque una respuesta filosófica sólo tiene algún valor si es capaz de suscitar nuevos interrogantes.

*Instituto de Investigaciones Filosóficas,  
U.N.A.M.*

## NOTAS

### LAS TRIBULACIONES DE UN TRADUCTOR: *VERMOEGlichkeit*

Andrés R. Raggio

Fue en febrero de 1952. Ambrosio Gioja, que trabajaba por ese entonces con Hans Kelsen en Ginebra, me escribió a Zuerich pidiéndome que le tradujera algunos inéditos de Husserl. Eran artículos de su último período, muy densos, expresión de un pensamiento obsesivo, circular pero, por cierto, muy "contagiosos". La palabra *Vermoeöglichkeit* aparecía continuamente en pasajes claves. No pertenece al léxico alemán usual; es un típico neologismo filosófico acuñado por Husserl para sintetizar direcciones conceptuales muy diversas. Alrededor de ella se despliega y se organiza la fase última de su fenomenología. Vía *Vermoeogen* remite, en última instancia, a la teoría de las facultades del alma de Tetens, pieza clave del pensamiento iluminista. Pero también a una concepción de la posibilidad, cara a Husserl, que la disocia de la mera no-contradicción anclándola en las potencias actuantes del sujeto. La terminación en *keit* reitera la dimensión modal: una posibilidad a su vez posible.

No encontraba en español ninguna palabra que pudiese expresar, en su uso filosófico normal, tantas cosas a la vez. Utilizar una o más paráfrasis le quitaba al texto su univocidad y, sobre todo, su pregnancia. ¿Qué hacer? Poco tiempo después vino Kelsen a Zuerich a dar una conferencia en la E.T.H. Aproveché la ocasión para pedirle consejo. Su respuesta fue lo que se podría llamar la "navaja anglosajona de Ockham": si un texto filosófico alemán no se puede traducir al inglés sin hacer uso de violencias lexicales o gramaticales, entonces el texto, cualquiera sea su prosapia, carece de sentido. Un dictamen lapidario ya que provenía del filósofo del derecho más famoso de lengua alemana. Y Kelsen, además, debía conocer bien el inglés, me dije, ya que enseñaba en Harvard.

¿Qué hacer? Gioja me reclamaba la traducción. Opté por la literalidad y traduje *Vermoeöglichkeit* por *capabilidad*<sup>1</sup>: ¡que los oxonianos me perdonen por el neologismo! Para dos estancieros como Gioja y yo el término tenía además un sabor a yerra, a pialar terneros y a succulentos asados...

Pasaron muchos años; mi interés por la fenomenología, tan obsesivo como la prosa de su creador, cedió ante el empuje avasallador de la lógica matemática. Los resultados de Cohen sobre la

<sup>1</sup> La traducción propuesta más tarde por Dorian Cairns (cf. *Guide for translating Husserl*, Den Haag 1973) es: "facultative possibility, ability, power".

independencia de la hipótesis del continuo me fascinaban, pero su librito era muy difícil de entender. Tuve que esperar la publicación de la obra de J. Barkley Rosser, *Simplified independence proofs* (New York, 1969) para ver que la cosa no era tan difícil. Pero mi alegría fue doble porque Rosser en el capítulo final emplea abundantemente el término "capability" para distinguir lo que se puede expresar dentro de un sistema formal de aquello que sólo puede describirse desde fuera del sistema, mediante un pensamiento matemático perfectamente riguroso, pero no formalizado, precisamente, mediante una "capability" matemática.

¡Kelsen se había, hélas, equivocado: había una traducción inglesa —y literal— de *Vermoeglichkeit*! Y en el *Oxford* vi que pertenecía al inglés corriente desde hace varios siglos. Su origen parece ser una versión inglesa del francés "capacité". Con seguridad que a mi "capacidad" no se le podía aplicar la navaja anglosajona de Ockham, pude olvidar en buena conciencia mis dudas de traductor.

Hasta que un día hace dos años cayó en mis manos un libro de jardinería. En su parte final trae la biografía de los más grandes paisajistas de todos los tiempos. Entre ellos, ¡caramba!, un Lancelot "Capability" Brown (1716-1783) creador del jardín inglés. Su influencia y su éxito fueron tales que sólo quedan en Inglaterra restos de los viejos jardines a la italiana, con sus estructuras geométricas complicadas trazadas mediante cercos cuidadosamente podados, y de las rectilíneas avenidas de árboles del otrora invencible Le Nôtre. Pero, ¿por qué "Capability"? ("his apt if slightly ridiculous nickname" como dice su biógrafa Dorothy Stroud en el libro *Capability Brown*, Faber & Faber, 1970, pág. 27); pues porque Brown solía decirle a sus nobles clientes que era necesario extraer del paisaje natural al máximo de sus posibilidades, que un gran parque no debía ser otra cosa que las "capabilities" actualizadas de lo que ya estaba en la naturaleza. O para decirlo en el lenguaje de Husserl: el jardín, el parque es el *telos* hacia el cual apunta la *Vermoeglichkeit* de la naturaleza. Cuánta filosofía, y de la más especulativa, en la obra de un jardinero genial.

No podía haber imaginado en el 52 una solución más lograda, más perfecta a mis tribulaciones de traductor. 33 años después uno de los mejores lógicos del siglo y uno de los más grandes jardineros de todos los tiempos me ayudaban a entender esa forma interna del alemán filosófico que antes sólo comprendía externamente a través de una literalidad peligrosa.

2 El parque es obra de Brown.

Blenheim Palace<sup>2</sup>  
Oxon

## CRÍTICA DE SCHÜTZ A LA QUINTA MEDITACIÓN CARTESIANA DE HUSSERL

María C. Di Gregori

En el año 1957, en el Tercer Coloquio de Royaumont, Alfred Schütz da a conocer "El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl"<sup>1</sup>. En él desarrolla un examen crítico de la Quinta Meditación Cartesiana<sup>2</sup>.

En el presente trabajo intentaremos, en primer lugar, rastrear algunos antecedentes de esta crítica en obras anteriores al mencionado artículo. En segundo lugar, analizaremos los puntos sobresalientes del examen crítico dado a conocer en 1957, para proponer, finalmente, una breve evaluación de las consecuencias que de él se desprenden, especialmente para una mejor comprensión del pensamiento de Schütz.

### I

En *Fenomenología del mundo social*<sup>3</sup> (1932), Schütz aclara que se propone analizar el fenómeno del significado en la vida social ordinaria. A tal fin trata de mostrar en primer lugar el modo en que se constituye el significado en la vivencia individual del "yo solitario". Lleva a cabo el estudio de este proceso, siguiendo a Husserl, en el ámbito de la temporalidad interna de la conciencia pura, ámbito accesible gracias a la aplicación de la "reducción fenomenológica".

Una vez que Schütz considera resuelto el problema de la constitución del significado a nivel individual, abandona, por así decirlo, el ámbito de la "reducción trascendental". Esta decisión tomada por el autor aparentemente en razón de las prioridades temáticas que se había propuesto, no le impide afirmar que: "En las *Meditaciones cartesianas*, especialmente en la Quinta, Husserl nos ha dado un profundo análisis de la significación general de estas cuestiones y también ha fijado el punto esencial a partir del cual deben resolverse"<sup>4</sup>.

1 *Cahiers de Royaumont*, Bs. As., Paidós, 1968, pp. 291-316.

2 Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Ed. Paulinas, 1979 (Trad. Mario Presas).

3 Schütz, *Fenomenología del mundo social*, Bs. As. Paidós, 1972.

4 Idem cap. III nota 2.

Lo que podríamos llamar el acuerdo Husserl-Schütz, en torno al problema de la intersubjetividad trascendental, comienza, sin embargo, a desdibujarse muy pronto. Efectivamente, ocho años después de la publicación de su *Fenomenología del mundo social*, en carta dirigida a Marvin Farber<sup>5</sup>, Schütz anuncia su intención de criticar las *Meditaciones cartesianas*, en especial en lo concerniente al tratamiento de la intersubjetividad trascendental.

Sus primeras objeciones a la cuestión que mencionamos pueden verse en su artículo de 1942 "La teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis general del alter ego"<sup>6</sup>. Aquí Schütz cuestiona la posibilidad de la efectuación de la segunda *epojé*, de esa "clase peculiar de *epojé* temática" en virtud de la cual "hacemos abstracción de todas las efectuaciones constitutivas de la intencionalidad referidas de modo inmediato o mediato a la subjetividad extraña"<sup>7</sup>. Dice Schütz: "...precisamente la no referencia al Otro constituye la línea demarcatoria de la esfera de lo que es peculiar a mi propio ego trascendental concreto. Luego, algún sentido relacionado con Otros debe necesariamente subsistir en el criterio mismo de la no referencia a Otro"<sup>8</sup>. Hace alusión, además, a los procesos de síntesis pasiva (apareamiento, según Husserl), señalando que los mismos podrían contener algunas de las falacias criticadas por Scheler. Finalmente, esboza una crítica a la denominada "comunidad monadológica" de Husserl preguntándose si el ego trascendental, en tanto mónada, no es "lo que los gramáticos latinos denominaron un *tantum singular*, vale decir un término único, de algún modo irrepetible, que no admite plurales".

Schütz vuelve a tratar críticamente esta última cuestión en su artículo "Sobre las realidades múltiples" (1945)<sup>9</sup>. Allí aborda el problema que se plantea en torno a la posibilidad de la comunicación del pensamiento teórico propio a mis semejantes. Si bien reconoce que éste no es un problema específico, o al menos exclusivo de la fenomenología, analiza la forma particular que el

<sup>5</sup> Citado por H. R. Wagner en su artículo "The limitations of phenomenology: Alfred Schütz's critical dialogue with E. Husserl", *Husserl Studies*, vol. 1, n° 2 (1984).

<sup>6</sup> Artículo publicado originalmente en *Philosophical and Phenomenological Research*, vol. 2, Marzo de 1942. Incluido luego en Alfred Schütz, *Collected Papers I. The problem of Social reality*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1962. Hay edición castellana: *El problema de la realidad social*, Bs. As. Amorrortu, 1974. Las citas de nuestro trabajo corresponden a ésta última.

<sup>7</sup> Husserl, *Meditaciones...*, pág. 155.

<sup>8</sup> Schütz, *El problema de la...*, 2da. parte, cap. VII, pág. 164.

<sup>9</sup> Idem, III parte cap. IX, pág. 236.

mismo adquiere a la luz de los más recientes desarrollos de la misma.

Schütz muestra aquí que un modo de tratar el problema de la comunicación indirecta en fenomenología es el propuesto por Fink con sus tesis de las paradojas que acosan al fenomenólogo<sup>10</sup>. La primera paradoja, siempre según nuestro autor, puede ser formulada de la siguiente forma: efectuada la reducción fenomenológica, el fenomenólogo se encuentra en la necesidad de comunicar su conocimiento al "dogmático" que permanece en la actitud natural. Sin embargo, la posibilidad de tal comunicación supondría ya una base común entre ellos. La segunda paradoja —paradoja de la proposición fenomenológica— surge ante la inadecuación de los informes fenomenológicos al intentar dar una expresión mundana a un significado no mundano. La tercera paradoja es la llamada "paradoja lógica de las determinaciones trascendentales", en ella se cuestiona si la lógica está a la altura necesaria para resolver los problemas que surgen en la determinación de relaciones trascendentales básicas.

Schütz considera que la solución de la paradoja de la comunicación es posible sólo si primero resolvemos si la intersubjetividad es un problema de la esfera mundana de nuestro mundo de la vida. Desde esta perspectiva —como veremos más adelante— se va perfilando la crítica más aguda de Schütz al tratamiento de la intersubjetividad tal como fuera abordado por Husserl.

## II

Finalmente, en el año 1957, da a conocer el artículo ya mencionado al comienzo de esta nota. Allí expone su crítica, llegando a conclusiones que, como veremos, marcan un profundo y definitivo desacuerdo —al menos en lo concerniente a la problemática que nos ocupa— con quien fuera su "venerado maestro".

El trabajo de Schütz está dividido en ocho puntos. En el desarrollo del mismo se refiere a la cuestión de la intersubjetividad tal como Husserl la tratara en *Ideas I* (obra en la que el tema está sólo indicado), *Lógica formal y trascendental* e *Ideas II*. Sin embargo, centra su exposición, como dije, en la V Meditación.

