

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - Vol. XIII N° 1

Ricardo J. Gómez: Resonancias kantianas en el pensamiento de Bohr

Miguel E. Orellana Benado: La teoría reprimida del inconciente

Graciela de Pierris: La necesidad como criterio de la aprioridad

Margarita M. Valdés: Respuesta a Rafael Braun

Dorothy Edgington: Un argumento de Orayen en favor del
condicional material

David Sobrevilla: La crítica orteguiana a *Ser y Tiempo* de Heidegger

Marcelo Mieri: Biología y taxonomía de las constituciones en la
política de Aristóteles

Samuel Monder: Reglas lingüísticas y regularidades empíricas en la
teoría humeana del mundo exterior

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - CRONICA

VOL. XIII, N° 1 - MARZO 1987

COMITE DE REDACCION

Rafael Braun Osvaldo N. Guariglia
Ezequiel de Olaso Mario A. Presas

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

Héctor N. Castañeda (EE.UU.)	Danilo Cruz Vélez (Colombia)
Marcelo Dascal (Brasil)	Alfonso Gómez-Lobo (Chile)
Jorge J. E. Gracia (EE.UU.)	Francisco Miró Quesada (Perú)
João Paulo Monteiro (Brasil)	C. Ulises Moulines (México)
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 25.-
Instituciones _____	A 50.-
Exterior:	
Individuos _____	US\$ 18.-
Instituciones _____	US\$ 26.-
Por vía aérea, recargo de _____	US\$ 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: Osvaldo Guariglia. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11723.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Marzo 1987

Volumen XIII

N°1

SUMARIO

ARTICULOS	Pág.
Ricardo J. Gómez: Resonancias kantianas en el pensamiento de Bohr	3
Miguel E. Orellana Benado: La teoría reprimida del inconciente	25
Graciela de Pierris: La necesidad como criterio de la aprioridad	33
DISCUSION	
Margarita M. Valdés: Respuesta a Rafael Braun	47
Dorothy Edgington: Un argumento de Orayen en favor del condicional material	54
NOTAS	
David Sobrevilla: La crítica orteguiana a <i>Ser y Tiempo</i> de Heidegger	59
Marcelo Mieri: Biología y taxonomía de las constituciones en la política de Aristóteles	73
Samuel Monder: Reglas lingüísticas y regularidades empíricas en la teoría humeana del mundo exterior	86
ESTUDIO CRITICO	
C.E. Feiling: "Pragmática" y filosofía en trabajos recientes de M. Dascal	97

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Jaime Nubiola: El compromiso esencialista de la lógica modal (Rodolfo Gaeta).Eduardo Forment Giralt: Fenomenología descriptiva del lenguaje (Roberto J. Walton). Jesús J. Nebreda: La fenomenología del lenguaje en Maurice Merleau-Ponty (Roberto J. Walton). R.E. Allen: Plato's Parmenides. Translation and Analysis (Graciela E. Marcos de Picotti). Niels Jorgen Green-Pedersen: The Tradition of the Topics in the Middle Ages (Mauricio Beuchot). G. W. Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe (Ezequiel de Olaso). Gerald E. Myeres: William James: His Life and Thought (Peter H. Hare). Jacobo Kogan: Filosofía de la Imagenación (Elena Oliveras). AZTLAN (Hugo Biagini). Karl Acham: Philosophie der Sozialwissenschaften (Estevão de Rezende Martins). Adolfo Sánchez Vázquez: Antología (Julio César Moran).

105

CRONICA

121

Distinción Bernardo A. Houssay

127

COLABORADORES

RICARDO J. GOMEZ. Nació en Buenos Aires (Argentina) donde se graduó en Matemáticas (1959) y Filosofía (1966). ha sido profesor titular de Filosofía de las Ciencias y Director del Instituto de Lógica y Filosofía de las Ciencias de la Universidad Nacional de La Plata (1970-76); enseñó en diversas universidades argentinas hasta 1976. Obtuvo su Master en Historia y Filosofía de las Ciencias (1978) y su Ph. D. en Filosofía (1982) en la Universidad de Indiana (USA) donde fue Visiting Lecturer (1980-82). Es actualmente Profesor Asociado en la Universidad del Estado de California (Los Angeles). Ha enseñado en diversos países latinoamericanos así como publicado trabajos en ellos y en revistas de Estados Unidos y Europa. Dirección: California State Univ.; 5151 State Univ. Drive, Los Angeles, CA 90032, U.S.A.

MIGUEL E. ORELLANA BENADO. Es Doctor en filosofía (Oxford, 1965) con la tesis *A Philosophy of Humour*, Bodleian Library: Oxford 1985. Actualmente el Dr. Orellana es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago de Chile. Dirección: Juana de Lestonac 0107 - 2A - Santiago 3 - Chile.

GRACIELA DE PIERRIS. Obtuvo su título de Profesora en Filosofía en 1970 en su país natal, Argentina, en la Universidad de La Plata. Después de ejercer la docencia e iniciar estudios de doctorado en este país, en 1976 se trasladó a los Estados Unidos. Allí obtuvo su M.A. (1978) y su Ph. D. (1983) en Filosofía en la University of California, Berkeley. Fue profesora visitante en los Departamentos de Filosofía de Purdue University (1982-83) y University of Illinois at Chicago (1986). Desde 1984 enseña regularmente en el Departamento de Filosofía de Indiana University, Bloomington. Su tesis doctoral es sobre el conocimiento a priori. Sus áreas de especialización son Epistemología, Kant, Historia de la Filosofía Moderna, Frege, y Filosofía del Lenguaje. Ha escrito artículos sobre estos tópicos, y presentado sus trabajos en instituciones académicas y congresos de los Estados Unidos, Argentina, Brasil, México. Dirección: Indiana University, Dept. of Philosophy, Bloomington, Ind. 47401, U.S.A.

MARGARITA M. VALDES. Ver RLF VI, 3 (noviembre 1980)

DOROTHY EDGINGTON. Es profesora de filosofía en el Birkbeck College de la Universidad de Londres. Enseñó en la Universidad de British Columbia, Canadá, y en la Universidad Nacional Autónoma de México. Publicó artículos sobre filosofía del lenguaje, lógica y metafísica en *Mind* y en los *Proceedings of the Aristotelian Society*. Escribe ahora un libro sobre condicionales. Dirección: Dep. of Philosophy, Birkbeck College, Univ. of London, Malet Street, London, WC1E 7HX

DAVID SOBREVILLA ALCAZAR. Estudios en las universidad Católica y la Nacional Mayor de San Marcos de Lima (Perú). Doctorado en la Universidad de Tübingen (1970). Es profesor principal de filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y entre sus libros figuran *Las ideas en el Perú contemporáneo* (1980), *Estética de la Antigüedad* (1981) y *Repensando la tradición occidental* (1986). Dirección: Conquistador 828, San Isidro, Lima, Perú.

MARCELO MIERI. (1958). Profesor de Filosofía (La Plata). Becario de Iniciación a la Investigación y Becario de Perfeccionamiento del CONICET. Dirección: CIF. Miñones 2073, 1428 Buenos Aires, Argentina.

SAMUEL MONDER. (1959). Profesor de filosofía (Universidad de Buenos Aires). Becario del CONICET. Docente auxiliar en la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Dirección: Instituto de Filosofía. 25 de Mayo 217. Capital Federal. Argentina.

CARLOS EDUARDO FEILING. (1961). Licenciado en Letras (Universidad Nacional de Buenos Aires). Becario del CONICET. Ayudante de Trabajos Prácticos en la cátedra de Lingüística General (Universidad Nacional de Buenos Aires). Dirección: Instituto de Lingüística (FFYL, UBA), 25 de mayo 217, piso 1º, Capital Federal, Argentina.

RESONANCIAS KANTIANAS EN EL PENSAMIENTO DE BOHR

Ricardo J. Gómez.

Hans Reichenbach ha afirmado que la filosofía de Kant "nada tiene que decir a quienes somos testigos de la física de Einstein y Bohr."¹

No estoy de acuerdo.

La vigencia de la filosofía de la física de Kant, tal como aparece en ciertos acápites de la *Crítica de la Razón Pura* y en la *Fundamentación Metafísica de la Ciencia Natural* de 1786, se pone de relieve a través de obvias e importantes analogías, tanto de enfoque como de propuestas metodológicas, estructurales y epistemológicas, con la concepción de la física de ilustres científicos y filósofos de la ciencia del siglo XX.

Ello es lo que trataré de mostrar para el caso de Bohr.

I

Permítaseme sintetizar sistemáticamente las principales características de la ciencia física, de acuerdo a la concepción kantiana de la misma.

(1) Estructuralmente

La física consta de una parte pura y una parte empírica.² La parte pura está compuesta por (a) el sistema de los principios trascendentes; tal sistema fue desarrollado en la *Analítica* de los Principios de la *Crítica de la Razón Pura*, (b) los principios metafísicos, elucidados por Kant en la *Fundamentación Metafísica de la Ciencia Natural*, y (c) por los principios matemáticos. Todos ellos son enunciados sintéticos a priori verdaderos. Es decir, ellos son universalmente verdaderos en todo mundo cognoscible por el hombre en tanto son constitutivos de tales mundos, son necesariamente aceptables por el científico

1. H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley - Los Angeles: University of California Press, 1956; p. 44

2. I. Kant, *Metaphysical Foundations of Natural Science*; Indianapolis: The Bobbs and Merrill Co., 1970; p. 6.

independientemente de todo testeo empírico, son incambiables y únicos.

Los principios trascendentales constituyen todo el mundo experiencialmente posible. Así, todo mundo experienciable por el hombre es espacialmente euclidiano y tridimensional; los hechos, en cada uno de tales mundos, están causalmente interconectados. Es decir: un mundo no euclidiano o donde se viole el principio de causalidad, si bien es lógicamente posible no es experiencialmente posible.³

Los principios metafísicos definen o constituyen todo mundo experienciable de objetos materiales cuya nota distintiva es el movimiento. A cada tipo de principio trascendental corresponde, por determinación de los mismos para la materia, un tipo de principios metafísicos. Por ejemplo, a las Analogías de la Experiencia les corresponde los principios metafísicos de la mecánica; dados los primeros, Kant prueba la necesidad de aceptar los segundos. Para el caso de la mecánica, tales principios pueden ser considerados como versiones de los tres principios de la mecánica de Newton.⁴ Así como el sistema de principios trascendentales desarrollados en la *Analítica de los Principios de la Crítica de la Razón Pura*, es único, incambiable y completo porque está organizado de acuerdo a todas las funciones judiciales posibles del sujeto del conocimiento, los principios metafísicos constituyen, en tanto determinación de los primeros para todo el mundo de objetos materiales, también un sistema único, incambiable, completo.

La física, de hecho, utiliza principios matemáticos. Ellos son también enunciados sintéticos a priori; así, la física de Newton supone la vigencia de la geometría euclidiana cuyos teoremas son utilizados en las derivaciones dentro del sistema físico propiamente dicho. Tal sistema de principios matemáticos no es completo porque las proposiciones matemáticas requieren, en el contexto de la filosofía kantiana, de

3. Kant nunca completó a su entera satisfacción la fundamentación de la física. Por un lado, se tienen los principios puros y por el otros principios y enunciados empíricos. Kant suponía que se requería de un eslabón más para conectarlos. El físico empírico opera con determinados movimientos de determinados objetos particulares. Kant infería de ello que era necesario un pre-ordenamiento y sistematización de las fuerzas posibles que se manifiestan en la naturaleza, de acuerdo a la tabla de las categorías, así como una clasificación de las propiedades de la materia de acuerdo al mismo criterio. Trabajó por años en el tal proyecto -que nunca completó- cuyo título era "transición de la Fundamentación de la Ciencia Natural de la Física," y forma parte del *Opus Posthumum*, en *Kants Gesammelte Schriften*, ed. por Preussische Akademie der Wissenschaft Berlin: 1902-, vols. XXI y XXII.

4. I. Kant: "La doctrina del método ha de presentar el modo de alcanzar perfección en el conocimiento. Una de las perfecciones lógicas más especiales del conocimiento consiste en ser distinto, completo y en su disposición sistemática en el todo de una ciencia." (*Logic*, Indianapolis: The Bobbs and Merrill Co., 1970; p. 40).

un número inagotable de intuiciones sin las cuales no serían construibles los conceptos matemáticos y éste es un requisito ineludible, en la concepción de Kant, para aceptarlos como tales.

La parte empírica está compuesta por enunciados sintéticos a posteriori y, por ende, contingentes. Entre ellos encontramos, por ejemplo, los hoy llamados enunciados de la base empírica y las generalizaciones empíricas. Este sistema es, por supuesto, incompleto e inagotable. Por lo tanto, hay lugar para una interminable investigación empírica a través de la cual se descubren nuevas propuestas acerca del mundo empírico y se ponen a prueba otras.

(2) Metodológicamente

La nota distintiva del conocimiento científico es su sistematicidad. Para lograrla, se requiere de métodos, los cuales se ocupan de aspectos pertenecientes tanto al llamado contexto de descubrimiento como al de justificación, aunque Kant no redujo la metodología de la ciencia a contexto específico alguno.

Kant distinguió entre una metodología general y metodologías locales.

La metodología general propone máximas generales a priori de la razón pues es la razón la facultad sistematizadora por excelencia. Tales máximas funcionan regulativamente, es decir, norman meramente cómo sistematizar el conocimiento ya obtenido, aunque no son parte del conjunto de principios constitutivos del mundo empírico.

Hay principios metodológicos mayores vigentes tanto para la parte pura como para la parte empírica. Estos principios son el de *homogeneidad* que prescribe subsumir hipótesis o leyes dadas en otras más abarcadoras, el de la *variedad* que invita a encontrar más y más casos e hipótesis menores subsumibles en hipótesis ya aceptadas, y el principio de afinidad que estatuye la búsqueda -a un mismo nivel- de items siempre más próximos a un item dado.⁵

Como es de suponer, hay principios vigentes sólo en la parte empírica. Creo encontrar entre ellos, al menos, a los siguientes: (i) admisibilidad categorial: toda hipótesis o entidad asumida hipotéticamente no debe ser inconsistente con los principios constitutivos de la parte pura, (ii) explicatividad: toda hipótesis ha de explicar satisfactoriamente aquello cuya investigación suscitó su propuesta, (iii) falsación: las hipótesis que se concluyan falsas mediante la utilización del *modus tollens* han de ser abandonadas, y (iv) no ad-hocidad: tales hipótesis falsadas no deben ser salvadas mediante recursos ad-hoc.

5. Véase, I. Kant, *Critique of Pure Reason*, traducida por N. Kemp-Smith, New York: St. Martin's Press, 1965; B670-696.

Cada ciencia particular ha de ser regida, además, por pautas específicas descubiertas a posteriori a través de la propia investigación.

Mientras los principios generales son y han de ser válidos para toda investigación futura, los principios metodológicos locales son alterables, en número y tipo, de acuerdo a la marcha contingente de la investigación.

(3) Epistemológicamente

La concepción kantiana del conocimiento físico del mundo fenoménico es un caso de realismo empírico.

Por una parte, la posición kantiana satisface las notas características de una posición realista respecto del status cognoscitivo de una teoría T: (i) los términos descriptivos de T pretenden referir, y típicamente refieren, ítems de un mundo determinado que constituye el objeto de investigación de T; (ii) las sentencias de T y, muy especialmente las leyes, son verdaderas -o falsas- acerca de tal mundo y, (iii) lo que hace a dichas sentencias verdaderas o falsas es algo externo a T y al sujeto que propone; es decir, T no es meramente un conjunto de datos sensibles o una mera investigación del sujeto.⁶

Por otra parte, es un realismo muy particular: es un realismo empírico en tanto el mundo referido, descripto, e intentado explicar, a través de la teoría científica, es el mundo empírico constituido por la actividad del sujeto.⁷ En el caso de la física, tal mundo es el mundo newtoniano de objetos materiales constituido de acuerdo a los principios de la parte pura, y no el mundo tal como es en sí independientemente de la actividad constitutiva del sujeto.⁸

Podemos pues concluir que, de acuerdo a Kant, se cumple para la ciencia física que:

- (a) ella es posible, pues su posibilidad se justifica exhibiendo cómo pueden sistematizarse los principios acerca del mundo empírico de acuerdo a principios a priori: mediante la distinción entre una

6. Estas notas definitorias de una postura realista son consistentes con las dadas por H. Putnam en *Mathematics, Matter and Method*, Cambridge University Press, 1975, vol. I, pp. 69 y siguientes. Sin embargo, el realismo al cual se refiere Putnam es el realismo científico que, a diferencia del realismo kantiano, supone que la ciencia permite conocer los objetos exteriores tal cual son; hecha esta consideración, las notas propuestas por Putnam son aplicables para caracterizar al realismo empírico a la Kant si se enfatiza que los objetos y hechos referidos son parte del mundo fenoménico.

7. Véase, por ejemplo, *Critique of Pure Reason*, op. cit., B 273.

8. Consistentemente, Kant trató de mostrar la realidad de las fuerzas. Esto parece ser fiel a lo que se cree fue la auténtica postura de Newton al respecto. Richard Westfall, por ejemplo, argumenta en favor de una interpretación realista del concepto newtoniano de fuerza (*Force in Newton's Physics*, New York: Elsevier, 1971; pp. 509-510).

parte pura constitutiva del mundo empírico a investigar, y una parte empírica constituida por enunciados a posteriori acerca de tal mundo así constituido.

- (b) si bien hay lugar para la investigación empírica a posteriori, ella se lleva a cabo dentro de un único e incambiable marco que garantiza la vigencia del carácter euclidiano, newtoniano y causal-determinista de tal mundo. Si se pretendiera investigar la estructura íntima de los componentes de la materia, tal investigación estaría regida por el mismo marco categorial, pues el sujeto de conocimiento está compelido a usarlo siempre cualquiera sea el objeto de su actividad cognoscitiva.
- (c) su fundamentación requiere de principios constitutivos a priori pero también de principios regulativos a priori que, en tanto máximas de la razón hacen posible la sistematicidad del conocimiento, es decir hacen posible su científicidad.
- (d) dispone de una metodología que no es reducible ni (i) a las propuestas de Newton, quien no tuvo en cuenta los distintos tipos de leyes operando en su sistema y supuso pautas que solo podrían tener sentido para la parte empírica, ni (ii) a las propuestas metodológicas contemporáneas. Por ejemplo, ni el positivismo ni el popperianismo aceptarían principios no testables en una teoría científica. Si bien la parte empírica, en la concepción kantiana, puede concebirse inicialmente como funcionando a través de conjeturas que son falsables por los hechos, no hay en Kant texto alguno que reduzca la investigación de tal parte, a un interjuego de proponer conjeturas e intentar refutarlas, muy especialmente esto último. Finalmente, la ciencia, en sentido propio, requiere según Kant, de una parte pura que, en cuanto a su contenido, no puede concebirse como un sistema deductivo de hipótesis, y que, no requiere de puesta a prueba alguna.

II

Algunos han enfatizado, aunque en demasía y sin discriminar adecuadamente entre analogías y oposiciones, la presencia de Kant en el pensamiento de Bohr. El más reciente es Edward MacKinnon en su libro *Scientific Explanation and Atomic Physics*.⁹ Sin embargo, en un

9. Han defendido la presencia de ideas y tesis kantianas en la obra de Bohr: C.A. Hooker, "The Nature of Quantum Mechanical Reality", en R. Colodny, ed., *Paradigms and Paradoxes*, Pittsburgh University of Pittsburgh Press, 1972, pp. 135-38, 156 y 158; C.F. Von Weizsacker, *The World View of Physics*, London: Routledge and Kegan Paul, 1952, pp. 12-124; Aage Petersen, *Quantum Physics and the Philosophical Tradition*, Cambridge, Massachusetts Mit Press, 1968, p. 142; P. K. Feyerabend, "On a Recent Critique of Complementarity, Part II, *Philosophy of Science*, 36 (1969) p. 82 ly pp. 92-93, y, en "Problems of Microphysics," en R. Colodny, ed., *Frontiers of Science and Philosophy*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1962, pp. 229-230 y, Edward MacKinnon, *Scientific Explanation and Atomic Physics*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982, pp. 370-376.

libro publicado aún más recientemente titulado *The Philosophy of Niels Bohr. The Framework of Complementarity*, Henry J. Folse ha dedicado una sección a negar tal influencia, incluso utilizando escuetas referencias explícitas que Bohr hace de la filosofía crítica en un par de sus escritos.¹⁰

No coincido con ninguna de ambas posiciones extremas. Por supuesto, sostengo que hay resonancias kantianas más que sugestivas en el pensamiento de Bohr, pero con connotaciones muy especiales que hacen que, aún en los enfoques y tesis que creo que ejemplifican tales resonancias, tengamos que aceptar diferencias realmente importantes. He de tratar de indicar en cada caso tanto unas como otras.

Bohr acepta un marco categorial privilegiado, tanto a nivel de conceptos como de leyes, el cual determina (a) los significados básicos ineludibles a asignar a los términos descriptivos y (b) los modos de representación fundamentales imposibles de evitar en todo intento de dotar de carácter representativo a todo esquema formal de una determinada teoría física.

Tal marco categorial es provisto básicamente por los conceptos y leyes de la física clásica. El lenguaje de la física clásica es el que utilizamos ineludiblemente en la descripción de los fenómenos y experimentos, así como en la enunciación de los resultados de los mismos. Tal lenguaje no puede ni debe ser reemplazado; los conceptos de la física clásica son el resultado de refinar los conceptos que utilizamos en la vida diaria para referirnos al mundo empírico y tales conceptos son el resultado de un complejo proceso de adaptación e interacción social que una vez cristalizado constituye nuestro esquema lingüístico conceptual-perceptual con el que abordamos el mundo. Es decir, no podemos escapar al uso de los conceptos clásicos, significativa y perceptualmente. De aquí se sigue que, por una parte, tales conceptos clásicos funcionan en cierto sentido, aprorísticamente: son constitutivos del mundo de los fenómenos objeto de nuestras representaciones perceptuales, son ineludibles y son independientes, en sentido fundacional, de la experiencia, en tanto tal experiencia es percibida de acuerdo a lo que ellos prescriben. Como consecuencia, no es lícito afirmar la cognoscibilidad de la naturaleza tal como es en sí pues todo proceso de conocimiento supone la intervención constitutiva del hombre acorde a tales conceptos y principios clásicos.

Pero, si es así, ¿cómo conciliar tal inevitabilidad -a nivel significativo y perceptual- de lenguaje de la física clásica con la vigencia -

10. H. J. Folse, *The Philosophy of Niels Bohr. The Framework of Complementarity*, Amsterdam, Oxford, New York, Tokio: North Holland Personal Library, 1985; pp. 217-221.

a nivel atómico y sub-atómico- de leyes profundamente no clásicas? Por ejemplo, en Bohr mismo, las leyes dando cuenta, en 1913, de la emisión de radiación por el átomo de hidrógeno en términos de cambios de órbitas permitidas del electrón, involucra el abandono de supuestos centrales de la teoría electromagnética de Maxwell y la introducción de la hipótesis cuántica de Planck.

La llamada interpretación ortodoxa de la mecánica cuántica (Copenhague-Como, alrededor de 1927) es el resultado de resolver coherentemente problemas conceptuales de diverso tipo vinculados por una parte a hechos sorprendentes -por ejemplo, el comportamiento corpuscular-ondulatorio de la luz e incluso de la materia- todos ellos requiriendo, para ser descriptos y explicados adecuadamente, de la adopción de la hipótesis cuántica, y, por otra parte, a la imposibilidad de evitar el uso del marco lingüístico de la física clásica en tales descripciones y explicaciones.

Dicha interpretación incluye, entre sus propuestas más sobresalientes, a (i) el principio de indeterminación (Heisenberg), (ii) la tesis afirmando que fotones, electrones y otras partículas, exhiben propiedades propias de ondas y partículas (iii) el carácter ineludiblemente estadístico de las leyes físicas a nivel cuantitativo, (iv) la vigencia de los principios de correspondencia (Bohr desde 1913) y de complementariedad (así explícitamente llamado por Bohr desde 1927), y (v) la defensa del carácter completo de la descripción de los fenómenos físicos provista por la física cuántica.

Es necesario que nos ocupemos, para responder a la pregunta arriba formulada y para establecer una comparación sistemática con la propuesta de Kant para la física, de (i), (ii), (iv), y (v).

El principio de indeterminación de Heisenberg ($\Delta q \cdot \Delta p \geq h/2\pi$; $\Delta E \cdot \Delta t \geq h/2\pi$) implica una limitación esencial en la precisión de nuestras mediciones: si se midiera con total precisión la posición de una partícula (q) en un instante determinado, no podría medirse con precisión, más allá de un cierto límite objetivo, el momento de dicha partícula ($p=mv$), en dicho instante; análogamente para nuestras mediciones de energía (E) y tiempo (t). Esta limitación esencial a la precisión de nuestro conocimiento es ineludible porque no hay observación sin sujeto observador y tal observación presupone la presencia de radiación haciendo posible la visualización del objeto, que altera al objeto observado de modo que siempre ha de ser imposible lograr que Δq y Δp se hagan simultáneamente nulas; ello es lo que expresan cuantitativamente las fórmulas de Heisenberg arriba citadas.¹¹ Por lo tan-

11. Esta es una brevísima síntesis de la interpretación ortodoxa (Heisenberg-Bohr) de tal principio; filósofos de la ciencia que rechazan tal interpretación conciben a tal prin-

to, el principio de indeterminación muestra los límites a tener en cuenta al usar conceptos clásicos, como posición y momento, en contextos donde la hipótesis cuántica es relevante.

Además, tal límite objetivo en la precisión de nuestras mediciones determina que toda ley operativa a nivel de fenómenos, cuya descripción y explicación requiera de la hipótesis cuántica, ha de ser necesariamente estadística; como consecuencia de ello no es posible, de acuerdo a Heisenberg y Bohr, seguir adscribiendo a un determinismo causalista. En efecto; tanto Heisenberg como Bohr consideran que el determinismo causalista asume la vigencia del principio: si el presente es conocido con precisión, es posible calcular con precisión el futuro. Ambos evalúan que el antecedente de tal condicional es falso, pues se sigue del principio de indeterminación que no puede establecerse con precisión el estado presente de sistema físico alguno. Consecuentemente, el principio de indeterminación invalida la posibilidad, en principio, de hacer precisas predicciones y retrodicciones, en oposición al determinismo clásico.¹²

Si el principio de indeterminación estatuye límites para la aplicabilidad de los conceptos clásicos en el contexto de los fenómenos atómicos y sub-atómicos, ¿cómo es posible que, usando tales conceptos, podamos describir de modo adecuado lo que acaece en tal dominio? La respuesta es una sola: por complementariedad -de imágenes, de descripciones, de fenómenos, etc.-. Bohr usó la expresión "complementarias" aplicándola tanto a descripciones, imágenes, informaciones, explicaciones, aspectos, fenómenos y conceptos.¹³ Además, la utilizó como concepto clave para tratar de derimir consistentemente la llamada dualidad onda-corpúsculo, las mediciones de posición y de momen-

cipio, cuya validez no discuten, de modo distinto. Así por ejemplo, K. Popper ha señalado que "las fórmulas de Heisenberg... pueden ser interpretadas más naturalmente como relaciones de dispersión estadística... Esto es, ellas nada dicen acerca de la posible precisión de las mediciones, ni acerca de los límites de nuestro conocimiento... No hay, por ende, razón alguna para aceptar las interpretaciones subjetivistas tanto de Heisenberg como de Bohr, de la mecánica cuántica. El rol jugado por el observador en la física moderna no difiere en modo alguno del rol por él jugado en la dinámica de Newton o en la teoría de Maxwell." ("A Realist View of Logic, Physics and History," en *Objective Knowledge*, Oxford At the Clarendon Press, 1972; pp. 303-4)

12. W. Heisenberg, "La teoría de los cuantos obliga a formular toda ley precisamente como una ley estadística y, por ende, abandona ya, en principio, al determinismo." (*La Imagen de la Naturaleza en la Física Actual*, Barcelona: Ariel, 1976; p. 32)

13. Así por ejemplo, Bohr habla de (i) complementariedad de descripciones en "Quantum Physics and Philosophy: Causality and Complementarity" en *Essays 1958-62 On Atomic Physics and Human Knowledge*, New York: Interscience Publ., 1963, p. 7; (ii) complementariedad de fenómenos en "The Unity of Human Knowledge" en *Ibid.*, p. 19; (iii) complementariedad de conceptos en "Solvay Meetings and Development of Quantum Physics," en *Atomic Physics and Human Knowledge*, New York: Wiley, 1958, p. 80; (iv) complementariedad de informaciones en "Natural Philosophy and Human Culture," en *Ibid.*, p. 26

to realizadas bajo distintas circunstancias experimentales, la descripción espacio-temporal, por una parte, y la descripción causal, por la otra, de, por ejemplo, la marcha de una partícula, las explicaciones en términos de causas y de fines, las actividades de contemplación y de volición, y las legalidades propias del dominio físico y del libre albedrío.¹⁴