<sup>10</sup> Tesis desarrolladas por Fink —y suscriptas por Husserl en un prólogo especialmente escrito al efecto— en su artículo "Die phänomenologische Philosophie Ed. Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kant-Studien*, XXXVIII, 1933. Cfr. Mario Presas, "Aproximaciones al problema de la *Lebenswelt* en Husserl", *Anuario de filosofía jurídica y social*, 3, 1983, pág. 312.

Nuestro análisis tendrá como eje lo expuesto por Schütz acerca de la misma.

Schütz comienza por enunciar el problema del siguiente modo: "¿...cómo puede fundarse, en el seno de ese cosmos egológico, la objetividad del mundo como mundo para todos, y cómo puede también fundarse la existencia de los otros? ¿Cómo es posible deducir la intersubjetividad del mundo de las intencionalidades de la vida de mi conciencia?"<sup>11</sup>. Planteada la cuestión, comienza a analizar los pasos dados por Husserl para proceder luego a su crítica.

1 - Husserl propone en su V Meditación, en primer lugar, la efectuación de una nueva *epoché* o segunda reducción fenomenológica; lo alcanzado en esta reducción sería una clara distinción entre lo "propio del *ego*" (esfera de la propiedad o pertenencia) y lo no propio o ajeno. Vale decir que el campo total de la experiencia quedaría dividido en dos ámbitos: la esfera de la propiedad en la cual lo ajeno estaría cegado —aunque sólo en la medida en que lo ajeno es "subjetividad ajena"— y la esfera de lo ajeno propiamente dicha.

La objeción de Schütz a lo antedicho consiste en señalar que sólo podría hacerse abstracción de lo ajeno, una vez que lo ajeno mismo hubiera sido ya identificado como componente intencional del mundo de la experiencia, y lo hubiera sido en tanto extraño. De otro modo no habría posibilidad de identificar el no-yo del que tengo que hacer abstracción para poder liberar la esfera primordial. Cuestiona, por otra parte, la posibilidad de conservar, en el ámbito de la esfera primordial, todas las experiencias efectivas y posibles de lo ajeno. El mantenerlas fundaría la referencia a un "nosotros posible" que significaría una contradicción respecto de lo que Husserl pretende abstraer.

En resumen, si bien Schütz no niega en forma categórica la posibilidad de efectuar una separación entre nuestra conciencia de lo ajeno y nuestra conciencia de una subjetividad ajena donadora de sentido, encuentra que tal posibilidad, de acuerdo con la propuesta de Husserl, presenta muy serias dificultades.

2 - En segundo lugar, Schütz aborda la crítica a la teoría de la constitución del otro en la esfera de la pertenencia. En el ámbito de la naturaleza reducida, afirma Husserl, hay un cuerpo que se distingue de los otros: mi propio cuerpo. Tal primacía se funda en el hecho de que le asigno campos sensoriales y en base a que dispongo de él al actuar. Teniendo en cuenta la evidencia origi-

11 Schütz, *Cahiers...*, pág. 295.

naria de mi propio cuerpo (*Leib*), en la esfera reducida, el otro que entra en escena es, ante todo, un cuerpo físico (*Körper*). En pocas palabras puede decirse que, en la percepción del otro, la evidencia originaria siempre presente en "carne y hueso" y que actúa como evidencia fundante es mi propio cuerpo. En consecuencia, si un cuerpo entra en mi campo perceptivo y se asemeja a mi cuerpo propio, entonces, el sentido "cuerpo orgánico de otro", le es transferido por un deslizamiento de sentido desde mi propio cuerpo. Dice Husserl: "...si se presenta un cuerpo físico destacado en mi esfera primordial, similar al mío, es decir, con una estructura tal que tenga que entrar en un apareamiento fenomenal con el mío, parece sin más estar claro que él, en virtud de la transferencia de sentido, tendrá que tomar de inmediato del mío el sentido 'cuerpo orgánico' "<sup>12</sup>.

Schütz acepta que, en el contexto husserliano, es la semejanza del cuerpo que aparece con mi propio cuerpo, lo que hace posible el proceso de transferencia aperceptiva, pero cuestiona que esta semejanza esté efectivamente dada, con lo cual cuestiona la posibilidad de que el cuerpo propio cumpla una función mediadora entre el yo y el mundo. Su crítica se funda en dos cuestiones básicas: a) el cuerpo del otro es percibido, en general, de un modo distinto a como yo percibo el mío, y b) mi cuerpo propio está siempre dado de modo original a mí mismo, pero en tanto percepción interna de sus límites —experiencia posibilitada por la efectuación de mis movimientos—; por el contrario, el carácter de evidente con que se presenta el cuerpo del otro es obviamente diferente. De este modo, piensa Schütz, no existe la posibilidad de fundar una auténtica semejanza.

Veamos ahora el desarrollo y la crítica que hace Schütz en torno al estilo propio de verificación de la presentación en tanto experiencia del cuerpo que surge como cuerpo de otro. Dice Husserl: "...el cuerpo orgánico extraño, al ser experimentado, se anuncia realmente y de modo continuo como cuerpo orgánico únicamente en su comportamiento, cambiante pero siempre concordante; de tal suerte, este comportamiento posee su lado físico que indica lo psíquico, apresentándolo; y es ese comportamiento el que tiene entonces que presentarse en una experiencia original, plenificante..."<sup>13</sup>.

De acuerdo con la argumentación de Husserl, la simple presentación de un cuerpo como cuerpo de otro no es suficiente. El

12 Husserl, *Meditaciones...*, parág. 51.

13 Idem, parág. 52.

cuerpo físico se manifestará como cuerpo propio si se muestra concordante a través de sucesivas alteraciones. Vale decir, aprehendemos efectivamente un *alter ego* en tanto y en cuanto "...el cuerpo allí experimentado como cuerpo orgánico del otro, me ofrece ciertas pautas que recuerdan mi propio comportamiento y esta guía de una conducta exteriorizada corporalmente da una suerte de «accesibilidad verificable» lo que es «originalmente inaccesible»" <sup>14</sup>.

En torno a lo expuesto Schütz se pregunta: ¿Cómo puedo saber (reducido a mi propia esfera como estoy) que el comportamiento del cuerpo que se presenta en mi experiencia como cuerpo de otro, es concordante consigo mismo? La cuestión se resolvería si en el ámbito de la esfera reducida permaneciera algún sentido referido a conductas normales, válidas para todos; en los términos de Husserl, sin embargo, esta solución no resultaría coherente. La idea de normalidad sólo puede entenderse en relación a las acciones de la subjetividad eliminadas por Husserl de la esfera de la pertenencia.

3 - Veremos ahora, brevemente, la crítica hecha por Schütz al tercer paso dado por Husserl en su teoría de la experiencia del otro.

Según Husserl, en el grado superior de apercepción aprehendo al otro como un *ego* co-presente en el modo del *allí*. Mi propio cuerpo se me da como el *aquí* fundamental a partir del cual estructuro la presencia allí del otro cuerpo. "En virtud de mis movimientos cinestésicos yo puedo modificar mi situación transformando todo *allí* en un *aquí* o, poniéndome imaginativamente en el lugar del otro, puedo «ver» el mundo «como si yo estuviera allí». También el otro presentado en su cuerpo se me da pues como el *aquí* absoluto de su mundo; y en esta perspectivización *mi* mundo primordial y *su* mundo primordial aparecen, ahora, como aspectos del único mundo objetivo, válido para cada uno. El mundo objetivo aparece en este nivel como «idea», como el correlato ideal de una experiencia intersubjetiva cuya constitución supone lo que Leibniz llamaría la «armonía de las mónadas» <sup>15</sup>. Si bien en mi mundo, pues, se constituye por presentación analógica otra mónada, ambas pertenecen a la comunidad funcional de una sola percepción presentante y apresentante, co-

<sup>14</sup> Mario Presas, "La experiencia del otro. En torno a la V Meditación cartesiana de Husserl", *Escritos de Filosofía*, N° 12, Julio-Diciembre 1983. pp. 47-51. En lo concerniente a la cuestión de la verificación de la endopatía, ver Roberto Walton, "Problemas de verificación de la endopatía", en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, N° 4 (1984).

<sup>15</sup> Mario Presas, "La experiencia del otro". Cf. nota 14.

munidad que funda una auténtica comunidad de mónadas.

En el pensar de Husserl, la comunidad monadológica no está integrada por unidades aisladas regidas por una armonía preestablecida; por el contrario, las mónadas son unidades abiertas —tienen ventanas— de manera tal que a cada una le es posible tener un conocimiento endopático de las demás. Cada mónada puede presentificarse la constitución de la naturaleza que tiene lugar en las otras mónadas al igual que en ella misma. "El sentido de identidad de *mi* naturaleza primordial —dice Husserl— y de la *otra* naturaleza primordial es producido necesariamente por la apresetación misma y la unidad que ella, en cuanto apresetación, necesariamente tiene con la presentación para ella co-funcionante" <sup>16</sup>.

En la apercepción de lo extraño está implícito el hecho de que el mundo de los otros, el mundo perteneciente a sus esferas de aparición, es experimentado como el mismo mundo de mis sistemas de aparición, lo cual lleva a afirmar, sin más, una equivalencia en los respectivos sistemas de aparición. Mostrado el hecho de que los otros efectivamente se constituyen en mí como otros, "tengo que afirmar", dice Husserl, que ellos existen, pero tal y como son constituídos, vale decir, como mónadas que existen para sí mismas exactamente como yo existo para mí. En consecuencia, en tanto y en cuanto existen en conexión conmigo (en tanto mónada) fundan una auténtica comunidad monadológica. Dicho de otro modo, la donación de sentido constitutiva es efectuada y efectuable no por un solo yo, sino por una pluralidad de yoes monádicos que configuran una "totalidad componible".

En cuanto al problema de cómo puedo identificar una naturaleza constituída en mí con una naturaleza constituída por otro, Husserl señala que esta síntesis, al menos, no representa un enigma mayor que el de las identificaciones que se producen en la esfera primordial entre las percepciones y las presentificaciones de un objeto.

Frente a lo expuesto, Schütz afirma que no resulta claro cómo la apresetación del cuerpo orgánico ajeno, en tanto cuerpo de otro, podría implicar la apresetación de un mundo original o primordial. Aún admitiendo la posibilidad del deslizamiento de sentido de mi propio cuerpo al cuerpo de otro, lo que me sería dado es el otro yo psicofísico, pero esto no significa el acceso a la esfera primordial.

Por otro lado, el salto de la esfera puramente psicológica a la

<sup>16</sup> Husserl, *Meditaciones...* parág. 55.

trascendental se complica aún más, si tenemos en cuenta que a la plena mónada le pertenece su propia temporalidad inmanente (como dice Schütz, es tu temporalidad y la mía la que nos hace mónadas). El problema consistiría en cómo descubrir la temporalidad inmanente del otro que es esencial para la constitución de la mónada en su plenitud.

Finalmente, y teniendo en cuenta lo expuesto por Husserl en los últimos párrafos de la V Meditación, Schütz considera lo siguiente: si yo, que una vez efectuada la *epoché*, he constituido al otro, y tú, que eres un otro yo, me has constituido de la misma manera, ¿cómo mi plena mónada puede entrar con la tuya en una relación «nosotros»? Así, pues, aún admitiendo la posibilidad de la experiencia del otro a nivel trascendental, como propone Husserl, no se ha logrado aclarar la posibilidad de una auténtica comunidad trascendental<sup>17</sup>.

### III

Creo que, finalmente, es posible fijar los términos del desacuerdo Husserl-Schütz —en relación a la problemática de la V Meditación cartesiana— en torno a dos puntos centrales: a) la denominada "segunda reducción fenomenológica" cuyas dificultades de efectuación, según Schütz, oscurecen la posibilidad del acceso a la esfera primordial, y b) el concepto fenomenológico de "constitución".