Así como el principio de indeterminación es un principio válido de la teoría cuántica con las consecuencias antes citadas, la tesis de la necesidad de descripciones, imágenes, fenómenos, etc. complementarios es consecuencia ineludible de la relevancia del quantum de acción a nivel atómico y sub-atómico, lo cual genera una relevancia ineludible de la interacción entre todo el dispositivo de observación-medición y el objeto investigado:

"Mientras que dentro del alcance de la física clásica la interacción entre objeto y aparato puede ser dejada de lado o, si es necesario, compensada, en la física cuántica esta interacción forma una parte inseparable del fenómeno."¹⁵

En física clásica, todas las propiedades características de un objeto, por ejemplo posición y momento para el movimiento de una partícula, pueden, al menos en principio, ser dadas con precisión simultáneamente en una misma situación experimental. Si se lo necesita se pueden utilizar todas las situaciones experimentales que se crean convenientes; los datos que se obtienen en este último caso se suplementan aditivamente en una única descripción D del mismo objeto O bajo consideración. Pero, en el dominio atómico y sub-atómico, no podemos hablar ni de una descripción D ni de un objeto O cognoscible tal como es independientemente de nuestra actividad mensurante-cognoscitiva. Debemos, de acuerdo a Bohr, hablar de descripciones D_i (i: 1, 2, ..., n) complementarias de fenómenos. Más claramente: dada una situación experimental E₁ somos capaces de observar con precisión la posición del electrón (fenómeno F₁); pero necesitamos de otra situación experimental E₂ -por ejemplo utilizando luz de otra frecuencia para observar y medir con precisión el momento del electrón- (fenómeno E₂). Las descripciones D₁ y D₂ (de F₁ y F₂) que efectuemos son, ca-

14. En casi todos sus trabajos, Bohr considera como complementarias las descripciones en términos de posición y términos de posición y momento y, consistentemente las descripciones en términos espacio-temporales y causal, respectivamente. Las descripciones, en biología en términos causal-mecanicistas son afirmadas como complementarias en, por ejemplo "The Connection Between the Sciences," en *Essays*, 1958-62, op. cit., p. 23. Los conceptos de contemplación y volición son considerados como complementarios en *Ibid.*, p. 21. La relación de complementariedad es usada para dilucidar la dualidad onda-corpúsculo en "Light and Life Revisited," en *Atomic Physics and Human Knowledge*, op. cit., p. 25

15. N. Bohr, "Quantum Physics and Philosophy: Causality and Complementarity," op. cit., p. 4

da una de ellas, incompletas e incompletables. Pero ambas, D1 y D2, están en la relación de complementariedad y agotan, cuando así se las concibe, todo conocimiento expresable representativamente y sin ambigüedad, acerca de la posición y el momento de una partícula.

Es por ello que "la noción de complementariedad caracteriza simplemente las respuestas que podemos recibir al interrogar a la naturaleza toda vez que la interacción entre los instrumentos de medición y los objetos forman parte integral de los fenómenos."¹⁶

Esta integralidad (*wholeness*) es cabal: no es posible escindirla sin alterarla. No hay un fenómeno "interacción aparato-objeto" y un fenómeno "objeto" que puedan separarse; la interacción aparato-objeto es inescindible del fenómeno investigado. Justamente, la manifestación cuantitativa del carácter inescindible de tal interacción es, tal como Bohr reconoce, el principio de indeterminación de Heisenberg.¹⁷ Resumiendo, "La noción de complementariedad es requerida para proveer un marco lo suficientemente amplio para abarcar cómo dar cuenta de regularidades fundamentales de la naturaleza que no pueden ser abarcadas dentro de una descripción única."¹⁸

Las tesis de Bohr relativas a complementariedad no involucran ni un rechazo de la física clásica ni de las consecuencias epistemológicas de la misma. Por el contrario, la física clásica continúa siendo válida a nivel macroscópico y, epistemológicamente hablando, sus conceptos proveen el único marco posible a través del cual, nosotros, los seres humanos, nos representamos pictóricamente todo concepto o tesis, y por ende, nos comunicamos sin ambigüedad. Además, el princi-

16. Ibid., p. 3. No puede pues llamar la atención que Bohr considere que los fenómenos mismos son complementarios

17. Así, en la p. 5 (Ibid.) Bohr afirma: "Estas circunstancias que hacen [que necesitemos de descripciones complementarias respecto de posición y momento de una partícula atómica] encuentran expresión cuantitativa en las relaciones de indeterminación de Heisenberg..."

18. N. Bohr, "The Unity of Human Knowledge," op. cit., p. 12. Este carácter fundamental de la tesis de complementariedad como constituyendo el marco con el cual se abarcan los fenómenos atómicos y sub-atómicos es enfatizado por Bohr en "Light and Life," en *Atomic Physics and Human Knowledge*, op. cit. p. 7: "Así como el concepto general de relatividad expresa la dependencia esencial de cualquier fenómeno respecto del marco de referencia usado para su coordinación en espacio y tiempo, la noción de complementariedad sirve para simbolizar la limitación fundamental, con la que nos enfrentamos en física atómica, de la existencia objetiva de fenómenos independientemente de los medios de observación." Bohr, además, ha reiteradamente señalado que complementariedad y completitud, en relación a la representación pictórica no ambigua, son como dos caras de una misma moneda. Por ejemplo, en "Light and Life Revisited", op. cit., p. 25, Bohr afirma que "la imposibilidad de combinar fenómenos observados bajo distintos dispositivos experimentales en una única representación pictórica (picture) clásica implica que tales fenómenos aparentemente contradictorios deben ser considerados como complementarios en el sentido que tomados juntos, agotan todo conocimiento bien definido..."

pio de indeterminación y las propuestas de Bohr sobre complementariedad son el resultado de mostrar cómo eliminar las aparentes contradicciones que surgen de la ineludible extensión del uso de los conceptos clásicos al dominio de los fenómenos atómicos y sub-atómicos.

Es más. Hay una fuerte y sutil relación entre física clásica y teoría cuántica, tanto a nivel de conceptos como de leyes, ya visualizada por Bohr en 1913 aunque, en ese entonces, sólo para leyes. Tal relación aparece sistemáticamente en el así llamado por Bohr principio de correspondencia: el mismo establece fundamentalmente que la teoría cuántica ha de concebirse como una generalización racional de la teoría clásica. Por ejemplo; sabido es que para dos órbitas cercanas al núcleo en el átomo de hidrógeno los valores para la radiación emitida al pasar el electrón de una órbita a otra difieren relevantemente de los valores que se obtendrían aplicando la teoría clásica de radiación; por supuesto, no sólo los valores difieren sino también, y fundamentalmente, los principios explicativos de tal radiación. Pero, para órbitas suficientemente lejanas del núcleo, tales valores tienden, en el límite, a ser iguales a los valores que se obtienen si se utilizan las leyes clásicas de radiación. Hay aquí una correspondencia de leyes.¹⁹ Bohr tendió, después de 1913, a emplear heurísticamente tal noción de correspondencia a nuevos contextos. Así, el principio de correspondencia expresó la tendencia a utilizar los conceptos clásicos de mecánica y electromagnetismo en su máxima extensión.²⁰ A nivel epistemológico, tal correspondencia se manifiesta en la relación entre complementariedad y causalidad que hace de la primera una generalización de la segunda, o más precisamente, a esta última un caso límite de la primera: "El punto de vista de complementariedad constituye en verdad una generalización consistente del ideal de causalidad."²¹ Por supuesto, esto es así, al menos porque (i) la descripción causal es adecuada sólo para la conducta de objetos en tanto la descripción de esta conducta no involucra una integralidad inescindible de los fenómenos de observación-medición de dichos objetos, y (ii) tal descripción causal es consistente con la descripción por descripciones complementarias en el dominio cuántico.

Edward MacKinnon (*op. cit.*) ha caracterizado la posición episte-

19. Véase, por ejemplo, "The Quantum Postulate and the Development of Atomic Physics," *Atomic Theory and the Description of Nature*, New York: Macmillan Co., 1934, p. 69.

20. Véase, al respecto, "Light and Life," op. cit., p. 5.

21. N. Bohr, "Natural Philosophy and Human Cultures," en *Atomic Theory and Human Knowledge*, cit., p. 27

22. Véase, Edward MacKinnon, *Scientific Explanation and Atomic Physics*, op. cit., pp. 374-6

mológica de Bohr como un caso de *realismo empírico*.²² Coincido plenamente con el calificativo "empírico". En efecto: los términos científicos son concebidos por Bohr como refiriendo a lo sumo a objetos fenoménicos, a un dominio fenoménico de objetos y hechos percibidos de acuerdo a determinadas condiciones de observación y medición sin poder jamás garantizarse la descripción de objetos o hechos tal como son, independientemente de las condiciones de su observación-mediación. El dominio referencial de la física es pues de fenómenos; el mundo a investigar es el mundo empírico:

"Es en verdad más apropiado usar la palabra "fenómeno" para referirse solamente a observación obtenida bajo circunstancias cuya descripción incluye el dar cuenta de todo dispositivo experimental... El formalismo de la mecánica cuántica permite bien definidas aplicaciones solamente a tales fenómenos."²³

Pero tengo mis serias dudas acerca de la conveniencia del uso del rótulo "realismo". La posición de Bohr no satisface la caracterización de la posición realista utilizada en la sección I. Creo consistente con la posición de Bohr afirmar que los términos descriptivos de una teoría pretenden típicamente referir a objetos y/o propiedades fenoménicas. Mi problema es con el status epistemológico de las leyes. Es consecuencia del principio de indeterminación de Heisenberg no poder lograr una descripción del estado de una partícula para toda posición espacio-temporal; por ejemplo, no podemos saber cuál era el estado de un electrón disparado contra una pantalla a través de otra pantalla con una doble ranura para toda posición; por ejemplo, entre la pantalla con la doble ranura y la pantalla: es decir, no podemos reconstruir totalmente el camino seguido por el mismo aún conociendo su posición e instante de llegada. Luego, no ha de poder afirmarse valor veritativo a las leyes, porque ahora se ha diluido la supuesta regularidad objetiva usual referente de tales leyes. Sólo podemos adscribir a tales leyes un valor instrumental para predecir determinadas observaciones a partir de observaciones dadas. Esto es precisamente lo que Bohr propone al respecto: "El formalismo no permite representación pictórica, según el modo acostumbrado, sino que se propone establecer directamente relaciones entre observaciones obtenidas bajo condiciones bien definidas."²⁴ Las leyes carecen pues del valor representativo que toda posición realista usualmente les adscribe.

23. N. Bohr, "The Unity of Knowledge," en *Atomic Physics and Human Knowledge*, op. cit., p. 73

24. Ibid., p. 71

III

Ahora podemos retornar a Kant. Más precisamente, a las resonancias de su fundamentación de la física cuántica y de su relación con la física clásica.²⁵

Ambos coinciden en el punto de partida, en el dato básico acerca del cual filosofan, pues ambos, Kant y Bohr, dan por sentada la física de su época.

Ambos coinciden en la pregunta fundamental a formular: ¿cómo es posible tal conocimiento físico? Es decir, ambos coinciden en el objeto principal de la indagación epistemológica: establecer las condiciones que hacen posible tal conocimiento.

Y, ambos, consistentemente, emplean básicamente argumentos de corte trascendental que parten de lo dado e investigan las condiciones de su posibilidad.

Sin embargo, ya es imprescindible establecer aquí una diferencia inicial importante: para poder establecer tales condiciones de posibilidad, Kant cree necesario comenzar por (y centrarse en) la estructura cognoscitiva del sujeto mientras que Bohr comienza por el análisis de las condiciones que hacen posible la comunicación; de ahí que su tarea se centre en el análisis del lenguaje, más específicamente, en la investigación de cómo los conceptos adquieren determinados significados y cómo se puede extender el uso a otros dominios.

Hay una diferencia también respecto de los conceptos y principios del marco consuetudinario. En el caso de Bohr, ellos no son previos, como lo son los principios de la Analítica Trascendental, a los conceptos y principios de la física propiamente dicha. Ello implica que no haya en Bohr ninguna separación especial como en Kant, para cierto tipo de conceptos (como las categorías) ni para ciertos principios. En tal sentido, el estudio epistemológico del lenguaje cumple en Bohr, respecto de la física cuántica, la tarea de fundamentación semejante al que la Analítica Trascendental de la *Crítica de la Razón Pura* y la *Fundamentación Metafísica de la Ciencia Natural* cumplen respecto de la física newtoniana en la obra de Kant.²⁶ Como consecuencia tendremos, en vez de un sistema de categorías y principios trascendentales y metafísicos, ciertos conceptos de la física clásica y algunos prin-

25. Bohr, de acuerdo a la evidencia disponible, parece no haberse interesado por la filosofía, con la excepción de algunas lecturas ocasionales de Kierkegaard. Por ende, lo que propongo es una conjetura audaz en términos de las conexiones y diferencias que creo percibir entre las tesis de Kant y Bohr en sus escritos sobre la física.

26. Tal actitud de Bohr es consistente con el clima intelectual post-fregeano después de 1925: partir, en la discusión epistemológica y ontológica, del análisis del lenguaje. Ello, por supuesto, no torna el enfoque en no-kantiano, aunque sí marca una diferencia ob-

cipios como los de la física clásica, el principio de indeterminación y las tesis de complementariedad, cumpliendo también un rol constitutivo.²⁷

Todo esto parece remedar un kantianismo debilitado. Hay un marco categorial constitutivo que puede entenderse como a priori en sentido débil porque, si bien no es independiente de la experiencia de un sujeto determinado, es la estructura que el sujeto proyecta a los datos sensibles en todo acto de conocimiento.²⁸

Sin embargo, cabe preguntarse si lo afirmado no queda refutado por la defensa que Kant hace de la vigencia universal de un determinismo causalista a nivel de los fenómenos que la interpretación de Copenhague señaló que era imposible seguir manteniendo. El problema es más aparente que real. Por su parte, el causalismo determinista defendido por Kant opera básicamente a nivel macroscópico. Ni Bohr ni Heisenberg jamás rechazaron tipo alguno de causalismo determinista para tal nivel macroscópico; es decir, que para el nivel de fenómenos del cual Kant se ocupó no hay divergencias. Además, tal como señalamos, para Bohr mismo hay una consistencia intrínseca entre causalidad y complementariedad. No cabe duda que es irrevocable el abandono del ideal de un determinismo causalista como vigente universalmente; en tal sentido enfrentamos un nuevo aspecto del kantismo debilitado del que hablábamos. Tampoco cabe duda que Kant suponía que la física de los componentes de la materia habría de respetar sin excepciones los principios constitutivos y regulativos de la física de los fenómenos macroscópicos. Por supuesto, subyace a ello el contexto histórico: Kant suponía la vigencia de la física newtoniana a todo nivel. Este dato básico es el que ha quedado refutado por la historia misma de la física. Y de ello no podemos culpar a Kant, el conocimiento del mismo, de acuerdo a Bohr, requiere de representaciones complementarias; y recuérdese que en cada miembro de cada par de tales representaciones complementarias siguen teniendo vigencia principios constitutivos kantianos. Por ejemplo, en el caso de la descripción del movimiento de un electrón, podemos dar por una parte, una representación (R1) en el que la posición esté medida con precisión, es decir una descripción utilizando un marco espacio-temporal, renunciando a la misma precisión para el momento, por lo que se renuncia a una descripción donde siga vigente el principio de causalidad que requiere la

via con la postura kantiana original.