Casi al final de su trabajo, Schütz señala que las verdaderas dificultades con que tropieza la fenomenología se vinculan directamente con el concepto de constitución que ella propone. "Ellas (las dificultades) resultan del desplazamiento de sentido que afecta al concepto de constitución a medida que la fenomenología se edificaba ... me parece que de modo subrepticio e imprevisto la idea de constitución se transforma: en lugar de designar una elucidación de la estructura de sentido, una exégesis del ser, pretende convertirse en el fundamento de la estructura del ser; de exégesis se convierte en creación"<sup>18</sup>. Vale decir que, según el autor, habría que reconocer o distinguir dos momentos claves en el desarrollo de la fenomenología respecto del concepto de constitución. En un primer momento y en relación al ámbito propio de

17 Schütz en su trabajo analiza brevemente la posibilidad de tal comunicación en el ámbito intersubjetivo trascendental tal como es tratado por Husserl en sus *Ideas II* y en fragmentos de la *Krisis*. No desarrollaremos aquí tales estudios, sólo señalaremos que en los mismos no se observa modificación alguna en la posición de Schütz.

18 Schütz, *Cahiers...*

la percepción, el ser de las cosas se habría revelado como un ser que consiste en "ser constituido"; sin embargo, a Schütz le parece difícil aceptar que, de acuerdo con las exigencias que Husserl plantea en su Quinta Meditación, pueda "el otro yo", en tanto existencia absoluta, constituirse de igual modo; esta dificultad observada por Schütz habría llevado a una ilegítima transformación del término constitución en la obra de Husserl<sup>19</sup>.

No intentaremos aquí evaluar exhaustivamente los alcances de estas críticas respecto del ámbito interno de la obra de Husserl. Sí nos interesa señalar que, desde el comienzo, el planteo de Schütz no significa un intento de resolución de las aporías que denuncia, sino que más bien, está dirigido a mostrar la inviabilidad de la solución husserliana.

Finalmente, creo que es posible afirmar que la importancia del trabajo que Schütz presentara por primera vez en 1957 —al menos en relación al desarrollo interno de su propia obra— radica en que en él queda claramente establecido el corte que hace con el problema de la intersubjetividad trascendental, tal como es tratado por la fenomenología; el camino seguido por Husserl ya no le parece el adecuado. El problema del conocimiento del otro —sostiene Schütz— no pertenece a la esfera de lo trascendental. Frente a ello, enuncia una de sus principales tesis: el conocimiento del otro es efectivamente posible en el presente inmediato: la intersubjetividad es un dato del mundo de la vida, "es la categoría fundamental del ser del hombre en el mundo. La posibilidad de la reflexión sobre sí mismo, el descubrimiento del yo, la posibilidad de toda comunicación, todo ello está fundado sobre la experiencia originaria de la relación en el modo del noso-

19 Debemos subrayar que los problemas en torno al concepto de constitución en Husserl habían sido señalados con anterioridad al trabajo de Schütz por autores como Fink, Landgrebe y Tran-Duc-Thao, entre otros, aunque la solución aportada por cada uno de ellos varía notoriamente. Cfr. Fink: "L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée especulative" en *Problèmes actuels de la phénoménologie*. París, Desclée de Brower, 1952; Landgrebe, "Husserl y su separación del cartesianismo", en *El camino de la Fenomenología*, Bs. As., Sudamericana, 1968, pág. 250-320. (Trad. Mario Presas). Tran-Duc-Thao, *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Bs. As. Nueva Visión, 1971 (Trad. Raúl Sciarreta). Para ver objeciones a la crítica de Schütz, cfr. Gadamer, *Verdad y Método*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1984, pág. 312.

20 Wagner, art. cit.

tros"<sup>21</sup>. Dejo planteada al menos una sospecha: la de la posible aproximación entre los estudios de Schütz y Heidegger; vinculación quizás insinuada pero no expresamente desarrollada en los escritos del autor de *Fenomenología del mundo social*.

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

#### ABSTRACT

Schutz critical arguments against the analysis of intersubjectivity in Husserl's fifth cartesian meditation, addressed in an article published in 1957, are examined. It is shown 1) that Schutz's criticisms are relevant and 2) the consequences of such criticism for Schutz own works.

21 Schütz, *Cahiers*...

22 Debemos señalar que en el artículo "La teoría sartreana del alter ego", en *El problema de la realidad social*, 2da. parte, cap. 8, Schütz considera brevemente la crítica de Sartre a Heidegger en relación al problema de la intersubjetividad. Sin embargo, a nuestro juicio no es posible concluir, a partir de tal consideración, coincidencias entre Schütz y Sartre.

## ESTUDIO CRÍTICO

### A PROPÓSITO DE UNA RECIENTE INTERPRETACIÓN DE PARMÉNIDES

Conrado Eggers Lan

El primer y principal propósito de esta nota es saludar la publicación de una edición bilingüe del poema de Parménides —a cargo del profesor chileno radicado en Estados Unidos, Alfonso Gómez-Lobo—<sup>1</sup>, la primera en español que conocemos.<sup>2</sup> Una edición que por cierto se caracteriza por su presentación estética y su pulcritud —que no ha dejado prácticamente lugar a las erratas, cosa infrecuente en nuestro idioma—, que tornan grata la lectura, pero además porque no reproduce lisa y llanamente el texto griego de Diels-Kranz, sino que se efectúan en el mismo diversas correcciones, a la luz de las más recientes discusiones al respecto. El esquema del libro incluye primeramente un breve capítulo sobre la "vida y obra de Parménides", y a continuación ofrece el texto y traducción de los fragmentos considerados como tales por Diels, del 1 al 19 (en el orden sugerido por Kranz); a cada fragmento sigue un "comentario" y luego "notas" que abarcan tanto las referencias a las fuentes de donde proviene el texto, con las principales variantes —cubriendo así la ausencia de aparato crítico—, como diferentes observaciones o adiciones al "comentario".<sup>3</sup> Cierran el libro dos apéndices que no son en realidad meros apéndices, ya que contienen las conclusiones de los análisis efectuados en los comentarios. Para reflejar mejor nuestra lectura de este importante trabajo, resumiremos los que nos han parecido los puntos salientes de su interpretación.

I - Respecto del proemio del poema, G-L rechaza las interpretaciones alegóricas, según las cuales el mismo anticipa simbólicamente lo que sigue en el cuerpo del poema, y que ejemplifica con la de Sexto Empírico.

II - La propia consideración del proemio por G-L sigue la tesis de Burkert de que el viaje allí referido es una *katábasis* hacia las entrañas de la tierra, y de que, por ende, no conduce desde la morada de la noche hacia la luz, como proponía la interpretación tradicional, sino, por el contrario, lleva al reino de la noche. Esta lectura diferente —ya sugerida por Vos y Mansfeld— no implica más que la supresión de una coma puesta en el texto griego por Diels, quien

1 A. Gómez-Lobo, *Parménides*, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1986.

2 G-L incluye en su bibliografía dos antecesoras que no conocemos, una publicada en Lima en 1973 por W. Peñaloza Ramella, y otra en Costa Rica en 1975 por C. Láscaris.

3 Esta segunda clase de notas nos suscitan el reparo formal de que carecen de llamadas, lo cual resiente su utilidad.

conectaba así *eis pháos* ("hacia la luz") con el infinitivo *pémpein* ("conducir"), el cual, por el contrario, debe vincularse con *proli-poûsai*: esto es, no se trata de que las doncellas conduzcan a Parménides hacia la luz, abandonando con él la morada de la Noche, sino que, tras abandonar las mansiones de la Noche hacia la luz, desde ésta regresan a la Noche con Parménides.

III - En lo que hace al fr. 2, y al problema del sujeto de los versos 3 ("que es y que no es posible que no sea") y 5 ("que no es y que es necesario que no sea"), G-L se alinea junto a los intérpretes que sostienen que no se trata de una construcción impersonal. El sujeto sería "cualquier objeto de investigación", frente al cual "hay que tomar una decisión inicial, la decisión de sostener que es o que no es" (p. 63). O bien, como lo formula en el Apéndice 2 como la primera premisa parmenídea, "para todo *x*, si *x* es un objeto de investigación, entonces sólo se puede pensar que *x* es o que *x* no es" (p. 222).

IV - En el mismo fragmento G-L analiza el posible significado de *ésti*, en base a Frege y a Kahn. Pero a diferencia de éste, quien considera que el "es" implica allí un uso "verídico" del verbo (o sea, significaría "es [el caso de que] es"),<sup>4</sup> G-L retoma la tesis más habitual de que se trata de un uso existencial del verso "ser" (p. 68).

V - Al pasar al fr. 3, G-L rechaza la traducción de Diels "pues lo mismo es pensar y ser", en parte con una argumentación gramatical: sería extraño, nos dice, que los infinitivos que hacen de sujetos ("el pensar" y "el ser") no llevaran artículo y en cambio sí lo tenga el predicado "lo mismo"; en parte con una razón filosófica: de allí se seguiría que todo lo que existe piensa, y no hay nada en el poema que sugiera esto. Así G-L adopta la versión de Zeller y Burnet, que leen los infinitivos con el *éstin* como potenciales, aunque él prefiere verlos como finales: "pues lo mismo es (para) pensar y (para) ser"; de todos modos, lo formula en el Ap. 2 como tercera premisa de este modo: "para todo *x*, *x* puede ser pensado si y sólo si *x* puede existir" (p. 229).

VI - En el fr. 4, la traducción de G-L opta por ligar *nóoi* ("para la mente") con *pareónta* ("las cosas... están... presentes") y por considerar *apotméxei* como 3ª persona singular del futuro indicativo activo ("no zanjará") y no como 2ª del mismo futuro pero medio.<sup>5</sup> Allí la diosa exhorta "a considerar ciertas cosas que aunque están ausentes poseen —paradójicamente— una presencia firmes, segura. No es fácil determinar qué clase de cosas son las mencionadas ni de qué tipo de ausencia o de presencia se trata". G-L piensa que se ha

<sup>4</sup> "The Thesis of Parmenides", RM XXII (1969). Sobre este uso y otros —aunque sin particularizar en Parménides— Kahn se extendió más tarde en *The Verb BE in Ancient Greek* (Dordrecht-Boston 1973), p. 331 ss.

<sup>5</sup> En ambas opciones coincide con mi versión en *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Gredos, 1978 (en el segundo caso con mucha gente más).

de tratar de "metáforas para el conocimiento humano", y que "lo ente... es algo 'ausente', algo que los seres humanos no tienen normalmente ante sí". Lo presente para ellos es el mundo múltiple, en tanto que "lo ente" sería "lo firmemente presente para el pensamiento que se atiene al canon dictado por la diosa" (p. 78-79).

VII - En lo que toca a la primera mitad del primer verso del fr. 6, G-L sigue a Burnet en la construcción del artículo *tò* con *eón* (en lugar de con los infinitivos *légein* y *noein*, como hacen Diels-Kranz y otros) y de dichos infinitivos como finales (en rigor, para Burnet son potenciales) con *eón*, en analogía con el fr. 3.

VIII - Respecto de la segunda mitad de B6,1 también procede G-L como Burnet: "pues es (para) ser", en contraste con la interpretación de Diels-Kranz que sigue Tarán: "pues hay Ser".

IX - Del mismo modo con la primera parte de B6,2, donde, contra D-K y Tarán, traduce "pues (lo que) nada (es) no es (para ser)", con lo cual "nada" no es el sujeto sino el predicado de una oración de relativo que se da en la traducción como implícita.

X - Al final de B6,3 G-L acepta la conjetura de Diels *etrgo* ("aparto"), sin considerar la posibilidad de una laguna entre 6,3 y 6,4 que, en las últimas décadas, han sostenido Tarán, Stokes y Heitsch, entre otros. De esta manera asume la frase "y luego también de aquella por la cual los mortales... yerran" como una tercera vía de investigación, la segunda rechazada, en lo cual adopta la tesis de Reinhardt.

XI - En B7,2, "tú, empero, de esta vía de investigación aparta el pensamiento", G-L señala que concierne al segundo camino, o sea, al primero rechazado, en tanto el verso 3 ha de referirse al tercer camino y segundo descartado.

XII - Coherentemente con su interpretación de B2,3 y 2,5, G-L sostiene que el sujeto del "es" en B8,1-2 ("que es" es "el objeto de investigación"; la diferencia es que "desde ahora la diosa se refiere a él mediante una expresión referencial construida a partir de ese predicado que se considera verdadero del sujeto... 'lo que es', 'lo ente' (*to eon*)" (p. 118).

XIII - Los adjetivos que aparecen a lo largo del fr. 8 ("ingénito", "imperecedero", "total", etc.) y que Parménides designa como *sémata*, "signos", son, dice G-L, "lo que hoy llamaríamos los atributos o predicados de lo que es" (p. 119).