27. El punto de vista aquí defendido (concebir a la tesis de complementariedad como elemento del marco constitutivo) es también sostenida por H. J. Folse en *The Philosophy of Niels Bohr*, op. cit.

28. Este debilitamiento del a priori kantiano es también propuesto por H. Reichenbach en *The Theory of Relativity and A Priori Knowledge*, Berkeley and Los Angeles: The University of California Press, 1955. Reichenbach hace tal propuesta al elucidar

garantía de la vigencia rigurosa del principio de conservación del momento. Conversamente, podemos dar una descripción alternativa (R2) en donde el principio de causalidad tenga plena vigencia, lo que involucra la posibilidad de realizar mediciones precisas para el momento, pero donde, ineludiblemente, las mediciones de posición espacio-temporal no pueden ser precisas. R1 y R2 no pueden adicionarse para obtener una única representación espacio-temporal y causal-determinista; he aquí, repetimos, la diferencia crucial con las descripciones de la marcha de un objeto macroscópico. En este último caso, la interacción aparato-objeto no es parte integral del fenómeno; el principio de indeterminación se torna irrelevante y las distintas representaciones causales y espacio-temporales son aditivamente conciliables en una única representación espacio-temporal, causal-determinista en la que los principios constitutivos kantianos continúan operando sin excepción. Por ello, como ya señalamos, para Bohr no sólo la física cuántica es una generalización de la física clásica, sino también los principios interpretativos-constitutivos de la primera, como el de complementariedad, son una generalización racional de los principios constitutivos de la segunda.

Se hace necesario ahora exhibir el rol del principio de correspondencia de Bohr que es fundamental en la conciliación entre ambas físicas. Ello nos permitirá señalar otra analogía metodológica importante con la posición kantiana. En efecto, creo plausible proponer que el principio de correspondencia opera como un principio básicamente regulativo en la concepción de Bohr, en tanto norma heurísticamente cómo han de emplearse los conceptos y cómo ha de llevarse a cabo la investigación y formulación de leyes: ha de procederse de modo que la teoría cuántica resulte una generalización racional de la física clásica. Nótese la analogía entre esta propuesta heurística con la kantiana acerca de los principios regulativos para normar el empleo hipotético de la razón. Así, el principio de correspondencia juega un papel análogo al principio de homogeneidad kantiano invitando a la búsqueda de imbricar leyes en principios más generales y, por ende, más abarcadores.

Resta por considerar un último rasgo compartido por ambos enfoques metodológicos: la propuesta de una doble metodología para considerar, (a) el dominio físico y el dominio biológico, y (b) el dominio físico y el dominio de las decisiones libres del agente humano.

El marco categorial de los objetos empíricos es insuficiente y distinto de aquel operativo para referirnos al sujeto ético como agente de decisiones libres. Esto es válido tanto para Bohr como para Kant; el dominio de las decisiones libres es distinto y no reducible al de la causalidad operativa a nivel de los hechos empíricos. Así, Bohr ha de-

fendido una posición consistente con la de Kant respecto de la relación entre la legalidad del dominio de los hechos empíricos y la legalidad vigente en el dominio de las acciones humanas, como se pone en evidencia en su rotunda negación de la relevancia del indeterminismo de los hechos físicos para fundar la posibilidad de decisiones libres por el sujeto humano. Para Bohr, y creo que Kant no estaría descontento con ello, estaríamos en presencia de dos enfoques investigativos, y por ende, de dos modos descriptivos-explicativos distintos pero complementarios.²⁹

Algo análogo sucede con el enfoque y el tipo de explicaciones requeridas en biología; ambos, Kant y Bohr, sostienen la necesidad de un enfoque descriptivo y explicaciones de tipo causal propios del determinismo físico. Así, Kant visualiza a mecanicismo y teleología complementarias a nivel heurístico. Afirmar por una parte, que toda producción de objetos materiales sólo puede ser estimada posible de acuerdo a leyes mecánicas, no es contradictorio con aseverar, por otra parte, que algunos productos en la naturaleza no pueden ser explicados, en tanto a su posibilidad, mera y exclusivamente de acuerdo a leyes mecánicas; se requiere recurrir a explicaciones en términos de fines. Ambas proposiciones no son contradictorias porque funcionan regulativamente, como principios complementarios de investigación. De acuerdo a Kant, para los seres orgánicos es recomendable hacer uso de explicaciones teleológicas, como si tales seres orgánicos estuvieran diseñados de acuerdo a fines. Esta metodología doble en la que cada método no es exclusivo sino complementario del otro no presupone un doble orden metafísico pues las máximas metodológicas no son constitutivas sino meramente regulativas, no requiere una regulación coordinadora suprema (Dios), ni, por supuesto, cualidades ocultas.³⁰ Del mismo modo concibe Bohr la relación entre ciencia física y ciencia de la vida y/o sus metodologías respectivas. Nada más breve, claro y explícito al respecto que el siguiente texto de Bohr: "En tanto el término "vida" sea mantenido ya sea por razones prácticas o epistemológicas, el enfoque dual en biología seguramente persistirá."³¹

el rol constitutivo de ciertos principios en la teoría de la relatividad de Einstein.

29. Bohr ha expresado la irreducibilidad del dominio de las decisiones humanas al dominio de la causalidad física como sigue: "La libertad de la voluntad ha de ser considerada como un rasgo de la vida consciente, que corresponde a las funciones del organismo que, no sólo evaden una descripción mecánica-causal sino que incluso resisten un análisis físico de acuerdo a los requerimientos para aplicar sin ambigüedad las leyes estadísticas de la mecánica atómica". "Light and Life". op. cit., p. 11

30. De acuerdo a Kant, "nosotros no observamos los fines en la naturaleza como diseñados (inherentes a ella). Nosotros sólo leemos esta concepción en los hechos como una guía para el juicio en mi reflexión sobre los productos de la naturaleza." (*Critique of Judgment*, New York: Hafner Publ., 1968, p. 13)

31. N. Bohr, "The Connection Between the Sciences," op. cit., p. 23

Corresponde ahora indicar brevemente mi posición respecto de la caracterización general de ambas posiciones epistemológicas; ambas han sido calificadas como versiones del realismo empírico. Debo enfatizar, al respecto, un par de salvedades cruciales. Kant acepta un dominio de entes que son la causa, en última instancia, de que dispongamos de datos sensibles con los que el sujeto constituye el mundo fenoménico. En el caso de la interpretación de Copenhague no hay plena coincidencia al respecto. Heisenberg cree encontrar en la indivisibilidad del objeto respecto de la relación dispositivo de observación y medición-objeto una razón decisiva para no poder seguir hablando con sentido de objetos exteriores subsistiendo más allá de los fenómenos; hay, por supuesto, aquí presupuesta una muy discutible concepción operacionalista del significado de los términos físicos. Bohr nunca aceptó tal operacionalismo; los términos, en física, ya tienen un significado previo proveniente de su uso diario y/o de su uso en física clásica. Tales términos se refieren a objetos y propiedades fenoménicas. Bohr no niega que éstos son fenómenos resultantes de observar objetos exteriores bajo ciertas condiciones, aunque siempre negó la cognoscibilidad de tales objetos tal como son en sí. Esto es evidentemente consistente con una posición realista empírica. Pero, hay un elemento no realista y, por lo tanto, no kantiano en el supuesto realismo empírico defendido por Bohr: su actitud instrumentalista en relación al status cognoscitivo de las leyes científicas. Se ha perdido en la interpretación que Bohr hace de la física cuántica la continuidad de las descripciones, cosa que Kant jamás hubiera aceptado pues tal continuidad es nota saliente de la física cuya posibilidad Kant pretendió fundar. Tal discontinuidad, según Bohr, está basada en la integralidad del fenómeno interacción dispositivo experimental-objeto observado. Pero, donde la interacción dispositivo experimental-objeto es separable, como acaece bajo las condiciones de observación de objetos macroscópicos, no niega Bohr que se pueda, en principio, disponer las leyes que puedan rastrear todos los interferenómenos entre dos observaciones dadas. Nuevamente, a nivel de macro-objetos las posiciones de Kant y Bohr tenderían a converger.³²

No debe perderse de vista al respecto, la coincidencia fundamental entre ambos, Kant y Bohr: negar la posibilidad de conocer los objetos independientemente de las condiciones bajo las cuales los percibi-

32. Así, Bohr ha señalado en un mismo trabajo que: (i) "el cuanto universal de acción... impide la distinción entre observación de fenómenos y conducta independiente de los objetos." (*Physical Science and the Problem of Life*, en *Atomic Physics and Human Knowledge*, op. cit., p. 98) y (ii) "tales fenómenos exhaustivizan toda información expresable acerca de los objetos atómicos." (*Ibid.*, p. 99). Tiene pues sentido hablar acerca de objetos atómicos, pero no puede conocerse tal cual son independientemente de las condiciones de observación.

mos. En tal sentido, Bohr participa del giro copernicano impuesto por Kant a la epistemología: sin caer ni en el subjetivismo ni el idealismo, ambos mantienen que los objetos se nos presentan como se nos aparecen por la ineludible interacción sujeto-objeto, es decir, por el rol constitutivo del sujeto. Tal interacción está agudizada en el caso de Bohr, por el carácter totalizador de toda experiencia a nivel atómico y sub-atómico, aunque en este caso ni Bohr ni Heisenberg se preguntaron por la naturaleza y estructura operativa del sujeto. En tal sentido, Schrödinger está en lo cierto cuando afirma, a modo de crítica de este aspecto de la interpretación de Copenhague: la mente del sujeto que observa "no es un sistema físico y, por ende, no puede interactuar con sistema físico alguno."³³

Así como en Kant el punto de vista trascendental implicaba una nueva concepción del dominio de la física, haciendo del mundo de los fenómenos resultado de la actividad constitutiva del sujeto, en el caso de Bohr, él mismo señala que su tesis de complementariedad "significa una revisión radical de nuestra actitud respecto de la realidad física."³⁴ Este no es el mundo de los objetos tal como son independientemente de las condiciones de observación, en oposición, por ejemplo, a lo que Einstein seguía sosteniendo por entonces. Por el contrario, la realidad que el físico investiga es el dominio de los fenómenos en los que no es posible establecer una clara separación entre una conducta independiente de los objetos atómicos y su interacción con los instrumentos de medición. Conocer, es obtener todo lo que podemos representarnos pictóricamente de tal orbe fenoménico: descripciones y explicaciones complementarias.³⁵

IV

He señalado anteriormente que H.J. Folse niega rotundamente la influencia de Kant sobre Bohr. Debemos pues ocuparnos de las razones que Folse presenta para defender tal tesis que, de ser aceptada, entraría en obvia oposición con las propuestas por mis defendidas en este trabajo.

Folse (op. cit) ha señalado correctamente que: (a) no hay referencias explícitas a Kant en la obra publicada por Bohr, y (b) las pocas referencias explícitas son a "la filosofía crítica" y "todas ellas son ne-

33. Schrödinger, *Science and Humanism*, Cambridge: At the University Press, 1961, p. 29.

34. N. Bohr, "Can Quantum Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?" en *Physical Review*, vol. 4º, (Oct. 1935), pp. 696-702; p. 702.

35. Bohr ha sintetizado escuetamente lo aquí señalado al afirmar que "aún términos como 'ser' y 'conocer' pierden su significado no ambiguo." ("Introductory Survey," en *Atomic Theory and the Description of Nature*, op. cit., p. 19)

gativas, contrastando la posición Kantiana (al menos como Bohr la interpretó) y el nuevo punto de vista."³⁶

De ello, Folse infiere, erróneamente, que no hay tal presencia de antecedentes kantianos en la epistemología de Bohr. A modo de ejemplos, y de fundamento para su tesis negativa acerca de la relación Kant-Bohr, Folse cita dos párrafos tomados, el primero de una carta de Bohr a Pauli y, el segundo, del trabajo de Bohr "La Unidad del Conocimiento Humano - 1960."

(1)"... Yo puedo por un momento recordar los días de las así llamadas física "clásica" y filosofía "crítica", cuando en la descripción del curso de los eventos no se tenía en cuenta el rol de los instrumentos de observación, y la coordinación espacio-temporal y la causalidad eran consideradas categorías a priori."³⁷

Dejamos de lado la discusión de si lo afirmado es correcto respecto de la física clásica. Lo que importa es que no lo es en relación a la filosofía crítica. La cita exhibe, por una parte, el poco riguroso conocimiento que Bohr tenía de ella: la coordinación espacio-temporal no es una categoría kantiana sino una intuición a priori. Pero, por otra parte, la cita muestra cuán erróneamente Bohr había interpretado a Kant. En efecto: es falso afirmar que la filosofía crítica dejó de lado el rol de los instrumentos de observación. En la parte empírica de la física, por ejemplo, la observación y, por ende, los instrumentos de la misma, juegan un rol importante e insustituible; a través de ella se ponen a prueba enunciados de la parte empírica y se descubren nuevas verdaderas empíricas. Además, si por "a priori" entendemos básicamente "constitutivo", Bohr, tal como lo hemos mostrado, entendía a ambos, la coordinación espacio-temporal y la causalidad como los elementos fundamentales del marco que determina el modo de concebir, significativa y perceptualmente, todo fenómeno físico. Si se me objetara que tal a priori no es el a priori kantiano en tanto éste exigía independencia de la experiencia, unicidad e inmodificabilidad no presentes en el sentido débil aquí propuesto, cabría responder que toda defensa del apriori en términos estricta y originalmente kantianos ha quedado refutada por el desarrollo de la física misma y que es ya un lugar común no pretender negar la influencia de Kant por no respetarse su concepción del a priori exactamente tal como él lo concibió.

(2) "En verdad, desde nuestro punto de vista actual, la física ha de ser considerada no tanto como el estudio de algo dado a priori,

36. H. J. Folse, *The Philosophy of Niels Bohr. The Framework of Complementarity*, op. cit., p. 218.

37. N. Bohr. Carta a Wolfgang Pauli, 25 Mar. 1955.

sino más bien como el desarrollo de métodos para ordenar y dar cuenta de la experiencia humana."³⁸

¿A quién va dirigida esta admonición? No puede ser, como a primera vista parece serlo, a la filosofía crítica. Evidentemente, Bohr comete aquí un grueso error de interpretación. La física no era considerada por Kant como el estudio de algo dado a priori: estudiaba el mundo de los fenómenos. Su estudio requería asumir principios a priori, pero esto es muy distinto a hacer del dato estudiado por el físico un algo dado a priori. Es algo dado a posteriori y organizado a través de principios a priori. Es decir que la filosofía crítica ponía fuerte énfasis, contra lo que parece suponer Bohr, en el análisis de los factores ordenadores que hacen posible lo que Kant llamaba experiencia. Justamente, dar cuenta de ella es objetivo de la física; nuevamente, si bien en tal dar cuenta hay involucradas actividades constitutivas a priori, esto no implica hacer de tal experiencia un caso del a priori.

La tesis negativa de Folse es pues equivocada e inaceptable en tanto está basada en afirmaciones explícitas de Bohr acerca de la filosofía crítica que exhiben prístinamente cuán errónea era la interpretación que Bohr hacía de la posición kantiana. Es decir, todas las referencias de Bohr a la filosofía crítica son negativas, como dice Folse, porque Bohr interpretó a la misma equivocadamente. De ahí también que el contraste que Bohr propone no es tal porque sólo se sigue de su errónea interpretación de la filosofía crítica.

Una interpretación que creo más adecuada de la filosofía kantiana de la física me ha llevado a una postura distinta, que, supongo haber mostrado, se ajusta más al contenido de ambas epistemologías. Pero los textos citados por Folse nos reafirman en la cautela con que hemos titulado nuestro trabajo: no podemos afirmar una influencia positiva, explícitamente aceptada, de Kant en Bohr; sólo me he propuesto defender la plausibilidad de hipotetizar la presencia de resonancias kantianas en la obra de Bohr que éste fue incapaz de reconocer por su errónea interpretación de la filosofía crítica en general, y por su desconocimiento de la fundamentación kantiana de la física, en particular.

*California State University,
Los Angeles, U.S.A.*

38. N. Bohr, "The Unity of Human Knowledge," en *Essays 1958-62*, op. cit., pp. 9-10.

ABSTRACT

Contrary to some recent interpretations and even to Bohr's own evaluation of the critical philosophy, I attempt to show that there are important elements of Kant's approach to the foundations of physics in Bohr's epistemology. I claim, on the one hand that the concepts and some principles of classical physics as well as the principles of complementarity play, according to Bohr, a sort of a constitutive role with respect to quantum physics similar to the roles that categories, transcendental principles and the metaphysical principles of natural science play, according to Kant, with respect to Newtonian physics. On the other hand, Bohr's principle of correspondence works like an heuristic maxim in quantum physics, as Kant's regulative principles did for guiding research in his view of the physics of his time.

LA TEORIA REPRIMIDA DEL INCONCIENTE

Miguel E. Orellana Benado¹

En su reciente libro *The Thread of Life* Richard Wollheim presenta una concepción tripartita de la vida mental humana, que demuestra la influencia en su pensamiento de Freud y de investigaciones recientes en filosofía analítica de la mente.² En particular, Wollheim sostiene que una explicación teórica adecuada de lo mental debe rechazar la perspectiva conductista e incluir el concepto del inconciente. El examen de una dificultad específica que Wollheim discute en el contexto de su teoría sugiere una interpretación alternativa del concepto del inconciente, la cual promete eludir la principal paradoja que aflige a este concepto en la interpretación ortodoxa.

Según Wollheim, la vida mental incluye disposiciones a comportarse de cierta manera ("disposiciones" en el resto de este artículo), estados mentales y comportamientos. La inclusión de "estados mentales" en la batería conceptual con la que propone explicar la vida mental demuestra su rechazo al conductismo. Para el conductismo, una explicación adecuada de la vida mental sólo requiere invocar los conceptos de estímulo y de respuesta (comportamiento o conducta), dejando de lado los estados mentales.³

Para Wollheim los estados mentales poseen *intencionalidad y subjetividad*. La intencionalidad es el "contenido mental" (*thought-content*) del estado mental; a saber, lo que especifica la cláusula después del "que" en una frase que adjudica un estado mental a alguien. Por ejemplo, "Jeremy es un niño maravilloso" en la frase: Smith cree

1. Discutí provechosamente la idea central de este artículo, originalmente escrito en inglés, con Adrián Cussins, Michael Smith y Richard Wollheim a quienes estoy muy agradecido por sus comentarios. Agradezco asimismo a Marcelo Maturana su cooperación con la traducción al castellano.

2. Richard Wollheim, *The Thread of Life* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1984). Véase también del mismo autor, *Freud* (Glasgow, Fontana Modern Masters Series, Frank Kermode editor Collins, 1971) así como Richard Wollheim and James Hopkins (editors), *Philosophical Essays on Freud* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982).

3. Una discusión clásica del conductismo en psicología es: B.F. Skinner, *The Behaviour of Organisms* (New York, Appleton-Century-Crofts, 1938); su análogo en filosofía es Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (New York, Barnes and Noble, 1949). Traducción al español (Buenos Aires, Paidós, 1967)

crítica

Vol. XVIII / No. 53 / México, agosto 1986

SUMARIO

Artículos

ÁLVARO RODRÍGUEZ TIRADO, Seguir una regla: tres interpretaciones
MARCELO DASCAL, Una crítica reciente a la noción de significado literal

Discusiones

MAURICIO BEUCHOT, Acerca de la argumentación filosófico-metafísica

Notas bibliográficas

M. LAZEROWITZ Y A. AMBROSE, *Necessity and Language* [Alejandro Tomasini]
KAH KYUNG CHO (ed.), *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective* [Antonio Zirión]
JESUS MOSTERIN, *Historia de la filosofía*, v. 4 [Mauricio Beuchot]
SHMUEL NITZAN Y JACOB PAROUSH, *Collective Decision Making. An Economic Outlook* [Rodolfo de la Torre]

Libros recibidos

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

que Jeremy es un niño maravilloso.⁴ La subjetividad es el modo en que el estado mental se presenta al sujeto que lo experimenta. Por ejemplo, aquel aspecto de la experiencia visual que, usualmente, lleva a Smith al juicio "esto es rojo" cuando ve algo rojo.⁵ Wollheim define la fenomenología como la conjunción de la intencionalidad y la subjetividad; él mantiene además que la fenomenología es una propiedad que distingue a lo mental, su característica fundamental. (En este artículo la palabra "fenomenología" se utiliza sólo en este sentido).

Wollheim sostiene, siguiendo a Freud, que una explicación completa de la vida mental humana requiere el concepto del inconciente.⁶ Así, dado el supuesto antes mencionado acerca de la fenomenología, Wollheim tiene una motivación para argüir que los estados mentales inconcientes también poseen esta propiedad. Pero, ¿cómo podría un estado mental inconciente poseer fenomenología? En particular, ¿cómo podría algo inconciente presentarse al sujeto? Esta es la paradoja que aflige al concepto de inconciente en su interpretación ortodoxa y que Wollheim trata de solucionar, explicar cómo un estado mental inconciente puede tener, como lo requieren sus postulados, fenomenología.

En este artículo no discutiré la solución propuesta por Wollheim a esta paradoja; me interesa más demostrar que esta dificultad surge de la concepción ortodoxa del inconciente que él maneja. Hay, a lo menos, tres razones que recomiendan esta estrategia. Primera: porque revela que, a pesar de su popularidad, la concepción ortodoxa del inconciente es deficiente dado que no logra superar la paradoja antes mencionada; de hecho ella ni siquiera cuadra con la motivación teórica que Freud originalmente dió para introducir el concepto del inconciente.⁷ Segunda: porque permite introducir una concepción alternativa que sí responde a aquella motivación; una concepción en la cual, además, la fenomenología de los estados mentales inconcientes no resulta paradójica. Tercera: porque esta interpretación alternativa del concepto del inconciente sugiere una concepción global alternativa tanto de

4. Una concepción distinta de la intencionalidad es la de "dirección sobre un objeto" (*Gerichtetheit*) introducida por Brentano, véase: Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig 1874. Partes de la *Psychologie* pueden encontrarse en la traducción al inglés de R.M. Chisholm (editor), *Realism and the background of Phenomenology*, Illinois, Glencoe, 1960. También hay versión española parcial, *Psicología* (Madrid: Revista de Occidente, 1935).

5. Discusiones recientes y detalladas de estos asuntos en Christopher Peacocke, *Sense and Content* (Oxford, Oxford University Press, 1984) y Colin Mc. Ginn, *The Subjective View: Secondary Qualities and Indexical Thoughts* (Oxford, Clarendon Press, 1983).

6. Wollheim, *The Thread of Life*, Capítulo Primero.

7. Sigmund Freud, *Jokes and their relation to the unconscious* (translation James Strachey, Hammondsworth The Pelican Freud Library volume 6, penguin, 1976).

la vida mental humana como de su expresión en conducta o acción. Aunque sería interesante explorar esta concepción alternativa en general, este artículo sólo estudia su aplicación al caso específico de la rabia.

De acuerdo con la concepción ortodoxa del inconciente, que podemos llamar la concepción "espacial", éste constituye un reino distinto del conciente en el cual la vida mental humana ocurre -un reino del que, tomando la metáfora en serio, podría decirse que yace "más adentro" o "debajo" del reino de la vida mental conciente. Los estados mentales inconcientes deben su característica de tales a estar "enterrados" profundamente bajo la vida mental conciente. A menudo, Freud mismo escribe como si la concepción espacial del inconciente fuera la correcta. Sin embargo, de los tres fenómenos cuya explicación, de acuerdo con él, requiere introducir el concepto del inconciente, a lo más uno de ellos cuadra con la concepción espacial.

Según Freud la explicación unificada de los actos fallidos (entre los cuales se cuenta el llamado "Lapsus Freudiano"), de los sueños y del bromeo que permite el concepto del inconciente justifica su inclusión en la batería de conceptos con los que tenemos que entender nuestra vida mental. Veamos a continuación cómo los sueños parecen recomendar la adopción de la concepción espacial del inconciente.

Cuando soñamos, estando inconcientes en el sentido de estar dormidos, es tentador pensar que no estamos en el sitio físico en el cual se encuentran nuestros cuerpos, sino en algún otro lugar. El origen de tal tentación es obvio. La percepción sensorial no juega el mismo papel en la vida mental de una persona mientras sueña que mientras está despierta. Porque el medio ambiente no tiene el impacto que tendría en los estados mentales de estar la persona conciente, es tentador explicar esta diferencia hablando de un reino distinto en el que la persona se encuentra mientras duerme.

Así, los sueños se explicarían por analogía con los estados mentales o las experiencias concientes, diciendo que los sueños nos ponen en contacto con una realidad inconciente, con el reino del inconciente. Y, aparentemente, de esta manera justificaría la concepción espacial del inconciente. Sin embargo, como ya mencioné, la tentación debe ser resistida dado que la concepción del inconciente avalada por ella no cuadra ni con la explicación de los actos fallidos ni con la del bromeo.

En ambos casos resulta difícil motivar la idea de que, cuando cometen un acto fallido o cuando bromean, las personas se encuentran en un reino distinto del lugar en el cual están cuando no yerran o bromean. Hablar del inconciente como un reino "fallido" o "crónico" -como

deberíamos hacer para preservar la analogía con el caso de los sueños difícilmente resulta atractivo. Esto da lugar a la sospecha de que la concepción espacial del inconciente concede excesiva importancia a un rasgo de los sueños que, desde el punto de vista teórico, es irrelevante.

Y esta sospecha motiva la búsqueda de una concepción alternativa del inconciente, así como la idea de que una evaluación de la teoría psicoanalítica basada exclusivamente en el caso de los sueños oscurece el verdadero significado de ésta. A continuación bosquejaré primero la concepción alternativa o "reprimida" del inconciente con referencia al caso específico de las bromas; luego demostraré que en ella la fenomenología de los estados mentales inconcientes no crea las dificultades teóricas que preocupan a Wollheim.⁸

Según la concepción reprimida del inconciente este constituye un modo de la vida mental. La fenomenología de los estados mentales es, de acuerdo con la concepción reprimida, una función de dos variables: su clase y su modo. Aunque la represión no determina la clase de estados mentales que un sujeto experimenta (esto lo determina la explicación correcta de su conducta), sí determina el modo en el que estos se presentan al sujeto y, por lo tanto, la forma en la cual los estados mentales se expresan en su conducta. Básicamente, la represión determina que el estado mental se presente al sujeto que lo experimenta de manera que aquel resulte legítimo dadas ciertas restricciones sociales.⁹

Es aquí donde la teoría psicoanalítica de la vida mental rechaza el solipsismo cartesiano. Para Descartes, la vida mental del sujeto es algo que podría existir aún cuando sólo existiera uno de ellos;¹⁰ para Freud esto no es así. La explicación de la vida mental del sujeto requiere mencionar la sociedad en cuyo contexto ocurre. El concepto de re-

8. Para mayores detalles expositivos y críticos de la teoría freudiana del inconciente véase: M.E. Orellana Benado, *A Philosophy of Humour*, Oxford Bodleian Library: 1985 (D.Phil. thesis)

9. Freud, op. cit. Una discusión estructuralmente similar a la mía aunque de un problema bien distinto en Gottlob Frege, "On Sense and Reference" en P.T. Geach and M. Black (editores), *Philosophical Writings of Gottlob Frege* (Oxford, Blackwell, 1966). Frege sostiene que el referente (eg. Venus) de un término singular (eg. "El Lucero Vespertino") no determina todo el significado de éste. Además del referente hay que reconocer la existencia del sentido de un término singular, el cual es dado por el modo en que un término singular presenta al referente. Una discusión de la distinción fraseana entre Sentido (Sinn) y Referencia (Bedeutung) en el contexto de la Semántica de Davidson en la introducción editorial a: Gareth Evans and John Mc. Dowell (editores), *Truth and Meaning: Essays in Semantics* (Oxford, Clarendon Press, 1976)

10. Renes Descartes, *Meditations* en E.S. Haldane and G.R.T. Ross (editores), *The Philosophical Works of Descartes*, volume 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1967

presión representa parte del aporte que la sociedad hace a la constitución de la vida mental y su expresión en la acción.¹¹

Obsérvese que, al contrario de lo que ocurre en la concepción reprimida, en el análisis de Wollheim la fenomenología de un estado mental es solamente una función de la clase de estado mental en cuestión. Tanto para Wollheim como para la concepción reprimida, las clases en las que se dividen los estados mentales son aquellas reconocidas por la proto-teoría con la que ordinariamente explicamos la vida mental de las personas: creencia, deseo, rabia, ... La concepción reprimida, además, reconoce la existencia de dos modos en los que las distintas clases de estados mentales pueden darse: el modo conciente y el modo inconciente.