XIV - En cuanto a B8,5-6, G-L se suma a la tesis de quienes, desde Diels, interpretan que allí se niega el tiempo, configurando una "eternidad intemporal", contra los que leen allí una continuidad infinita en el tiempo, lo que G-L llama "eternidad transtemporal".<sup>6</sup>

<sup>6</sup> A esta distinción terminológica, que no me resulta suficientemente clara, prefiero la

XV - A propósito de la declaración de B8,5-6 de que "es... uno", G-L rechaza que aquí esté en juego "la tesis de la unicidad de lo que es (o monismo estricto)", porque "la unidad no es una propiedad que se pueda identificar con la unicidad" (p. 129). Más adelante, en relación con B8,36-37 ("pues nada hay ni habrá fuera de lo ente"), señala que es la única afirmación textual que conservamos en que se puede basar la tesis de la unicidad atribuida tradicionalmente a Parménides. Pero ese texto, advierte G-L, "está irremediablemente corrupto, por lo cual resulta aventurado e imprudente atribuirle una importancia central a estos versos en una reconstrucción del pensamiento parmenídeo" (p. 137).<sup>7</sup>

XVI - En el caso del verso 8,34 G-L deja de lado su preferencia por los infinitivos finales y se aparta de Burnet, traduciendo *tautòn d'esti noeîn* por "lo mismo es pensar", y rechazando la equivalencia con B3: allí, además de *noeîn*, había un segundo infinitivo (*eînai*) dependiente de *ésti*; aquí, en cambio, lo que sigue es una expresión nominal, *hoûneken ésti nóema*, "el pensamiento de que es", con lo cual se está afirmando "que la acción de pensar y el pensamiento de que existe son idénticos. En otras palabras, decir que alguien piensa en x pero que concibe que x no existe es una contradicción" (p. 136).

XVII - El pasaje B8,35-36 es traducido así por G-L: "porque sin lo que es, cuando ha sido expresado, no hallarás el pensar", donde por tanto no siguió la versión tradicional "en lo cual" sino que interpreta el *en hôi* en sentido temporal, "cuando", como Sófocles, Trach. 929.

XVIII - La mención de *Moira* en B8,37 es equivalente a la de *Dike* en 8,14 y a la de *Anánke* en 8,30, entiende G-L, pero distinta de la de *Dike* en B1,14, *Moira* en 1,26 y *Dike* y *Thémis* en 1,28, porque "en el cuerpo de B8 la invocación de figuras mitológicas no es algo independiente de la argumentación propiamente tal... Esto crea sin duda una tensión con el proemio, que aparece así como un instrumento que se descarta una vez que ha cumplido su función" (p. 139).

XIX - El pasaje B8,38-41, dice G-L, expresa la conclusión general de que "todo lo que los mortales han establecido... son meros nombres a los cuales nada corresponde en la realidad. La única realidad es lo ente" (p. 139).

XX - En lo que concierne a los versos 42-49 de B8, piensa G-L que

de Cherniss entre "eternidad" y "perpetuidad", o de Loenen entre *aeternitas* y *sempiternitas* (por los motivos que he dado en *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México, UNAM, 1984, p. 138 ss., especialmente 144-150).

<sup>7</sup> G-L añade "otra dificultad" en p. 138: "la unicidad se estaría probando sobre la base de que lo ente es un todo (*oulon*) e inamovible (*akineton*)". Pero no me doy cuenta de cuáles es esa nueva dificultad, salvo que concierna a la consistencia de la prueba y no a la característica de la unicidad.

las expresiones espaciales (como "desde el centro en toda dirección") no han de representar la tesis de que lo ente sea material, pero tampoco deben ser todas metafóricas: si bien corresponden a propiedades de una entidad inteligible y deducidas a priori, esa deducción incluye una determinada manera de estar en el espacio, con direcciones, distancias iguales, etc., aunque no diferenciables, debido a la homogeneidad de "lo ente". No sin dejar constancia de sus dudas, G-L sugiere que "Parménides niega todo tipo de diferencia interna a lo ente sin negarle la extensión. Lo ente lo llena todo, sin embargo su extensión es limitada" (p. 144).<sup>8</sup>

XXI - La conclusión que extrae G-L de B8, 1-49 es la de que esos versos parten de la premisa de que el objeto de investigación existe, y de ella Parménides deriva la expresión que enseguida usa para denotar tal objeto: "lo que existe", "lo ente"; y de ese objeto "se prueba cierto número de atributos". Del atributo de la unicidad no encontramos una prueba explícita (cf. supra XV), pero sin embargo nos queda "la impresión general" de que "lo ente" es "una entidad única" (p. 145).

XXII - "Lo ente" no debe ser asimilado al mundo que conocemos<sup>9</sup> ni a una divinidad como la que postula Jenófanes. "Lo ente no es más que el solemne y solitario objeto que la razón puede pensar cuando se atiene estrictamente a los cánones establecidos por la diosa al inicio del discernimiento de las vías" (p. 146-148).

XXIII - Respecto de la considerada generalmente como segunda parte del poema, y que en la estructuración que sugiere G-L sería la cuarta<sup>10</sup>, rechaza la tesis de los que piensan que Parménides "asigna al mundo físico algún tipo de realidad", y entiende que esta parte de la revelación divina sólo contiene falsedades, con un fin competitivo: que Parménides no sea aventajado por ningún mortal (como se dice en B8,61).

XXIV - En el controvertido caso de B8,54 examina G-L las distintas posibilidades de traducir el texto, rechazando tanto las que implican que es necesario no nombrar una sola de las "formas" ("llama" y "noche") sino las dos, como las que sostienen que es necesario no nombrar una (la otra por tanto sí). Por su parte, y aunque la traducción del verso en p. 115 es similar a las segundas ("de

<sup>8</sup> En p. 146, rechazando toda identificación de "lo ente" con el mundo, declara G-L: "Si bien lo ente parece poseer propiedades espaciales, son éstas propiedades abstractas sin diferenciación posible. Es un error por lo tanto pensar que lo ente ocupa el espacio singular en que habitamos... Sus propiedades todas son más bien cuasigeométricas".

<sup>9</sup> Cf. nota 8.

<sup>10</sup> P. 116. La primera parte sería el proemio (que habitualmente es excluido de la división en dos partes), la segunda los fragmentos 2 a 7, la tercera o "Vía de la Verdad" estaría constituida por B8,1-49, y, luego de una breve transición, la cuarta se referiría a las opiniones humanas.

las cuales una no es correcto nombrar"), en la conclusión del análisis parece seguir a Cornford: "de las cuales no es correcto nombrar a ninguna" (p. 160).<sup>11</sup>

XXV - Tras el análisis anterior, G-L formula lo que denomina "principio de predicación exclusiva", que dice que "a un predicado le corresponde exclusivamente un sujeto, de modo que no hay dos sujetos de los cuales sea verdadero el mismo predicado", y cuya formulación lógica sería: "Para todo predicado  $F$ , si  $F$  es verdadero del sujeto  $O$ , y si hay un objeto  $O'$  tal que  $O'$  no es idéntico a  $O$ , entonces  $F$  es falso de  $O'$ ". Aplicado al caso de B8,54 dicho principio indicaría que, "como las dos formas de los mortales son sustitutos posibles de  $O$ , vale para cualquiera de las dos que no existe si la forma opuesta existe... En consecuencia, las formas que los mortales han establecido no existen". De aquí se concluye que toda explicación del mundo basada en ellas es falsa (p. 160-161).<sup>12</sup>

XXVI - G-L resume las conclusiones de Parménides en tres afirmaciones: "(C1) Existe una y sólo una entidad  $E$ ". "(C2) La entidad  $E$  posee un conjunto de propiedades  $S$ ". "(C3) Para todo  $x$ , si  $x$  posee alguna propiedad del complemento del conjunto  $S$ , entonces  $x$  no existe". Esta última conclusión equivale a que "el mundo, tal como lo conocemos, con su multiplicidad de entes que se generan y se corrompen, que no son homogéneos, que no son semejantes a una esfera bien redonda, etc., carece de realidad". Pero en ese caso el hombre que piensa la entidad  $E$  no existe, "por ende Parménides mismo no existe". Por consiguiente C3 y sus premisas son falsas (p. 220-221).

XXVII - Estas premisas son tres, de las cuales ya hemos visto P1, a propósito del fr. 2 (punto III) y P3, al hablar del fr. 3 (punto V). Ahora, en base a B6,1 (VII), G-L formula P2: "si un objeto no existe, no puede ser pensado. Pero ¿qué quiere decir aquí "pensar" (*noein*)? Debe implicar un "tipo de captación intelectual infalible", como es en los casos de los verbos "conocer" y "saber", que admiten una construcción con un acusativo-objeto: "conocer algo", "pensar algo"; lo cual permite inferir que, si no hay algo conocido, uno no ha conocido nada, si no hay algo pensado uno no ha pensado nada. Pero el equívoco lingüístico que va en ello se pone de relieve cuando analizamos la estructura de "decir", un verbo que con frecuencia

11 Indudablemente, es esta última la versión que G-L propone, ya que es la que defiende en p. 159-160. Tal vez la otra sea el resultado de haberla pensado en inglés. En efecto, Cornford, *Plato and Parmenides* (Londres 1939), p. 46, traduce precisamente "of which it is not right to name one", y esto lo interpreta como "of which it is not right to name (so much as) one", lo cual tampoco en inglés es muy claro.

12 De este "principio de predicación exclusiva" dice G-L en p. 176 que "juega un importante —aunque tácito— rol en el pensamiento de Parménides"; pero este rol no queda claramente explicitado en lo que sigue, salvo en forma difusa detrás del punto XXVI.

Parménides asocia con "pensar", llegando a decir que "algo es pensable si y sólo si es decible". También "decir" es "decir algo", pero aquí es más fácil mostrar que "algo" no sustituye a un término que denote un objeto singular (p.e. "digo Troya"), sino que sustituye a una oración entera (p.e. "digo que Troya ha sido saqueada"). Por lo tanto, P2 es falsa, ya que se puede pensar algo de algo sin que este algo exista, p.e. "es posible pensar que la Atlántida era una isla circular sin que jamás haya existido". Por lo tanto, también P3 debe ser falsa (p. 224-229).

XXVIII - Pero además en B8 Parménides infiere "propiedades de un objeto a partir del hecho de que ese objeto existe". Tales propiedades son "descriptivas", porque nos dice: "cómo es el objeto" (p.e. homogéneo, inamovible, etc.), pero la existencia de ese objeto es una "propiedad no descriptiva": no nos dice "cómo es el objeto, sino únicamente que es". Pero no es lícito inferir propiedades descriptivas a partir de una propiedad no descriptiva, por razones similares a las que no es lícito el razonamiento inverso (inferencia de una propiedad no descriptiva, la existencia, a partir de propiedades descriptivas), que implica el argumento ontológico de San Anselmo (p. 232).

En la descripción precedente de las tesis de G-L respecto de Parménides hemos omitido, por cierto, numerosos detalles interpretativos, especialmente los que hacen a los fragmentos 9-19 y los referidos a distintas variantes del texto griego y a las diversas elecciones efectuadas en la traducción. A su vez, en los breves comentarios críticos que siguen nos referiremos sólo a algunos de los puntos que hemos descripto.

En lo que concierne al proemio, compartimos la adopción por G-L de la tesis de Burkert del viaje como *katábasis* (punto II), y tenemos no sólo por posible sino incluso por probable la lectura del texto griego que propone<sup>13</sup>, y que tal vez se torne canónica a partir de su inclusión por Schofield en la última edición de *The Presocratic Philosophers* de Kirk-Raven. No parece muy sólida, en cambio, la argumentación de G-L contra las interpretaciones "alegóricas" (punto I), no porque la posición "textual" que asume —que ha sido planteada abundantemente por Mansfeld— sea insostenible, sino porque elige como adversario a un interlocutor lejano y débil como Sexto Empírico, cuando es obvio que contra Fraenkel y Jaeger habría tenido que emplear mejores armas (y más aún contra Verdenius). Por lo demás, la propia interpretación de G-L no es tan pura-

13 Aunque personalmente me he resistido a adoptar tal lectura, me parece ahora la más coherente con mi adhesión a la tesis de la *katábasis* que hice recientemente ("La vivencia de lo eterno en Parménides", en *Studi di Filosofia Preplatonica*, a cura di M. Capasso, F. De Martino e P. Rosati, Napoli, Bibliopolis, 1985, p. 115-116).

mente "textual", desde que aventura que el viaje lleva hacia "el origen último del cosmos, a la fuente última de todo lo que hay" (p. 44)<sup>14</sup>. Y también en la comparación que efectúa entre las menciones míticas de *Moira*, *Dike*, etc. en el proemio y en el fr. 8 (cf. XVIII) queda sin explicar, a la luz del rechazo de las interpretaciones alegóricas, la correspondencia o no correspondencia entre los usos de esos nombres en uno y otro fragmento. Hemos visto, por lo demás, que G-L sugiere que el proemio es "un instrumento que se descarta una vez que ha cumplido su función"; pero sucede que esta función no es definida nunca, y que el comentario se cierra con la duda de si "estamos ante la expresión de una experiencia genuina o ante un mero recurso literario", dejando abierta la posibilidad, para el primer caso, de que se haya empleado un "lenguaje poético y simbólico" (p. 44).

Compartimos la construcción que adopta G-L en el fr. 3, aunque no las consideraciones gramaticales respectivas, que no parecen correctas.<sup>15</sup> Pensamos asimismo que la construcción de la primera mitad de B6,1 (VII) es aceptable la propuesta que hace en analogía con B3.<sup>16</sup> La dificultad aquí parece radicar en que el sujeto obtenido con la misma ("lo que es para decir y para pensar") pasa a operar como tal también en la segunda mitad ("pues es para ser", traduce G-L), con lo cual el *ésti eínai* queda interpretado de un modo que quiebra la similitud con el *ouk éste mē eínai* de B2,3 (y que G-L vierte "no es posible que no sea") y por lo tanto con 8,1-2 (cf. XII). En cuanto a lo que sigue del fr. 6, G-L se atiene al texto de Diels, sin plantear el problema de la contradicción que resulta de que en B6,2, tras enunciar lo que equivale al primer camino del fr. 2 (reforzando su verdad con un "a estas cosas te ordeno poner atención"), diga en el verso inmediatamente siguiente: "pues de esta primera vía de investigación te aparto". Como tampoco alude a la posibilidad de que —tal como se advierte en el contexto de Simplicio— el verso 4 no

14 También en este punto G-L parece seguir a Burkert ("Das Proömium des Parmenides", *Phronesis* 14, 1969, esp. p. 14-15). Empero, contra la explicación "textual" de Tarrán (quien —*Parmenides*, Princeton 1965, p. 30— señala, al igual que G-L en p. 42, que no se debe "dar al proemio un significado no expresado directamente por las palabras mismas"), Burkert advierte: "Sería ilusorio creer que pudiera resultar comprensión sólo a partir de lo que 'las palabras mismas expresan directamente'. Ya la comprensión de las palabras descansa en el conocimiento del lenguaje precedente; los nombres mencionados suponen tal conocimiento; también las formas narrativas y las estructuras significativas tienen sus 'modelos' (patterns) familiares y por eso obvios" (art. cit. p. 33).

15 En efecto, como me hace notar el prof. A. Vigo, no es extraño —contra lo que afirma G-L— que un infinitivo sujeto no lleve artículo (cf. Humbert p. 52 s. y p. 43 s.; Chantraine II p. 160 y Schwyzler II 368 ss.), ni tampoco que *autós*, cuando indica identidad, sea predicativo y lleve artículo (Schwyzler II 211). Cf. también la interpretación de B8,34 por el mismo G-L en p. 136.

16 Máxime que nuestra propia propuesta —en *Los fil. pres. I*— nos resulta menos satisfactoria.

siga inmediatamente al 3, su afirmación de que allí son tres los caminos postulados (y por ende dos los rechazados) queda para nosotros flotando en un mar de dudas; y se torna inexplicable la reaparición de sólo dos caminos en B8,16-18 (versos que G-L se ve obligado en p. 168 a calificar como "algo confuso") en prácticamente los mismos términos que en B2,3-5.<sup>17</sup>

El punto contiene una confusión que a nuestro juicio afecta a la interpretación global de G-L de B8: los sémata de 8,2 ss., en efecto, no son "signos" inferidos de la existencia de *tò ón*, sino "signos de que es" (incluso en la traducción de G-L leemos: "sólo un relato de una vía queda aún: que es. En ella hay muchísimos signos: que siendo ingénito es también imperecedero", etc.).

Por lo tanto los sémata son pruebas de que [*tò ón*] es<sup>18</sup>, no propiedades de *tò ón* deducidas del hecho de que *tò ón* existe, y por lo tanto resulta inapropiada la comparación con el argumento de San Anselmo<sup>19</sup>. Si los sémata (inengendrado, imperecedero, homogéneo, etc.) fueran inferidos a partir de la existencia de *tò ón*, ¿qué sentido tendría que Parménides dedicara tantos versos de su poema (desde B8,6 en adelante) a demostrarlos? El mismo G-L declara que en esos argumentos hay que suponer "premisas lógicamente independientes de la premisa oficial" y que por ende "hay varios argumentos" (p. 210, donde llama "premisas oficiales" a la frase de 8,2: "que es"), cuyos mecanismos analiza en el Apéndice 1.

Estas líneas interpretativas conducen a G-L a resultados que él mismo califica de "devastadores". Es poco o nada lo que queda en pie si se trata de aquilatar qué es lo que hay en ella [sc. en la filosofía de Parménides] de verdadero o falso" (p. 232-233). Ahora bien, dado que con todo esto no se le deja a Parménides siquiera los laureles de haber sido el primer pensador que empleó una estricta argumentación deductiva<sup>20</sup>, en este punto se me ocurre que G-L debe-

17 Por cierto que el problema de B6,1-4 es posiblemente el más difícil de resolver en el estado en que tenemos los textos de Parménides. Yo mismo he sostenido (*Philosophia* 27, 1963, Mendoza, p. 14 ss.) una tesis similar a la de G-L en ese punto, y, si bien actualmente estoy convencido de que los caminos son dos —como se dice en B2— y no tres, no he quedado nada conforme con mi intento de reconstruir el texto (*Los fil. pres.* I 441-444). Dada la importancia de este problema, empero, para la interpretación de Parménides —especialmente la de G-L—, uno echa de menos su tratamiento en un libro tan minucioso.

18 El origen de esta confusión —en que ya incurrió Riezler en 1934— se remonta a Simplicio, cosa que señalé en *Hermes* 88, 1960, p. 379.

19 Dejo de lado aquí el examen de si la caracterización de la existencia como una "propiedad" (bien que "no descriptiva") no cae precisamente bajo la crítica que Kant hace al argumento ontológico.

20 En p. 164 G-L se remite a Barnes como quien "ha mostrado" que eso no es así, y que "hubo intentos anteriores a Parménides". Como la referencia es a la edición de 1982 de *The Presocratic Philosophers* en un solo volumen, no me resulta fácil el cotejo; pero si corresponde a la p. 177 del vol. I de la edición de 1979, allí sólo leo que "no fue [Parménides] el

ría haberla revisado para buscar dónde podía radicar su propia falla, ya que de otro modo resultaría inexplicable cómo pudo Platón considerar a Parménides como su "padre" intelectual (Sof. 241d5) y cómo pudo también Aristóteles haberle prestado tanta atención.<sup>21</sup>

Revisémosla entonces nosotros en busca de esa falla. En III vimos que el sujeto provisto para *ésti* en B2,3 y 5 era "cualquier objeto de indagación" (p. 63), en lo cual seguía a Barnes. Pero al considerar la misma situación en B8,1-2 (XII) declara que el sujeto es "el mismo que hemos postulado para B2,3 y 5 basándonos en B2,2: 'el objeto de investigación' " (p. 117-118). Pero obviamente no es lo mismo "cualquier objeto" que "el objeto", especialmente cuando se concluye que éste es una "entidad única cuya existencia excluye la de cualquier otra. No sé si acaso G-L alegaría que "para todo  $x$ , si  $x$  es un objeto de investigación, entonces sólo se puede pensar que  $x$  es o que  $x$  no es" es el enunciado puramente formal del principio del tercero excluido, mientras que "existe una y sólo una entidad  $E$ " constituye una proposición existencial que deriva del examen de la alternativa planteada en la aplicación de ese principio a un caso determinado. Pero ¿cómo y cuándo se produjo tal derivación? Porque el paso que se da en B3, según G-L, es el de afirmar: "para todo  $x$ ,  $x$  puede ser pensado si y sólo si  $x$  puede existir", a lo cual en B6,1 se añadiría una instanciación: "un objeto posible de indagación  $O$  puede ser pensado si y sólo si  $O$  existe", de lo cual resulta que " $O$  existe". Claro que esto, agregamos nosotros, debería ser válido también para los demás  $x$ . "Lo que se intenta en B8", reza el paso siguiente, "es mostrar que si un sujeto —caracterizado al inicio vagamente como objeto de investigación o de pensamiento— existe, deberá poseer una serie de atributos que están ligados necesariamente con su existencia" (p. 118). Vimos ya (XV y XXII) que G-L considera que entre estos atributos no se halla el de la unicidad. ¿Cómo se llega entonces a C1 ("existe una y sólo una entidad  $E$ ") y a la paráfrasis de C3 ("el mundo, tal como lo conocemos..., carece de realidad"). Aparentemente sólo merced a la "impresión general con que nos deja el fragmento" a saber, "la de [que lo ente es] una

primer pensador que propuso argumentos deductivos", sin demostrar tal aserto, sino tal vez siguiendo la tesis de Cornford (*Plato and Parmenides* p. 29) de que seguramente Parménides tuvo como modelo las demostraciones matemáticas. Pero como he señalado varias veces (sobre todo en Las nociones... p. 122-129), no contamos con testimonio alguno —ni en el campo matemático ni en ningún otro— de pensamiento deductivo anterior a Parménides.

21 Es cierto que G-L cierra sus demoledoras conclusiones con la aclaración de que, a pesar de ellas, Parménides es "un pensador extraordinario que cortó con una tradición y abrió la senda de un nuevo filosofar", pero no especifica a qué se refiere con esto; de hecho, el único mérito que se le asigna en todo el libro es el de haber planteado por vez primera el principio del tercero excluido y el de razón suficiente.

entidad única". Pero como atenerse a la impresión general que deja un texto no debe ser metodológicamente lo más aconsejable, uno habría esperado más bien que el paso lógico que, respecto de los ya descritos, diera B8, fuera aproximadamente: "para todo  $x$ , si  $x$  existe,  $x$  debe tener las propiedades  $P$ ,  $Q$ ,  $R$ ,  $S$ , etc.". Las razones por las que G-L no da este último paso —a pesar de amagar con darlo— no son claras, ya que sólo ejemplifica su "impresión general" con la referencia al uso constante del singular, al hecho de que se contrasta a "lo ente", que "parecen ser metáforas para el carácter indiscernible de la totalidad de lo que es". Pero como *tò eón*, "lo ente", posee un valor générico (como es lo común en griego con participios sustantivos en neutro singular)<sup>22</sup>, el uso del singular no prueba nada acerca de su unicidad, ni tampoco el deslinde con lo que es y el contraste con lo que no es. La razón real debe consistir más bien en el peso de cierta tradición que se remonta a los comentaristas de Aristóteles y acaso a Aristóteles mismo (en *Met.* B4 y *Fís.* I 2-3), en el sentido de que Parménides, con su *tò eón*, niega la pluralidad o al menos la reduce a la unidad de *tò ón*. Si es así, empero, ¿por qué el empeño de G-L en generalizar el sujeto de B2,3 y 2,5 como "cualquier objeto" o "todo  $x$ "? El argumento —más explícito en Barnes—<sup>23</sup>, es el de que, si el objeto de "investigación" en B2,2 y el sujeto de "es" en 2,3 están implícitos, lo más simple es suponer que se refieren a lo mismo, y puesto que en el primer caso ("cualquier objeto dado", interpreta Barnes) queda indeterminado, en el segundo también. Naturalmente no es éste un argumento conclusivo, ya que tanto de B1,29 como de B8,51 resulta bien claro que el objeto de toda la indagación es la "Verdad", lo cual empero tampoco asegura en absoluto que ése sea el sujeto de B2,3, como ha propuesto Verdenius<sup>24</sup>, ya que la estructura proposicional de 2,2 es diversa de la de 2,3 y no es clara la conexión entre ambas<sup>25</sup>. En todo caso, la tesis de que la investigación cuyas dos vías enuncia la diosa se refiera a "cualquier objeto dado" se nos antoja peligrosamente anacrónica y carente de base en el texto<sup>26</sup>.