Nótese, asimismo, que no postulo la existencia de dos clases de vida mental: la vida mental es una, aunque los estados mentales que parcialmente la constituyen estén divididos en muchas clases, y sus modos (así como sus formas de expresión) en dos. Como en toda teoría psicológica no-cartesiana, la clase a la cual pertenece un estado mental dado es determinado por las vicisitudes resultantes de la explicación correcta del comportamiento humano. Veamos cómo funciona la concepción reprimida con respecto al caso particular de estados mentales de rabia (estados mentales de clase "rabia").

Si un estado mental de rabia es conciente, entonces se presenta al sujeto acompañado de la fenomenología usual -es decir, se presenta como rabia. Pero si la rabia es inconciente, puede presentarse como una experiencia cómica. Supongamos que cada vez que Smith se encuentra con Ralph, el primero experimenta un estado mental de comicidad, el tipo de fenomenología usualmente asociado con la percepción de un objeto cómico. Quizá el contenido-mental (la intencionalidad en el sentido de Wollheim) del estado mental en el que se encuentra Smith sea "Ralph es cómico". Y el estado mental de Smith se expresa mediante los chistes hostiles que este hace sobre Ralph. ¿Bastan estos elementos para concluir que el estado mental de Smith es de comicidad? No, no bastan.

Ocurre que Smith tiene buenas razones para ser hostil con Ralph. Ralph, en una ocasión, le hizo mucho daño a un amigo de Smith. Pero Ralph es también el jefe de Smith. De tal manera que experimentar su rabia con Ralph concientemente -para no hablar ya de expresarla

11. Mayores detalles en Orellana Benado, op. cit., Capítulo Quinto. Una crítica no-freudiana de la concepción cartesiana de la vida mental en: Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (translation G.E.M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1953; una buena introducción a sus argumentos en Anthony Kenny, *Wittgenstein* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973)

como usualmente se hace con la rabia- encierra grandes peligros para Smith. Sin embargo, en sus chistes hostiles sobre Ralph, la rabia de Smith encuentra su expresión. A menudo puede insinuarse mediante un chiste algo que no puede decirse. Una expresión reprimida de rabia (o, lo que es lo mismo, una manifestación de rabia reprimida) no es tan violenta como una en la cual la represión está ausente.

Desarrollando adecuadamente el ejemplo descrito arriba podríamos llegar a un caso en el que sea necesario explicar el comportamiento de Smith, sus constantes bromas hostiles sobre Ralph, invocando estados mentales de rabia inconciente; especialmente si Smith niega experimentar rabia cuando hace sus bromas a costa de Ralph. (Nótese que la rabia inconciente de Smith sería rabia, pertenecería a esa clase de estados mentales, aunque se presentara acompañada de la fenomenología usualmente asociada con la percepción de objetos cómicos). Esta idea es, desde luego, bastante corriente. Tomar el testimonio de un loco que afirma estar sano como una demostración concluyente de su cordura es poco tentador.

La concepción reprimida del inconciente asegura, como Wollheim deseaba, una fenomenología para sus estados mentales. Y el problema de cómo pueden éstos presentarse al sujeto (cómo pueden tener subjetividad y, por ende, fenomenología) desaparece. La rabia inconciente de Smith se le presenta a éste como una experiencia cómica. Y esta comicidad es algo que sí está al alcance de Smith, a pesar de constituir la subjetividad de un estado mental inconciente.

Es importante destacar que el argumento precedente no pretende haber establecido la necesidad teórica del inconciente. Si la explicación de la vida mental humana requiere o no este concepto es una pregunta que permanece abierta. Pero lo que la concepción reprimida sí establece es que no hay paradoja en la idea de que un estado mental conciente posea fenomenología, la propiedad que, como Wollheim correctamente sostiene, caracteriza a la vida mental en general.

Podría objetarse que la concepción reprimida del inconciente constituye una reducción conductista de éste.¹² De acuerdo con esta objeción, lo que he llamado la rabia inconciente de Smith no es más que algo que puede explicarse en términos de respuestas cómicas al estímulo de Ralph. Pero tal objeción no da en el blanco. En un caso como el de Smith, amén de las objeciones clásicas al conductismo, no basta con hablar solamente de comportamientos en respuesta a un estímulo; dadas circunstancias como las descritas anteriormente, es necesario hablar del estado mental de Smith. Sus bromas no podrían ser explica-

12. Esta fue la reacción de Wollheim a la concepción reprimida cuando el autor se la bosquejó durante una sesión de la Philosophical Society de Oxford en 1985

das simplemente como respuestas a un estímulo cómico. Y por eso, precisamente, surge la necesidad de hablar de su estado mental. Tal como Wollheim correctamente advirtió, el conductismo no basta para explicar nuestra vida mental: además de disposiciones y de acciones tenemos que hablar de estados mentales.

Una de las virtudes aparentes de la concepción espacial del inconciente rechazada anteriormente es explicar el sentido en el cual éste es de difícil acceso. De existir, como la concepción espacial postula, dos reinos de vida mental (el conciente y el inconciente) la dificultad de acceso al inconciente sería explicada por la "distancia" que habría entre ambos reinos. Pero la dificultad de esta tentadora explicación es obvia: sólo funciona si nos tomamos en serio la metáfora de los dos reinos en que se da la vida mental. Y eso sería como aceptar que la dificultad que existe en conocer a otra persona se explica porque "todo hombre es una isla".

Por su parte, la concepción reprimida nos ofrece una explicación no-metáforica de la dificultad de acceso a la vida inconciente. La dificultad no se explica en este caso como una falla cognitiva debida a la "distancia" a la que se encuentra el inconciente; de acuerdo con la concepción reprimida, la vida mental inconciente está a la misma distancia del sujeto que su vida mental conciente. Sin embargo, en el caso de esta última, su fenomenología no es una guía segura a la clase de estado mental que el sujeto experimenta. Porque, como hemos visto, algo que se presenta como comicidad puede ser un estado mental que pertenece a la clase rabia. Concluyo con dos operaciones periféricas.

Primera: irónicamente, la concepción espacial del inconciente que parece explicar la dificultad que Wollheim cree que existe en conceder una fenomenología a los estados mentales inconcientes es cartesiana. ¿Qué impide aceptar la concepción reprimida de la vida mental? La idea de que lo mental debe ser completamente accesible al sujeto de la experiencia, la idea que subyace a la concepción cartesiana del sujeto. (¿Cómo, nos preguntamos cuando estamos bajo su hechizo, podría algo que no se presenta al sujeto como rabia ser rabia?).

Sin embargo, tanto la teoría freudiana de lo mental, que Wollheim comparte, como el conductismo rechazan esa idea cartesiana. Para ambas perspectivas el papel fundamental que juega la hipótesis de la existencia de una vida mental es explicar la conducta humana. De manera que, curiosamente, lo que crea la dificultad sobre el inconciente que Wollheim discute es un resabio de la concepción cartesiana de lo mental que él cree haber superado.

Segunda: la concepción reprimida del inconciente no se pronuncia acerca del efecto que conocerla tendrá sobre la vida mental inconcien-

te de un sujeto. Un ítem de conocimiento teórico puede muy bien no afectar la fenomenología cotidiana de la experiencia, tanto conciente como inconciente. Saber que la luna no es más grande cuando recién sale que a la medianoche no basta para obliterar la diferencia que existe en nuestra experiencia visual de ella a esas dos horas (el ejemplo es de Kant). Igualmente, a un sujeto que conoce y acepta la teoría reprimida del inconciente su rabia puede seguir presentándosele como comicidad.

Universidad de Santiago de Chile

ABSTRACT

A well known objection against the existence of the unconscious argues that nothing could both be part of our mental life and, at the same time, not accessible to the subject. The article explores a way of liberating the concept of the unconscious from this objection by distinguishing between two ways in which mental states of given kinds can relate to their "phenomenology" (defined in a sense familiar from the writings of Thomas Nagel and, in particular, Richard Wollheim's recent book *The Thread of Life*.)

When a mental state of a given kind is conscious, then its phenomenology is the one ordinarily associated with that kind. But when that same kind of mental state is unconscious, then its phenomenology differs from the ordinary one. Conscious anger, for example, presents itself to the subject who experiences it as anger. But unconscious anger might present itself to the subject as comic amusement. Thus unconscious mental states are accessible in a straightforward sense as to the kind of mental state he is experiencing.

LA NECESIDAD COMO CRITERIO DE LA APRIORIDAD

Graciela De Pierri

Si se adopta cierta caracterización de la noción de conocimiento a priori, y se intenta determinar si alguien posee conocimiento a priori de una proposición, es necesario analizar la justificación completa que un sujeto posee para la proposición. La caracterización, básicamente kantiana, es la siguiente: un sujeto posee conocimiento a priori acerca de una proposición, si en la justificación completa de la proposición no se hace uso de la experiencia.¹ Más precisamente, y para los fines de la discusión, ofrecemos la siguiente caracterización: un sujeto posee conocimiento a priori acerca de una proposición, sólo si (a) la proposición es verdadera; (b) el sujeto posee la creencia en la proposición; (c) el sujeto posee justificación para esa creencia, es decir, posee un conjunto de creencias verdaderas y justificadas, y posee el conocimiento que ese conjunto implica, o, de alguna manera no deductiva, hace razonable la creencia o proporciona evidencia acerca de ella; (d) los miembros del conjunto de creencias que justifica la creencia en cuestión son las razones operativas que el sujeto posee para esa creencia, son las razones que el sujeto de hecho usa para justificar su creencia.

1. Esta concepción -que para determinar si alguien posee conocimiento a priori es necesario determinar si la justificación completa de su creencia está contaminada o no por la experiencia- aparece en Kant. En la *Crítica de la Razón Pura* B3, Kant dice: "entenderemos por conocimiento a priori, no el conocimiento independiente de esta o aquella experiencia, sino el conocimiento absolutamente independiente de toda experiencia". Inmediatamente antes de estas palabras, Kant usa el ejemplo de alguien que socava el cimiento de su casa. Con este ejemplo Kant ilustra la tesis de que "a priori" no significa "independiente de alguna experiencia". El hombre del ejemplo no necesitaba comprobar por medio de la experiencia que su casa se caería, dado que él podría haber deducido que se caería a partir de su creencia en el principio de que todos los cuerpos cuyo soporte se remueve caen. Sin embargo, si el hombre hubiese usado tal inferencia deductiva, no podría decirse que hubiera conocido a priori la conclusión, ya que la premisa de su inferencia es conocida por él en base a la experiencia. Esta noción de lo absolutamente a priori es la que usaremos en este artículo. Igualmente, existe en Kant la noción correlativa de lo absolutamente necesario (como opuesta a lo relativamente necesario y lo hipotéticamente necesario). En este artículo todas las referencias a la *Crítica de la Razón Pura* emplean la numeración usual de las ediciones A (primera) y B (segunda). Las traducciones son del autor a partir de la *Akademie Ausgabe*.

cia;² (e) ningún miembro del conjunto justificatorio o de cualquiera de los conjuntos de creencias que el sujeto usa para justificar su creencia en los miembros del conjunto justificatorio, describe una experiencia.

Esta caracterización asume acriticamente que una creencia constituye conocimiento si es una creencia justificada verdadera,³ y no incluye condiciones para la justificación de creencias que no están justificadas sobre la base de otras creencias. Es decir, la caracterización no incluye condiciones para la justificación a priori no inferencial. Ignoraremos también aquí las grandes dificultades asociadas con la noción misma de justificación.

Dadas las condiciones (d) y (e), nuestra caracterización de la aprioridad sugiere que la manera de determinar si alguien posee conocimiento a priori consiste en inspeccionar su justificación operativa: si se descubre que el sujeto apela a una experiencia, entonces él no posee conocimiento a priori de la creencia. Sin embargo, la reconstrucción de la justificación operativa completa que alguien posee para una creencia es extremadamente difícil. Ejemplos de las dificultades involucradas en tal reconstrucción son las tendencias frecuentes de los

2. Incluimos la condición (d) dado que es posible que una persona posea buenas razones o evidencia para su creencia en una proposición y, a pesar de ello, esas razones o evidencia no sean las razones en las cuales ella basa su creencia en la proposición. La existencia de tales casos requiere la distinción entre buenas razones o evidencia para creer algo, y razones o evidencia por las cuales uno cree o en base a las cuales uno de hecho *basa* su creencia. Estas últimas son las que aquí llamamos "razones operativas". Por ejemplo, al evaluar la creencia de Juan en un teorema, es posible considerar que él posee buenas razones para su creencia si posee la prueba del teorema, o tiene buena evidencia de que la prueba existe. Supongamos que Juan de hecho posee un repertorio justificatorio suficiente para probar el teorema o para seguir la prueba del mismo -Juan conoce suficientes axiomas, teoremas y reglas necesarios para la prueba. Más aún, él conoce quiénes son los miembros confiables de la comunidad matemática. Sin embargo, en el momento en que Juan lee una prueba impecable del teorema ofrecida por un matemático que Juan sabe que es una autoridad en el área, Juan no usa su conocimiento de los axiomas, teoremas, etc. involucrados, ni su conocimiento de que el matemático es confiable. Debido a que sufre una conmoción emocional, Juan no sigue ni entiende la prueba, y tampoco se basa en la autoridad. Juan no usa las buenas razones que posee en su repertorio justificatorio, sino que acepta la prueba pues tiene una fuerte compulsión que lo obliga a creer en cualquier proposición que se le presenta en ese momento. Así, a pesar de que está en posesión de razones justificatorias para creer el teorema, Juan no adquiere en esa ocasión conocimiento del teorema.

3. Asumir sin cualificaciones que es posible definir el conocimiento como creencia justificada verdadera, implica pasar por alto el hecho de que es posible que alguien tenga buenas razones o evidencia a partir de las cuales normalmente uno justifica la creencia en una proposición, que estas razones sean operativas en el momento en que el sujeto forma la creencia, pero que sin embargo, dadas ciertas circunstancias especiales, las razones justificatorias sean insuficientes para el conocimiento de la proposición. Tales casos son, por ejemplo, aquellos en que existen factores que el sujeto desconoce y que anulan el poder de la evidencia que él conoce. Estos factores modifican un caso que, bajo circunstancias normales, constituiría conocimiento. Otros casos en los que poseer una creencia justificada verdadera es insuficiente para la posesión de conocimiento son los así llamados "ejemplos de Gettier"

sujetos a racionalizar o a engañarse a sí mismos cuando intentan explicarse sus creencias. No analizaremos estas dificultades aquí.

En el pasado, la mayor parte de los filósofos no se ocuparon de analizar o resolver las dificultades de una investigación detallada de la justificación operativa completa. Las evitaron usando -implícita o explícitamente- principios que garantizan la existencia del conocimiento a priori. Estos son principios que, si son válidos, permiten inferir directamente a partir del tipo de proposición o verdad de que se trate, el modo (a priori o no) como una verdad es conocida. La suposición de que principios de esta clase son verdaderos generó entre varios filósofos la certeza de que el conocimiento a priori existe. Aunque Kant no necesita usar principios de este tipo para demostrar la existencia del conocimiento a priori, proporciona una formulación explícita de uno de ellos. En este artículo llamamos a tal principio "el criterio de Kant".

En el presente trabajo cuestionamos la verosimilitud del criterio de Kant cuando es usado para demostrar que el conocimiento a priori existe. Si los principios generales que supuestamente nos permiten evitar la inspección de las condiciones concretas bajo las cuales formamos nuestras creencias resultan dudosos, las opciones que se abren parecen ser las siguientes. O bien debemos adoptar un enfoque psicologista del conocimiento e inspeccionar la justificación operativa de las creencias, o bien debemos adoptar otro enfoque filosófico tal como el método trascendental kantiano. El objetivo de este artículo es proporcionar evidencia en favor de la tesis según la cual, dentro del contexto del pensamiento kantiano, el método trascendental y la doctrina asociada a este método -el idealismo trascendental- constituyen la única base sólida para demostrar la existencia del conocimiento a priori.

I

Kant distingue la noción de aprioridad de la noción de necesidad⁴

4. Kant no da una caracterización precisa de la noción de necesidad. Sólo sugiere que la negación de verdades necesarias es imposible y que también es imposible conocerlas por medio de la experiencia: "La experiencia nos enseña que algo es de cierta manera, pero no que no puede ser de otra" (*Crítica de la Razón Pura*, B3). Kant usa la noción de necesidad de varias maneras. Por ejemplo, la usa para calificar la aplicación de las categorías a la experiencia, para caracterizar la unidad de la apercepción trascendental, para especificar la función unificadora de los objetos en relación a las representaciones y, aún más importante, para distinguir las condiciones trascendentales de la posibilidad de la experiencia.

y considera que un factor determinante de la aprioridad de una verdad es la necesidad de tal verdad. En la *Crítica de la Razón Pura*, dice:

"lo que aquí se requiere es un criterio con el cual distinguir con certeza entre el conocimiento puro y el empírico. La experiencia nos en seña que algo es de cierta manera, pero no que no pueda ser de otra. Si encontramos pues, primeramente, una proposición cuyo pensamiento implica el carácter de *necesidad* de la misma, entonces tal proposición es un juicio *a priori*." (B3)

Este texto kantiano puede interpretarse de dos maneras. Kant dice aquí o bien que si una proposición es necesaria entonces es cognoscible *a priori* -es decir, que es *posible* que todas las verdades necesarias sean justificadas de la misma manera (*a priori*)- o bien que si una proposición es necesaria, cualquier sujeto que llega a conocerla *debe* justificar *a priori* su creencia. Es posible atribuirle a Kant ambas afirmaciones. La segunda, más fuerte, no implica que los pasos en la justificación que el sujeto posee para una proposición son o deben ser exactamente los mismos que los poseídos por otros sujetos o por el mismo sujeto en otra ocasión en que justifica la creencia. Es obviamente falso que las premisas y reglas o principios de inferencia usados para justificar una creencia en cierta ocasión son los mismos en otras ocasiones. De hecho, en diferentes ocasiones se pueden usar diferentes rutas para inferir, por ejemplo, una verdad matemática. La afirmación de Kant sería más bien que, a pesar de las diferencias entre procesos justificatorios, en ninguna parte de la justificación de una proposición necesaria se apela a la experiencia. Aún interpretándolo así, el criterio de Kant posee consecuencias muy restrictivas: de acuerdo con tal criterio, el único modo de justificar una creencia en una verdad necesaria es *a priori*. Obviamente, si se acepta este criterio y se desea determinar si alguien posee conocimiento *a priori*, es suficiente con establecer si el sujeto posee conocimiento de una verdad necesaria o no. Si el sujeto posee conocimiento de una verdad necesaria, entonces posee conocimiento *a priori*.

¿Qué significa exactamente el criterio de Kant? Siguiendo la caracterización de aprioridad presentada aquí, debe entenderse que el criterio dice que si alguien posee conocimiento de una proposición, y sabe que la proposición es necesariamente verdadera, entonces no ha apelado a la experiencia en la justificación completa de su creencia. Esto no quiere decir que si una proposición es necesaria y se sabe que es necesaria, entonces la proposición es conocida *a priori*. Este condicional es, de hecho, falso. Por ejemplo, no se sabe si la última conjetura de Fermat o su negación es verdadera. Por lo tanto no se sabe *a priori* de ninguna de las dos proposiciones si son verdaderas. Pero se sabe

que ambas son necesarias.⁵ Una es necesariamente verdadera y la otra es necesariamente falsa.

El criterio de Kant tampoco dice que si una proposición es necesaria y se sabe que es verdadera, entonces la proposición es conocida *a priori*. Una proposición que sabemos es verdadera puede ser necesaria sin que lo sepamos. Por ejemplo, los babilonios descubrieron el teorema de Pitágoras en forma empírica, y no hay indicios de que consideraran necesaria la correspondiente proposición (por lo menos en ninguno de los sentidos ahora familiares de proposición necesaria). De modo que es posible que sepamos que una proposición es verdadera sin saber que es necesaria. Sin embargo, podemos afirmar que Kant no aceptaría esta posibilidad. Kant piensa que la modalidad de una proposición es esencial a la proposición misma, en el sentido de que el contenido del pensamiento en una proposición necesaria incluye siempre la conciencia de que la proposición es necesaria. Desde este punto de vista, si no sabemos o no pensamos que la proposición es necesaria, entonces cuando concebimos la oración correspondiente a la proposición, simplemente no estamos pensando en la proposición: en este caso el contenido del pensamiento no es el que normalmente se asocia a cierto vestuario lingüístico. Así, lo que hoy se consideran dos contenidos de pensamiento diferentes -el contenido del pensamiento en la proposición y el contenido del pensamiento en la proposición como necesariamente verdadera- constituyen un único contenido de pensamiento para Kant. Pero, entonces, Kant debe proporcionar una explicación de la presunta diferencia entre la inferencia de una proposición a partir de la suposición de que la proposición es necesariamente verdadera y la inferencia de que la proposición es necesariamente verdadera a partir de la misma suposición.

Dada su teoría de las modalidades, Kant no necesita especificar que para poder inferir que la proposición es conocida *a priori*, se deben conocer ambas premisas -que la proposición es verdadera y que es necesaria. Sin embargo, tal especificación es recomendable ya que el aspecto señalado de la teoría kantiana de las modalidades es debatible.

¿Es el criterio de Kant verdadero cuando lo interpretamos de la manera propuesta?. Así entendido, el criterio posee contraejemplos. Existen casos en que justificamos la creencia en una verdad matemática o lógica a partir del hecho de que una computadora indica que tal verdad es un teorema.⁶

5. Usamos aquí "necesario" como Carnap usa "L-determinado". Véase Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity* (Chicago, 1956)

6. Este ejemplo fue difundido por Saul Kripke en *Naming and Necessity* (Cambridge, Mass., 1980), p. 35

Si creemos que el teorema es necesariamente verdadero, entonces nuestra creencia justificada de que la computadora es confiable forma parte de la justificación de la creencia en que una proposición es necesariamente verdadera. Esta creencia está en parte justificada a partir de creencias en la física, en la confiabilidad de la construcción de la computadora, del diseño de programas, o de lo que ciertas autoridades nos dicen acerca de las computadoras. Todas estas creencias son tales que se hace uso de la experiencia en su justificación. En particular, el apoyarse en el testimonio de autoridades es otro importante contraejemplo al criterio de Kant.

La mayoría de nuestras creencias en verdades matemáticas o lógicas se forma después de leer sus pruebas o de ver a otras personas probarlas. Aún los matemáticos mismos no prueban todas las proposiciones matemáticas en las que creen y apoyan sus pruebas. De hecho existe la necesidad de una división del trabajo en la comunidad de especialistas, división que tiene lugar en cierto período o puede extenderse al pasado. Por ejemplo, existe cierto trabajo reciente en Teoría de Grupos sobre la clasificación de grupos simples finitos que abarca miles de páginas, y que probablemente ningún individuo maneja en su totalidad. Evidencia de que ningún individuo aislado maneja todo este trabajo es el hecho de que se siguen descubriendo errores en uno de los artículos centrales del trabajo, aún varios años después de su publicación. Las pruebas son tan complicadas que los errores se han encontrado a través de una tarea minuciosa llevada a cabo por diferentes matemáticos.⁷

Un defensor del criterio de Kant consideraría que los elementos experienciales involucrados en ver o escuchar a otra persona probando una proposición constituyen solamente la ocasión o circunstancia que conduce a la formación de la creencia. Desde este punto de vista, si un sujeto adquiere realmente la aptitud de probar una proposición después de ver o escuchar a otra persona probarla, no necesita apoyarse en esos u otros elementos experienciales, en particular en la memoria, cuando ejercita su aptitud. Así, si uno es capaz de producir la prueba, y no solamente de reproducirla, la justificación poseída es a priori. Pero si uno es capaz sólo de reproducirla, la justificación no es a priori (es a posteriori),⁸ dado que la justificación basada en la memoria es experiencial.

7. Este ejemplo fue sugerido al autor de este artículo por el Prof. Jack Silver (Department of Mathematics, University of California, Berkeley)

8. Una distinción más precisa que la distinción entre ser capaz de producir una prueba y ser capaz de reproducirla es la siguiente. Supongamos que Rosa se ha estado preguntando si el Cálculo de Predicados es completo, y cierto día ve la prueba de

¿En qué consiste tal aptitud de producir una prueba que lo convierte al sujeto en alguien que potencialmente puede probar una proposición aun cuando él no recuerda la prueba propia o ajena? Supuestamente esta aptitud consiste en la capacidad de "ver" (no en el sentido literal), de captar, entender, o aprehender cada elemento usado en la prueba, y "ver" que las premisas tiene tales y cuales consecuencias, cuando este tipo de "visión" incluye la mayoría o una buena porción de las consecuencias de las premisas. Así, desde un punto de vista consistente con el criterio de Kant, los aspectos de la aptitud que entran en la justificación no tienen nada que ver con el modo como la aptitud fue adquirida. Parece ser, entonces, que si uno posee esa aptitud, uno es capaz de ofrecer la prueba sin la ayuda de pruebas ajenas. Desafortunadamente, muy pocas personas son capaces de producir originalmente pruebas muy complicadas. Es probable que en algunos casos sólo una persona, dada la combinación única de ideas, entrenamiento y dotes naturales que posee, sea capaz de producir ciertas pruebas. Si la aptitud de producir pruebas incluye en la mayoría de los casos recordar la prueba ofrecida por otros o por uno mismo, entonces el ejercicio de la aptitud no constituye un proceso a priori de justificación, y si muy pocas personas poseen la aptitud de producir pruebas en forma completamente independiente, entonces muy pocas personas poseen conocimiento a priori.

Otra dificultad la constituye el hecho de que uno puede ser capaz de producir una prueba y luego perder tal aptitud, pero de todos modos retener la creencia en la proposición. Este sería un caso en el cual uno pierde la justificación a priori pero retiene una justificación a posteriori que consiste en recordar alguna prueba u otra de la proposición.

El defensor del criterio de Kant está obligado a considerar todos los casos mencionados en los que la supuesta justificación de verdades necesarias no es a priori como casos en los cuales no estamos justificados en absoluto. De esta manera, si para justificar una verdad necesaria hay que depender de la memoria u otras experiencias, o si se ha perdido la aptitud de producir pruebas independientemente de la experiencia, entonces no se posee en absoluto conocimiento de la proposición.

Henkin. Antes de ver la prueba, Rosa no era capaz de ofrecer la prueba, pero ahora lo es. Es posible distinguir tres maneras de explicar cómo Rosa ahora ofrece la prueba: (1) Rosa puede ofrecer la prueba porque "ve" o entiende la prueba, pero la prueba que Rosa proporciona es algo diferente de la de Henkin; (2) Rosa puede proporcionar la prueba porque "ve" o entiende la prueba y la prueba que ofrece es exactamente la misma que la de Henkin; (3) Rosa puede proporcionar la prueba pero ella lo hace de memoria, es decir, basada en lo que recuerda que Henkin presentó. En los primeros dos casos Rosa "construye" o "produce" la prueba -a diferencia de meramente reproducirla. Pero en el primer caso, la libertad que Rosa despliega indica que ella ha realmente adquirido la aptitud que podría permitirle producir la prueba independientemente. En el último caso, obviamente, Rosa sólo reproduce la prueba.

ción. Esta es una consecuencia altamente inverosímil que se sigue a partir de la aceptación del criterio de Kant. De hecho existen muchas proposiciones que creemos y que sabemos que son necesariamente verdaderas, cuyas pruebas no somos capaces de producir en el presente, o que no seremos capaces de producir nunca. Aun los expertos, en la mayoría de los casos, se apoyan, al producir sus propias pruebas, en proposiciones que no han probado por sí mismos o para las cuales nunca serán capaces de producir originalmente una prueba. Así, de acuerdo al criterio de Kant, aunque alguien sea capaz de producir una prueba para una proposición necesaria, él no posee conocimiento de la proposición si la prueba de la misma depende de proposiciones para las cuales él posee sólo una justificación a posteriori.

Adoptar el criterio de Kant trae consigo la exigencia irrazonable de que para que lleguen a poseer conocimiento de una verdad matemática o lógica, ellos deben probar o ser capaces de probar originalmente todo lo que usan en sus pruebas -con la excepción de aquello que es aceptable sin prueba. Por consiguiente, muchos matemáticos y lógicos no estarían justificados en proseguir el trabajo en su propia área de especialización de la manera en que comúnmente lo hacen, es decir, haciendo uso de los resultados a disposición de la comunidad matemática o lógica. La división del trabajo entre los especialistas los privaría de la justificación en la creencia en los resultados de su propia investigación. En vista de estas consecuencias parece irrazonable adoptar el criterio de Kant.

Sin embargo, es posible retener versiones más débiles del criterio. Desafortunadamente, éstas no tienen el poder que Kant le adjudica a su criterio, es decir, el de demostrar -junto con la suposición de que podemos conocer verdades necesarias- la existencia del conocimiento a priori.