22 Al consultar este punto con los profesores L. Mascialino y V. Juliá, me advierten que en algunas circunstancias el participio, así usado, puede referirse a algo singular, como el aristotélico *tò prôton kinoûn* de *Met.* XII, pero que es el contexto el que nos da seguridad del significado, y que aquí no la da en ese sentido sino más bien en el genérico.

23 Barnes, *The Pres. Phil.* I p. 163.

24 En *Mnesmosyne* IV 5 (1962) p. 237. Verdenius funda su posición en B8,51 y no en una presunta explicitación del "objeto de investigación" en B2,2, por lo que no le alcanza la crítica que sigue.

25 En B2,2 el sujeto es "las únicas vías de investigación", que a la vez es objeto de "pensar", por lo cual, con el argumento de Barnes, más lógica sería la tesis de M. Untersteiner (*Parmenide*, Firenze 1958, p. LXXXI ss.) de que el sujeto tácito en 2,3 y 2,5 fuera "vías de investigación"; tesis que no ha encontrado adeptos.

26 G-L declara que el "ancestro remoto" de su interpretación es Owen; pero lo que és-

Nosotros creemos que en estas interpretaciones se pasa por alto el importante hecho de que el concepto de "ser" como "realidad" no existió desde siempre, y con ello se le escamotea a Parménides la paternidad de la ontología, que sin duda le pertenece. Como ya Reinhardt vio<sup>27</sup>, el horizonte especulativo de Parménides estaba demarcado por la preocupación de los milesios por explicar la generación y corrupción de todas las cosas; lo cual nos lleva a suponer que la problemática parmenídea era ante todo cosmológica<sup>28</sup>. Pero, a diferencia de los milesios, Parménides no centró su interés en el acontecer, en busca de una clave que lo justificara, sino que inquirió la verdad de las cosas<sup>29</sup>, más allá de los cambios que éstas parecen sufrir, y llegó a la convicción de que, por detrás de las traslaciones, generaciones y muertes que vemos, hay un "ser" (o una "vida", ya que *eínai* tiene con frecuencia en Homero el significado de "vivir") estable y permanente. En otras palabras, Parménides descubrió el carácter real de lo real, fue el primero que se ocupó de *tà ónta* en tanto *ónta* (para decirlo con las palabras de Aristóteles en Met. E1, 1025b3-4, las cuales, como se ve en b9-10, se equivalen con el singular "ón en tanto ón"). Y no hay que escandalizarse con este plural, porque Parménides mismo lo usa en B4,1, cuando enfatiza la permanente presencia de lo real para el pensamiento: "observa empero las cosas que, aunque ausentes, están firmemente presentes para la mente" (pasaje que, como vimos en VI, causa embarazo a G-L, quien opina que debe ser un lenguaje metafórico). En rigor, no hay en Parménides el menor indicio de que niegue la existencia de *tà ónta* en beneficio de una entidad única; lo único que niega explícitamente es la existencia de *mè ónta*, "cosas que no sean" (B7,1). Y lo más seguro es que sea en este sentido de B4,1 que Parménides afirme que lo que puede ser pensado "es", y no en el de que cualquier cosa en que uno se ponga a pensar —p.e. la Atlántida como isla circular— exista. Además, como vimos, el participio sustantivo *tò ón* tiene carácter genérico<sup>30</sup>, por lo cual no es lícito entenderlo como una entidad única, sino simplemente como "lo real", tal como en Fedón 78d4 Platón lo refiere a todas las Ideas en conjunto, llamándolo también *oustá* (una palabra que habría complacido a Parménides, de haberla conocido), o tal como Aristóteles lo piensa a

te sostiene es que el sujeto del *éstin* es "lo que puede ser dicho y pensado" (en base a B6,1), lo que no significa necesariamente lo mismo que "cualquier objeto decible y pensable".

27 *Parmenides*, Frankfurt, 2ª ed. Klosterman 1959, p. 50-51 y 253-255.

28 Recuérdese que el título que se le puso —tardíamente, es probable— al poema fue "De la naturaleza", y que habría sido muy extraño que tuviera en vista sólo la segunda parte del mismo.

29 O sea, quiso averiguar las cosas como son, tal como Príamo en *Iltada* XXIV 407.

30 Supra p. 10 y nota 22.

menudo en la *Metafísica*, (particularmente en Z1, donde en 1028b4 lo asimila, como Platón, a la *oustá*). La observación de G-L de que lo que es "uno" no implica la unicidad nos parece correcta, aunque él mismo no haya sacado partido de ella. Por lo demás, en B8 se dice varias veces que se trata de un "todo" (en 8,24 leemos que "todo está lleno de *eón*"): es el todo de lo real, el mundo, que le interesa en la medida que es precisamente real, y sólo secundariamente en su aspecto fenoménico (que aborda en la segunda parte del poema).<sup>31</sup>

Por cierto que esta interpretación que presentamos tan escuetamente ha de ser sin duda vulnerable en varios de sus flancos, pero tiene la ventaja de justificar mejor la importancia de Parménides en la historia de la filosofía. No obstante, toda esta crítica no debe quedar cerrada sin la aclaración de que somos plenamente conscientes de que es mucho más fácil objetar desde afuera que construir desde adentro, y que, por otra parte, si los alumnos nos consultan hoy en día sobre una traducción del poema de Parménides, es más fácil que les recomendemos la de Gómez-Lobo que la nuestra, no sólo porque tiene el texto griego, sino porque tiene menos errores, de los de imprenta y de los otros.

Universidad de Buenos Aires

#### ABSTRACT

This paper analyses and comments the main lines of A. Gómez-Lobo's interpretation on Parmenides (in a book containing a careful bilingual edition of the poem) and criticizes some of them, specially the thesis which poses "any object of inquiry" as subject of B2,3 and 2,5 but from this skips to "the object of inquiry" at B8, 1-2, and the view which takes *tò ón* as an individual entity, instead of Being of Reality

31 En cuanto al sujeto de B2 pensamos, como en lo que concierne al sujeto de B8,2-16, que se trata de proposiciones deliberadamente impersonales. La opción que muestran los textos de B2,3-5 y B8,16 es claramente "es o no es", "hay o no hay", y nuestras exigencias lógicas deben respetarla y no forzarla. Indudablemente, si hubiéramos encontrado "ser o no ser" nos habría resultado más familiar y no habríamos buscado un sujeto en acusativo para tales infinitivos.

## COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

MARSILO FICINO, *Ueber die Liebe oder Platons Gastmahl*. Uebersetzt von Karl P. Hasse. Hrsg. von Paul R. Blum. Hamburg: Meiner, 1984. XLV + 411 pp.

WILHELM VON OCKHAM, *Summe der Logik*. Aus Teil I, Ueber die Termini. Ausgewählt, übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen herausgegeben von Peter Kunze. Hamburg: Meiner, 1984. XXV + 166 pp.

RAIMUNDUS LULLUS, *Die neue Logik*. Textkritisch herausgegeben von Charles Lohr, übersetzt von Vittorio Hösle und Walburga Büchel. Hamburg: Meiner, 1985. XCIV + 317 pp.

Los tres volúmenes aquí reseñados son los últimos números de la colección bilingüe latino-alemana publicada por la editorial Meiner como parte relevante de su tradicional *Philosophische Bibliothek*. En su comentario me atenderé a los rasgos característicos de la iniciativa editorial que la publicación de estos textos de tan diferente índole y contenido deja entrever. Considero que la libertad de criterio y de presentación es su mérito primordial, en la medida en que permite recurrir en cada caso a especialistas de áreas distintas sin ceñirlos a un plan rígido. De tal política editorial resulta el exitoso cumplimiento del objetivo eminentemente pedagógico y de divulgación que guía a la editorial Meiner.

El texto de Ficino reproduce sin variantes tipográficas la traducción de Karl Hasse publicada en 1914 por Meiner. En la edición actual, se ha agregado el texto latino establecido por Raymond Marcel, a pesar de las críticas que recibiera.<sup>1</sup> Blum reconoce que debió haber optado por la versión italiana de Cosimo Bartoli en lugar de la latina, llena de imprecisiones y variaciones textuales de importancia. Sin embargo, y aunque sea algo sorprendente en este fin de siglo XX, ha elegido la lengua más accesible al lector alemán: el latín, no el italiano. Ello obliga a notas aclaratorias para salvar la distancia entre el texto latino y el texto italiano ausente, más fiel al pensamiento de Ficino. En general, se trata de aclaraciones lingüísticas o de expresión, no advirtiéndose mención alguna a los problemas filosóficos que el texto plantea. La Introducción de Blum confirma que el criterio del editor es el del filólogo y no el del filósofo: los problemas abordados por Ficino en el *de amore* sólo son enumerados mientras que el grueso de la Introducción estudia

<sup>1</sup> Marsile Ficin: *Commentaire sur le Banquet* de Platon, ed. Raymond Marcel, Paris 1956.

el género al que pertenece la obra y sus recursos expositivos. No carece de interés enterarse a través de las observaciones de Blum, cuál ha sido la actitud de Ficino ante la obra de Platón, actitud cambiante que va desde la simple y muy habitual cita textual hasta el *argumentum*, en el que Ficino presenta libremente un tema con aire platónico pero sin relación con lo escrito por Platón. El *de amore*, parodia (*Travestie*) del *Symposion* platónico pero desprovista del tempo dramático del original griego, debe encuadrarse en el segundo tipo mencionado, el *argumentum*. La parodia no es un mero instrumento literario en manos de Ficino. Con ella pretendía desenmascararse el verdadero pensamiento de Platón, oculto bajo el disfraz del diálogo, la *dissimulatio*, con el fin de defender las ideas de las impurezas de los sofistas. Ficino hace de este procedimiento literario un recurso hermenéutico original en la historia de la recepción del platonismo. La edición se completa con un índice de nombres y conceptos, una lista de las ediciones del *de amore* e indicaciones bibliográficas de la década 1974-1984.

La edición de los textos de Ockham se acerca más a lo que esperamos de una edición escolar de una obra filosófica. La traducción en sí misma es mérito suficiente: hasta entonces, sólo el breve Prólogo al comentario a la Física de Aristóteles y dos capítulos de la *summa logicae* habían sido vertidos al alemán. En esta oportunidad, el editor no propone ningún análisis de la constitución del texto latino original. Recurre al establecido por el St. Bonaventure Institute de Nueva York<sup>2</sup>. A diferencia de la edición de Ficino, advertimos aquí la mano del especialista en temas filosóficos, en especial en las notas y comentarios al texto. En la introducción, Kunze señala la actualidad de las tesis sustentadas por Ockham en la primera parte de su *summa logicae* acerca de la lógica del lenguaje. La elección de los capítulos 1-4 y 63-77 para esta edición se debe a que ellos están dedicados al análisis de los términos. La lectura de estos textos acompañada de las notas correspondientes provee un adecuado conocimiento del procedimiento analítico de Ockham y de su objetivo de aclarar el significado y uso de los términos. De peculiar interés son los capítulos 1-4 en la medida en que plantean la búsqueda de la entidad ideal a cuyo descubrimiento apunta el análisis, el "lenguaje mental", a través de las peculiaridades del lenguaje natural elegido, el latín. De este modo, Ockham continúa la tradición medieval de formalización de las reglas de la lengua latina aunque con una diferencia de importancia, la de renunciar a

<sup>2</sup> W. Ockham, *Summa Logicae*, ed. Ph. Boehner, G. Gál, St. F. Brown. In: Guillelmi de Ockham, *Opera Philosophica et Theologica*..., cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, I, New York, 1974.

la mezcla del análisis formal con consideraciones ontológicas en la explicación de la función de signo del concepto. Con claridad, Kunze presenta los textos claves para estudiar el proyecto de Ockham de elaboración de reglas para el uso general de los signos lingüísticos como representaciones del lenguaje ideal constituido por las *intentiones animae*. Los capítulos 63-77 ofrecen la teoría ockhamiana del significado encarnada en el estudio de las expresiones lingüísticas en las *suppositiones*. Ockham se opone aquí a la teoría contextual del significado. La edición incluye una bibliografía seleccionada en la que se extraña la referencia a las ediciones de la obra aquí editada. Las notas al texto se concentran en la posición que Ockham tomara en la disputa de los universales y a menciones a la tradición lógica medieval criticada vehementemente por Ockham.

Considero que la edición de la obra de Lull es la de mayor relevancia científica de las presentadas en esta colección bilingüe. Si bien está dedicada, como las anteriores, al uso escolar, la edición de *logica nova* aporta los resultados de la investigación original llevada a cabo por el Raimundus-Lullus-Institut de la Universidad de Friburgo, cuyo director, Charles Lohr, es ampliamente conocido como especialista en la transición de la Edad Media al Renacimiento. Se trata de la primera edición alemana de una obra de Lull, hecho sorprendente si tomamos en cuenta el peso de su nombre en la obra de Nicolás de Cusa, Leibniz y Hegel. A diferencia de las ediciones de Ficino y Ockham, el texto latino de *logica nova* fue establecido por los editores. El texto resulta de la comparación de las 29 copias existentes que datan de un período comprendido entre los siglos XIV y XVII, por un lado, y las tres ediciones impresas (1512, 1744 y 1971). Ninguna indicación de los editores sugiere el uso de los dos manuscritos en catalán de 1304. Como consecuencia de la investigación, dos manuscritos (Paris BN lat 6443 c, el más antiguo, y el Uppsala UB C. 51, el de mejor calidad) fueron elegidos para esta edición, en la que se ha corregido la puntuación de los originales y se han numerado los párrafos, lo que ayuda a aprovechar el índice de conceptos latinos que, junto al registro de autores y de textos de Lullio citados en la Introducción, completan la edición. Esta diversidad de índices pone una vez más en ventaja a la versión de Lull frente a las dos anteriores de Ficino y Ockham, pero se siente en este caso la ausencia de notas al texto, muchas veces imprescindibles debido a la prosa de Lull sometida a la escuetez del *ars lulliano*. En parte la Introducción de V. Hösle compensa la carencia. En ella se enumeran los pasos seguidos para el establecimiento del texto, en primer lugar. Luego Hösle aborda la "fortuna" del pensa-

miento de Lull, introducido en España a través de los círculos lullistas italianos liderados por Pico della Mirandola. Hösle apunta que Lull escribió originalmente en catalán debido a su magro caudal de latín. Sus seguidores se encargaron de las versiones latinas que conocemos. Con ello, Lull se vuelve el primer filósofo medieval que usara una lengua romance para la filosofía, y el catalán, la tercera lengua europea, después del griego y del latín, para escribir filosofía. La introducción señala algunos puntos de vista interesantes acerca del contenido conceptual de la obra. En realidad, Hösle sorprende un poco al afirmar que la *lógica nova*, debido al papel central que le asigna a la categoría de la relación, debe colocarse como la auténtica intermediación entre las *Categorías*, de Aristóteles, y la *Ciencia de la Lógica*, de Hegel. Admito que ciertas doctrinas de Lullio encierran más riquezas filosóficas que las tradicionalmente reducidas al aporte del *ars combinatoria* —vaya como ejemplo de ello la tripartición de la substancia en *substantiva*, *substantiabilis* y *substantiare*— pero creo que la obra de Lull deberá ser estudiada con mayor detalle antes de atribuirle sitio tan egregio como el asignado por Hösle.

En suma, si bien la edición de Lull me parece la más completa y rica para el lector de filosofía, considero que las tres ediciones, dentro de sus límites, cumplen con un objetivo de divulgación y pedagógico que hace más encomiable aún el esfuerzo de la editorial Meiner por rescatar estas obras del desconocimiento y del olvido. La colección bilingüe *latein-deutsch* de la editorial Meiner tiene así valiosas sugerencias para mejorar nuestras ediciones bilingües y escolares en español.

ALBERTO GUILLERMO RANEA

PIERRE-FRANÇOIS MOREAU, *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'Etat*, Paris, P.U.F. 1982.

El concepto de *utopía* es utilizado generalmente en la bibliografía filosófico-política con gran vaguedad. Común a las teorías más importantes acerca de la función y los límites del pensamiento utópico, así como a las historias de estas ficciones políticas es la falta de una definición precisa. La originalidad del libro de Moreau radica en que intenta definirla enfocándola no como producto de una eterna fantasía racional, sino como *género literario*.

El autor se propone establecer las "leyes del género" (p. 8), es decir, mostrar las características propias y su diferencia con la sátira, el viaje imaginario, el mito de la edad de oro, etc.

Me parece entender que el libro propone un doble criterio de demarcación. Desde el punto de vista *formal* (1) la utopía articula un triple discurso: a) "crítico" respecto a su propia época, b) "*descriptivo*" de la ciudad ideal y c) "*justificativo*" cuando nos ofrece la explicación de su funcionamiento (p. 11). Desde el punto de vista *material* (2) aparecen cuatro temas centrales (p. 98): a) la "*cerrazón*" (cap. III, p. 43 y sigs.) del Estado perfecto frente al resto de la civilización; b) la "diferencia" (cap. IV, p. 57 y sigs.) o inversión radical de sus principios y valores con respecto a la sociedad contemporánea; c) la "*gestión social*" (cap. V, p. 65 y sigs.), o sea el establecimiento de una sociedad igualitaria, cuyas bases son la propiedad común (p. 67 y sigs.), la defensa de la institución familiar (salvo algunas excepciones como por ejemplo la de Campanella) (p. 72 y sigs.), gobierno con función administrativa y una tecnocracia racional (p. 76 y sigs.), educación común (p. 81 y sigs.), revalorización del trabajo como fuente legítima y necesaria de la riqueza material e intelectual (p. 83 y sigs.) y por último; d) el "*ideal de la razón natural*" (cap. VI, p. 89 y sigs.) que debe regir la disposición urbana, el derecho y tanto la ciencia como la religión misma.

Especialmente bien lograda me parece la aclaración de la diferencia entre la utopía y la sátira: la última critica abusos propios de la naturaleza humana, la primera reduce el síntoma a la causa social (p. 15 y sig.) La exclusión de la República platónica del archipiélago utópico resulta convincente: se acepta (2) c) las utopías postulan un orden social que suprime la desigualdad entre los hombres, la ciudad-Estado platónica sólo busca la *armonía* de una sociedad dividida por la naturaleza en clases (p. 28).

La exposición es clara y el autor ilustra sus tesis analizando numerosos ejemplos. Algunas de las características expuestas como esenciales de la utopía ya habían sido señaladas por otros autores. Moreau logra organizarlas sistemáticamente, pero también es cierto que la discusión con la bibliografía es escasa. Al limitar, además, su trabajo a los siglos XVI-XVIII la utopía deja de ser un concepto genérico para convertirse —en virtud del criterio material de su definición— en la *descripción de un fenómeno histórico* particular. Pero, ¿qué sucede con las utopías posteriores? ¿Ellas dejan de ser "utopías"? En caso contrario, ¿debería hablarse de una evolución del género y por lo tanto de las reglas que lo rigen?

Más allá del problema de una delimitación de la utopía Moreau intenta también explicarla. El capítulo VIII (p. 131 y sigs.) nos pre-

senta la teoría sólo sugerida a lo largo del libro. La controversia desencadenada por el descubrimiento de América acerca de la condición de los indios y en consecuencia de la esencia humana en general y del individuo como "sujeto de derechos" en particular hace surgir una nueva "antropología jurídica" que constituiría la condición de posibilidad del pensamiento utópico (p. 132 y sigs.).

Las nociones de "naturaleza" y de "sujeto" humano (consideradas por Moreau con Althusser como ideológicas, cf. p. 134) que caracterizan el Derecho Natural moderno, oponen la "esencia" del hombre a su situación social fáctica considerada como algo secundario. La utopía consistiría en la descripción ficticia de una sociedad en la que lo inesencial quedaría eliminado mediante la aplicación de una tecnología administrativa por parte de un creciente aparato de Estado (p. 136 y sigs.).

Este esquema resulta algo simplista. Moreau muestra muy bien la base común a la utopía y al Derecho Natural: la construcción de la sociedad política a partir de la igualdad de la naturaleza humana (p. 132 y sigs.) pero deja de lado sus diferencias cruciales. ¿Cómo explicar que este supuesto común conduzca en un caso a un individualismo posesivo y en el otro a la abolición de la propiedad individual? Considerar a la Utopía de Moro, que servirá de modelo a los demás, sólo como el experimento mental de "hacer *abstracción* de la propiedad privada" (p. 142, cf. p. 98) me parece renunciar a tomarse en serio su tesis central: la propuesta de una apropiación colectiva y la crítica a la institución de la propiedad privada como fuente de los males sociales. Sin este tema central, del libro de Moro queda muy poco, quizás sólo una sátira ingeniosa. Que Moro mismo no haya creído realizable su Estado ideal no debe atribuirse a que no creyese en él sino a su característica visión de la inevitable tontería humana.

Moreau tiene razón al observar que el atomismo de la nueva antropología es la contrapartida teórica de la génesis histórica del cada vez más poderoso Estado moderno (p. 142), pero la utopía y el Derecho Natural obedecen a motivaciones contrarias. Es significativo que en el pensamiento de la Utopía la ficción de abolir la propiedad privada conduzca al Estado perfecto mientras que en las teorías jusnaturalistas al riesgoso estado de naturaleza. Tampoco es casual que los textos del Derecho Natural que han tenido repercusión histórica, donde aparece *explícita* la "antropología" del "sujeto de derechos", sean posteriores a Moro (aunque Moreau considere que hay antecedentes de ella en Ockham y Suárez, ver p. 132 y sigs.). La Utopía parece más bien surgir como *reacción* frente a los efectos devastadores de un capitalismo salvaje, cuya sanción ideológica to-

davía no había sido llevada a cabo.

Desde la imagen de una feliz ciudad utopiana cuyas casas no precisan cerradura, hasta la sutil reflexión de Hobbes acerca de la utilidad de las llaves, el pensamiento político ha evolucionado hacia una nueva dirección. Quizás ha sido el pensamiento utópico mismo el que *malgré lui*, ha contribuido a ello (como se ve muy bien en el mismo ejemplo de Puffendorf citado por Moreau en la p. 139). Si la "originalidad del Derecho Natural consiste precisamente en pensar la política bajo categorías del derecho privado" (p. 132 y sig.) la utopía y, en especial la de Moro por el contrario está diseñada todavía para subordinar el interés privado bajo el ideal cristiano de la comunidad.

La editorial Hachette acaba de publicar una versión castellana de este libro con el título *La Utopía. Derecho natural y novela del Estado* (Buenos Aires, 1986, 182 pp.).

DANIEL BRAUER

BARRY STROUD, *Hume*, México, UNAM, 1986, trad. Antonio Ziri-  
rion, 376 pp.

Esta es la primera obra de carácter comprehensivo sobre el pensamiento de Hume que se publica en nuestro idioma. Este es suficiente motivo para recibirla calurosamente, ya que, como es sabido, la bibliografía humeana en español es casi inexistente. Pero, además, la presente traducción nos acerca a uno de los más interesantes aportes al estudio de la filosofía de Hume de los últimos años.

El libro de Stroud es apto tanto para estudiantes como para especialistas. Los primeros se beneficiarán por la clara visión de conjunto que se les ofrece, a la que se le suma una profundidad en el enfoque de los temas inusual en las típicas presentaciones introductorias; en tanto que los especialistas obtendrán una aguda evaluación y puesta al día de los principales tópicos de la filosofía humeana. Por tratarse de una obra publicada hace ya diez años, sólo me referiré, en este lugar, a sus aspectos más generales.

La línea interpretativa a partir de la cual Stroud lee a Hume retoma la interpretación naturalista de Kemp Smith. En verdad, cada tema es abordado casi como un ejercicio de interpretación naturalista. En consecuencia, la empresa filosófica de Hume es entendida como un intento de explicación de nuestras creencias, sentimientos

y conductas, a partir de ciertas tendencias primitivas (o naturales) de los seres humanos, objetivo que se cumple mostrando cómo se originan ciertas ideas a partir de la concurrencia de ciertas circunstancias y los principios generales que gobiernan la mente humana.

Cabe señalar que, si bien ésta es sólo una de las líneas interpretativas corrientes y que, en los últimos años, han surgido una buena cantidad de aproximaciones a la obra de Hume que se alejan tanto de la interpretación positivista con la que polemiza Stroud, como de una interpretación naturalista del tipo de la de Kemp Smith, se trata de un abordaje fructífero que promete mantener su vigencia por mucho tiempo.

Los temas que se abordan son, sin duda, relevantes y buena parte del interés del libro reside en su hábil selección. Hume no es un argumentador "prolijo": suele enfocar un tema a partir de diversas líneas argumentativas de desigual relevancia. En este sentido, Stroud ha sabido apreciar los núcleos argumentativos claves, presentando siempre una atinada discusión.

En el capítulo I se analizan los caracteres básicos del proyecto filosófico humeano —no siempre bien apreciado— de la ciencia de la naturaleza humana; el capítulo II se concentra en dar cuenta de la teoría de las ideas; los capítulos III y IV nos ofrecen una actualizada discusión y una lectura alternativa de uno de los aspectos más célebres de la filosofía de Hume: su teoría de la inferencia causal; el capítulo V se refiere al análisis humeano de nuestra creencia en el mundo exterior; el capítulo VI trata el problema de la identidad personal; los capítulos VII, VIII y IX abordan diversos aspectos de la filosofía moral de Hume; el capítulo X, finalmente, trata algunas cuestiones relacionadas con la interpretación del sentido del proyecto filosófico humeano y su proyección en la filosofía contemporánea.

El presente volumen contiene, además, una actualizada bibliografía y un útil índice analítico. Se trata, afortunadamente, de una edición bien cuidada y de una correcta y fluida traducción; dos atractivos adicionales de suma importancia.

SAMUEL MONDER

RIU, FEDERICO; *Vida e historia en Ortega y Gasset*, Monte Avila Editores, Colección Pensamiento Filosófico dirigida por Alberto Rosales; Caracas, 1985, 199 págs.

Este texto nos es propuesto por el autor como una *monografía* sobre *vida e historia* en Ortega y Gasset. Desde el punto de vista de Riu la auténtica problemática orteguiana se vincula a su intención de instaurar la razón vital como un nuevo tipo de razón, tal como la desarrolla hasta 1928. A partir de esa fecha Ortega asimila el pensamiento de Heidegger en *Ser y Tiempo* —si bien no explícitamente— y desvirtúa su inspiración originaria.

La intención del autor es darle el "justo y tranquilo puesto que le corresponde en la historia de la filosofía". Con este fin emprende una crítica minuciosa de sus textos. Las tres primeras partes de la obra estudian respectivamente I: *El tema de nuestro tiempo*, II: *En torno a Galileo*, III: *Historia como sistema* y en cada uno de los casos toda la producción orteguiana vinculada a la temática considerada. Riu se abre paso por los textos munido de su intención de búsqueda de claridad y distinción, de teorías y sistema. Sin embargo a su paso encuentra labilidad epistemológica y sistemática expresada en "ausencia de definiciones" satisfactorias, manejo de "supuestos insuficientemente desarrollados", reemplazo de la búsqueda de fundamento por "retórica y vaguedad". La concepción de la vida por parte de Ortega resulta ser, en la óptica de Riu, más que un concepto biológico "un concepto ideológico", que se funda en la perspectiva del valor, por esta razón se investiga también la elucidación orteguiana de "los valores", que el autor califica como una "intrascendente axiología", y que "responde a un complejo de actitudes espirituales raccionarias no depuradas con las que Ortega enfrenta la mediocridad del mundo burgués". Tal ideología es causa de "miopía, de numerosos errores proféticos". Llegado el momento de examinar la "doctrina del punto de vista, el perspectivismo", Riu denuncia que los conceptos de verdad y de realidad no se definen y que de esta indefinición proceden "inevitables ambigüedades". Ante la alusión de Ortega a la "distinta atmósfera ontológica donde residen indiferentes las anacrónicas verdades" concluye el autor que "aquí lo único evidente es que este discurso de Ortega mistifica totalmente el problema teórico de la verdad y el problema de su historicidad". Por momentos Riu se atiene demasiado a la letra en su interpretación de los textos y en nuestra opinión saca conclusiones extremas. El examen avanza con la observación de que si la verdad es histórica, falta en el discurso de Ortega una verdadera teoría que dé cuenta de esa historicidad. En suma, en *El tema de nuestro tiempo* el filósofo asigna a la vida el papel de fundamento de la historia y de la cultura, pero la elucidación de ese fundamento resulta insuficiente. El mismo estilo crítico de Riu campea en la segunda parte, II: *En torno a Galileo*, donde, como

en *El tema de nuestro tiempo*, vuelve a presentarse la idea de la vida relacionada al problema de la posibilidad de una "historia verdaderamente científica". En este texto se exhibe la triple relación entre "crisis, posibilidad de conocimiento histórico y conocimiento de la vida humana" en una óptica diversa del texto considerado en primer lugar. Ortega ha dado el paso hacia una concepción heideggeriana: la "analítica de la realidad histórica" es una analítica de la vida humana, vale decir una "ontología de la vida humana". Llega ahora la ocasión de examinar nociones como "proyecto y circunstancia" (*Meditaciones del Quijote*). Riu reconoce algunos aciertos de Ortega.

El autor alcanza uno de los puntos claves de su investigación con su análisis del sentido orteguiano del concepto de "circunstancia" como "facticidad" y la imposibilidad de entenderlo sin más en el sentido heideggeriano. Se estudia entonces bajo nueva luz la relación entre "circunstancia-mundo" y "proyecto" y la "crisis" en relación con ellos, así como el tema de las "convicciones radicales" y vinculado a ellas el ser del hombre como "alteridad" o como "ensimismamiento". Teniendo en cuenta la doctrina de la razón vital estima el autor que la respuesta orteguiana coherente es la de que "la vida se organiza y unifica a partir del proyecto de ser...". La nueva concepción de la vida está erizada de dificultades que suscitan nuevas críticas, como la que concierne al concepto de "vocación", y por encima de todo la convicción de Riu de que "la idea de proyecto de ser es un postulado y como tal inverificable". En la tercera sección, III, *Historia como sistema*, aborda la cuestión de las creencias de cuyo origen vital no se alcanza una clara intelección. Ortega intenta una empresa irrealizable: partir de la concepción antropológica de *Ser y Tiempo* para llegar a una idea de la historia semejante a la *Filosofía de la Historia Universal*. El autor rechaza la hermenéutica de la razón vital y afirma que el problema que plantea su propuesta de la *Historia como sistema* surge de sus premisas, de la concepción de un sistema lineal tendido en el tiempo. Califica a Ortega como determinista en la medida en que descubre en la historia un curso causal, que no se aviene con las premisas ontológicas de su concepción de la vida, ni con la temporalidad propia del hombre, ni con la idea de progreso que formula en *Historia como sistema*. En fin, el filósofo no desarrolló sistemáticamente las premisas metodológicas y epistemológicas necesarias para configurar una verdadera teoría de la razón histórica. La cuarta y última parte, IV, *Cuestiones de hermenéutica*, exhibe una posición que no podemos evitar calificar como osada y original, en tanto Riu no comparte, "se permite" no compartir la interpretación que el

propio Ortega hace de su idea de la vida contenida en sus *Meditaciones del Quijote*, por cuanto destaca ideas y términos "sin reproducir el contexto en que se hallan, los reinterpreta desde la perspectiva de la vida que le ha abierto *Ser y Tiempo* y esto no representa su verdadero pensamiento de 1914. Se trata de una interpretación forzada destinada a probar que Ortega precedió en esta concepción a Heidegger. La exégesis del concepto de "circunstancia" hecha en capítulos anteriores lo autoriza a calificar como "equivocada" la hermenéutica en que incurre Marías, quien omite destacar las dos etapas de la filosofía de Ortega en las que plasma dos ideas del hombre y de la vida y poner de relieve las dificultades que trae aparejada tal omisión. La obra resulta así una sucesión de severas críticas, probablemente de diverso valor, pero indiscutiblemente emergentes en todos los casos de una reflexión seria. Tienen la palabra los discípulos y los estudiosos de Ortega. Nos hallamos ante un texto que no puede pasar por alto quien intente hacer una aproximación a su filosofía desde una perspectiva no escolar.

JULIA VALENTINA IRIBARNE

# MANUSCRITO

An international journal of Philosophy

Editors: Marcelo Dascal, Michel Ghins. Universidade Estadual de Campinas.

Volume VIII N.º 2 – October 1985

Special Issue: *Wittgenstein*

1) Arley R. Moreno – A propósito da noção de estética em Wittgenstein; 2) Mercy Helen and Morris Lazzerowitz – A New Consideration of the Positivist Criterion; 3) J.N. Kaufmann – Critique wittgensteinienne de la théorie de la mesure; 4) François Latraverse – Remarques sur Wittgenstein et la question de la convention; 5) Jean-Claude Dumoncel – Esquisse d'une théorie wittgensteinienne du dialogue et de la conversation; 6) Bernard Stevens – Wittgenstein dans l'économie de l'histoire de l'être; 7) Richard Vallée – Jeux de langage, signification non-littérale et théorie de la conversation; 8) Jean Laberge – L'idée de preuve chez Wittgenstein: Remarques sur son 'finitisme'; 9) Enrique Villanueva – Causalidad y datos sensibles en la filosofía de la percepción.

Volume IX N.º 1 – April 1986

1) George Englebrechtsen – Truth and Existence in Leibniz; 2) Michel Paty – Mach et Duhem; 3) Jorge J.E. Gracia – The Ontological Status of Individuality; 4) Alberto Cupani – A Hermenêutica ante o Positivismo; 5) Fernando Gil – La philosophie biologique de Geoffroy Saint-Hilaire: de l'organisation à l'auto-organisation; 6) Leon Koj – On the Foundations of Denoting; 7) Oswaldo Porchat Pereira – Saber comum e ceticismo.

Volume IX N.º 2 – October 1986

Special Issue: *Popper*

Contributions of Jézio Gutierre, Roberto Martins, Michel Ghins, Michael Krausz, Robert Nadeau, Istvan Feher, Donald Gillies.

Volume X N.º 1 – April 1987

Special Issue: *Granger*

Contributions of Jules Vuillemin, André Raggio, David Braybrooke, Joëlle Proust, Kuno Lorenz, Marcelo Dascal, Arley R. Moreno, Sergio Cremaschi, Francis Jacques, Elisabeth Schwartz, Ora Gruengard, Michel Debrun, José A. Giannotti.

MANUSCRITO is published twice yearly by the Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência. Universidade Estadual de Campinas. C.P. 6133. 13100 Campinas, SP, Brazil.

Annual subscription is US\$ 10.00 (US\$ 5.00 for Latin American Countries).

## A LOS COLABORADORES

Los símbolos lógicos que por razones de composición tipográfica utiliza la RLF son los siguientes:

|                            |                   |
|----------------------------|-------------------|
| disyunción                 | $\vee$            |
| conjunción                 | $\&$              |
| negación                   | $\sim$            |
| implicación                | $\rightarrow$     |
| biimplicación              | $\leftrightarrow$ |
| equivalencia               | $=$               |
| no equivalencia            | $\neq$            |
| pertenencia                | $\varepsilon$     |
| no pertenencia             | $\notin$          |
| cuantificación universal   | $\Lambda$         |
| cuantificación existencial | $\vee$            |
| unión                      | $\cup$            |
| intersección               | $\cap$            |
| inclusión                  | $\subset$         |
| operador de necesidad      | $\Delta$          |
| operador de posibilidad    | $\nabla$          |
| operador de abstracción    | $\lambda$         |

Se recomienda a nuestros colaboradores utilizar estos símbolos separados por paréntesis y corchetes. Ejemplos:

- $[(p \rightarrow q) \& (q \rightarrow r)] \rightarrow (p \rightarrow r)$
- $[(\Lambda x) (Bx \rightarrow Ax) \& (\Lambda x) (Cx \rightarrow Bx)] \rightarrow (\Lambda x) (Cx \rightarrow Ax).$
- $[(B \subset A) \& (C \subset B)] \rightarrow (C \subset A).$
- $[\Delta (\Lambda x) (Bx \rightarrow Ax)] \rightarrow [\sim \nabla (Vx) (Bx \& \sim (Ax)).]$