Una versión más débil del criterio de Kant es la siguiente. Cuando justificamos una creencia en la necesidad de una proposición en base al testimonio de autoridades o a la memoria, poseemos conocimiento (a posteriori) de que la proposición es necesariamente verdadera. Sin embargo, poseemos tal conocimiento gracias a que alguien ha producido originalmente la prueba de la proposición, es decir, gracias a que alguien posee conocimiento a priori de que la proposición es necesariamente verdadera. Esta versión, entonces, se puede formular de la siguiente manera: a fin de que alguien llegue a poseer conocimiento de que una cierta proposición es necesariamente verdadera, alguien debe poseer conocimiento a priori de que esa proposición es necesariamente verdadera.

Esta formulación requiere una cualificación adicional que evite el siguiente contraejemplo. Supongamos que María posee conocimiento a posteriori de que la proposición P es necesariamente verdadera -por-

que ella se ha apoyado en el conocimiento a priori que Margarita posee de que P es necesariamente verdadera. Más aún, María deduce que la proposición Q es necesariamente verdadera a partir de su conocimiento a posteriori de que P es necesariamente verdadera. Supongamos además que ninguna otra persona descubre este resultado (Q) y que María no lo comunica a nadie. Por consiguiente, nadie posee conocimiento a priori de que Q es necesariamente verdadera.⁹ De acuerdo a la formulación débil del criterio de Kant presentada con anterioridad, María no posee ningún conocimiento acerca de Q. La versión débil del criterio de Kant debe ser entonces reformulada de la siguiente manera: si alguien posee conocimiento de que una proposición es necesariamente verdadera, entonces existe alguien que posee conocimiento a priori acerca de una proposición u otra. Esto significa que si María posee conocimiento de que una proposición es necesariamente verdadera (en el ejemplo Q), alguien en algún momento posee o poseyó conocimiento a priori de alguna proposición u otra (en el ejemplo Margarita poseyó conocimiento a priori acerca de P). Pero esto no prueba que alguien posee conocimiento a priori en el presente.

El criterio de Kant en su forma fuerte tiene consecuencias inverosímiles, y en su versión débil no posee el poder de probar que el conocimiento a priori existe ahora. Sin embargo, Kant puede escapar a estas dificultades: su explicación de las condiciones necesarias de la experiencia y el conocimiento humanos arroja como consecuencia una prueba de que el conocimiento a priori existe. Tal explicación requiere la aceptación del idealismo trascendental y de la suposición kantiana según la cual de hecho conocemos verdades necesarias. Así, la alternativa al criterio de Kant es, en el contexto kantiano, el conjunto de doctrinas y métodos centrales al sistema kantiano. A continuación discutiremos un esbozo de la tesis kantiana de la existencia del conocimiento a priori tal como se sigue en el contexto del idealismo trascendental.

II

Kant asume que existen proposiciones cuya negación es imposible pero no aclara explícitamente la noción de necesidad. Entre las verdades que Kant considera necesarias, las que lo ocupan especialmente son las verdades lógicas, las verdades matemáticas, las leyes básicas de la física newtoniana, y las proposiciones trascendentales de la filosofía crítica.

9. Este ejemplo fue sugerido por el Prof. Barry Stroud (Department of Philosophy, University of California, Berkeley)

En la *Crítica de la Razón Pura* Kant demuestra que ciertas proposiciones refieren o describen rasgos estructurales de la experiencia y el conocimiento humanos, rasgos que son condiciones necesarias de la posibilidad e inteligibilidad de la experiencia. Estas proposiciones son, o bien aquellas que describen propiedades y relaciones de las formas de intuición (del espacio y el tiempo): las proposiciones matemáticas, o bien aquellas que hacen uso esencial de términos que expresan conceptos puros (las categorías): los principios puros del entendimiento humano y las leyes básicas de la física que se derivan de ellos.

Kant afirma que las formas de la intuición y los conceptos puros del entendimiento humano son objetivos pero que al mismo tiempo tienen asiento en el sujeto. Para entender tal afirmación aparentemente paradójica, es necesario introducir la distinción kantiana entre los planos empírico y trascendental.¹⁰

El filósofo crítico -el filósofo que adhiere a los métodos de la *Crítica de la Razón Pura*- lleva a cabo su investigación desde el punto de vista trascendental. Esta forma de investigación consiste en el descubrimiento y estudio de las condiciones de la posibilidad y límites del conocimiento. Por lo tanto, la investigación del conocimiento llevada a cabo desde el plano trascendental es externa a las investigaciones llevadas a cabo por la ciencia o el sentido común, es decir, llevadas a cabo en el plano empírico.

La distinción entre los planos empírico y trascendental puede apreciarse en relación a la afirmación de Kant de que él es un realista empírico y también un idealista trascendental. De acuerdo a Kant, sólo desde el punto de vista empírico es posible considerar a los objetos como independientes de lo mental. En el plano empírico es posible distinguir entre nuestras representaciones y los objetos en el espacio. Tal distinción empírica explica, por ejemplo, las ilusiones sensoriales, los sueños, etc. Es en este plano donde los objetos son tratados como cosas en sí mismas, es decir, como objetos completamente independientes de las condiciones impuestas por el sujeto. Así, el realismo empíri-

10. Para la distinción entre los planos empírico y trascendental véase la *Crítica de la Razón Pura* A11/B25 - A12/B26, B40, A55/B80 - A57/B81, A84/B117 - A86/B118, A 97, A237/B296 - A239/B298, A260/B316 - A261/B317, *Prolegómenos*, sección 21a, etc. Para discusiones que enfatizan la centralidad de la distinción entre los puntos de vista trascendental y empírico de Kant, véase Graham Bird, *Kant's Theory of Knowledge* (London, 1962), Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism* (New Haven, 1983), Gerold Prauss, *Erscheinung bei Kant* (Berlín, 1971) y Ralf Meerbote, "The Unknowability of Things in Themselves" in Lewis W. Beck, editor, *Proceedings of the Third International Kant Congress* (Dordrecht-Holland, 1972). Más recientemente, Barry Stroud en *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford, 1984), ha enfatizado la importancia de la distinción entre los dos planos para un entendimiento cabal de la respuesta de Kant al escepticismo, y en general para evaluar cualquier tratamiento del problema del escepticismo epistemológico.

co de Kant se puede resumir en la afirmación, desde el punto de vista empírico, de que existen objetos públicos de la experiencia humana ordenados en el espacio-tiempo, gobernados por leyes científicas y accesibles intersubjetivamente. Sin embargo, cuando el filósofo crítico reflexiona acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano de los objetos, estos últimos son considerados como apariencias, no como cosas en sí mismas. La investigación trascendental de las condiciones de la posibilidad de tales objetos de conocimiento descubre que el sujeto trascendental (no tal o cual individuo) impone condiciones formales al objeto de conocimiento. En otras palabras, existen ciertas condiciones generales bajo las cuales los objetos pueden ser pensados o experimentados. Así, los objetos no son, desde el punto de vista trascendental, independientes de lo mental. Desde este punto de vista no es posible considerar los objetos como cosas en sí mismas, es decir, independientemente de las condiciones que constituyen a tales objetos en objetos accesibles a nuestra conciencia y a nuestro conocimiento. En el plano trascendental Kant es un idealista trascendental: el espacio, el tiempo, y las categorías son las condiciones universales, necesarias y, por lo tanto, a priori de la posibilidad de conocimiento, condiciones que son proveídas por la mente. Los objetos en sí mismos, tales como son independientemente de tales condiciones, no son cognoscibles por nosotros -son necesariamente no cognoscibles por nosotros. El idealismo trascendental es la doctrina que afirma que los mismos objetos públicos del plano empírico poseen rasgos formales aportados por la mente humana. El espacio, por ejemplo, es una contribución del sujeto: es ideal desde el punto de vista trascendental. Sin embargo, es este mismo espacio el que confiere objetividad a todos los objetos que se encuentran en él. La apariencia de paradoja desaparece cuando se hace la distinción entre dos usos de "subjetivo" o "ideal". El uso de "subjetivo" en el sentido empírico es para referir a la distinción entre la manera en que los objetos "aparecen" desde una perspectiva privada personal -perspectiva que puede conducir a juicios perceptuales equivocados, ilusiones perceptuales, alucinaciones, etc. y la manera en que los objetos en el espacio "son en realidad", desde una perspectiva pública interpersonal. Sin embargo, decir que el espacio es "subjetivo" o "ideal" en el sentido trascendental es afirmar que no es en sí mismo un objeto de la experiencia, sino una condición formal bajo la cual algo puede ser un objeto de nuestra experiencia. Por otro lado, desde el punto de vista empírico, el espacio -a diferencia de nuestras representaciones o ideas- no es ni subjetivo ni privado.

Es importante enfatizar que en el contexto de la distinción entre los planos empírico y trascendental, "empírico" no significa "a posteriori". Desde el punto de vista empírico, el conocimiento es considera-

do en relación a sus objetos. Esto incluye la ciencia. Esta última de hecho incluye conocimiento a priori.¹¹

Que el espacio y el tiempo tienen su asiento en el sujeto no significa que el espacio y el tiempo son meramente ideas que poseemos en forma innata. Si tal fuera el caso, las proposiciones matemáticas serían verdaderas accidentalmente. Teorías empíricas acerca de nuestra posesión innata de conocimiento o acerca de nuestras limitaciones en la manera en que podemos pensar no son capaces de explicar la correspondencia entre nuestras creencias acerca de los rasgos estructurales de la realidad y tales rasgos. En la teoría kantiana, esto es explicado por la tesis que el objeto de conocimiento está constituido en sus rasgos estructurales por las formas y conceptos impuestos por la mente. Teorías empíricas pueden explicar por qué consideramos ciertas proposiciones como necesarias, pero no por qué es imposible que la realidad carezca objetivamente de los rasgos estructurales que presenta. De acuerdo con Kant la experiencia, o teorías basadas en la experiencia, no pueden demostrar aquello que es metafísicamente necesario, Kant admitiría a lo sumo que tales teorías pueden demostrar que estamos forzados a pensar de cierta manera.¹²

La explicación trascendental de la objetividad del espacio, del tiempo, y de las categorías es para Kant también una explicación de por qué estamos justificados a priori en creer en la necesidad de las co-

11. La *Crítica de la Razón Pura* B80 - 81 confirma esta interpretación ya que Kant dice allí que cuando la geometría se aplica a los objetos de los sentidos es empírica, a pesar de que la geometría es a priori.

12. En la *Crítica de la Razón Pura* B167-68, Kant dice: "Es posible proponer un curso intermedio entre los dos mencionados arriba, es decir, que las categorías no son ni primeros principios de nuestro conocimiento *pensados por el sujeto a priori* ni derivado de la experiencia, sino disposiciones subjetivas del pensamiento, implantadas en nosotros desde el primer momento de nuestra existencia, y ordenadas de tal manera por nuestro Creador que su empleo está en armonía completa con las leyes de la naturaleza de acuerdo a las cuales procede la experiencia -un tipo de *sistema de preformación* de la razón pura. Sin embargo, aparte de la objeción de que bajo tal hipótesis no podemos establecer ningún límite a la suposición de disposiciones predeterminadas a juicios futuros, existe esta objeción decisiva contra el curso intermedio sugerido, que las categorías carecerían de la *necesidad* que pertenece esencialmente a su misma concepción. El concepto de causa, por ejemplo, que expresa la necesidad de un evento bajo una condición presupuesta, sería falso si descansara sólo en una necesidad subjetiva arbitraria, implantada en nosotros, de conectar ciertas representaciones empíricas de acuerdo con la regla de la relación causal. Yo no sería entonces capaz de decir que el efecto está conectado con la causa en el objeto, es decir, necesariamente, sino sólo que yo estoy constituido de tal manera que no puedo pensar esta representación de otra manera que así conectada. Esto es exactamente lo que el escéptico más desea. Ya que si ésta fuera la situación, toda nuestra comprensión, basada en la supuesta validez objetiva de nuestros juicios, sería nada más que pura ilusión; tampoco faltaría gente que se rehusara a admitir esta necesidad subjetiva, una necesidad que puede sólo sentirse. Ciertamente, un hombre no puede discutir con nadie acerca de aquello que depende meramente del modo en el cual él mismo está organizado"

respondientes proposiciones matemáticas, físicas, y trascendentales que describen tales formas y conceptos. El rasgo distintivo de las formas de la intuición y de los conceptos puros del entendimiento es el ser rasgos universales y necesarios de la posibilidad de la experiencia humana. Estamos no sólo forzados a usarlos sino también justificados en creer: las proposiciones de la ciencia que las describen y en aplicarlas a la experiencia. La justificación es a priori. ¿Cómo podríamos estar justificados en base a la experiencia si ellas son condiciones necesarias de la posibilidad e inteligibilidad de cualquier experiencia? Cualquier justificación que apela a la experiencia? Cualquier justificación que apela a la experiencia las presupondría.

Así, para Kant, los conceptos a priori y las formas de la intuición no son a priori porque tienen su origen en nuestras facultades; son a priori porque son condiciones necesarias y constitutivas de la experiencia y el conocimiento humanos. Por consiguiente, estamos justificados trascendentalmente a priori en aplicar las formas y los conceptos puros a experiencias particulares, y estamos justificados trascendentalmente a priori en nuestras creencias en las proposiciones matemáticas, las leyes fundamentales de la física, y los principios trascendentales por su conexión con tales formas y conceptos.

Kant puede entonces usar su explicación trascendental del rol de las formas de la intuición y las categorías, y de las correspondientes proposiciones necesarias, y así dar apoyo a la tesis de la existencia del conocimiento a priori. De este modo, la aplicación directa del criterio de Kant se haría innecesaria. Sin embargo, para concluir, a partir de las doctrinas trascendentales, que el conocimiento a priori existe, debemos asumir que al menos algunos sujetos llegan a conocer algunas verdades necesarias. Sin esta premisa adicional, la conclusión que se obtiene es que existen verdades que son cognoscibles a priori, no que de hecho son conocidas a priori. Kant afirma que poseemos conocimiento de las verdades necesarias de la geometría euclídea, la física newtoniana, la filosofía crítica. Sin embargo, Kant no da cuenta de cómo de hecho algunos de nosotros conocemos tales supuestas verdades necesarias. Para dar cuenta de esto Kant debe proporcionar más que, por ejemplo, la tesis de que las verdades matemáticas se obtienen por medio de construcciones en la intuición pura. Kant debe proporcionar una discusión o análisis de los procesos u operaciones que tienen lugar cuando de hecho llegamos a conocer verdades necesarias; una discusión de casos tales como los de sujetos que aparentemente atraviesan procesos similares a procesos justificatorios de verdades necesarias -como seguir una prueba de un teorema- pero que a pesar de ello no están justificados en su creencia en el teorema. Sabemos que Kant tiene una tesis general para cuestiones de este tipo: si se apela a

la experiencia en la supuesta justificación de una verdad necesaria, entonces tal supuesta justificación no constituye propiamente una justificación. Sin embargo, análisis más específicos de lo que de hecho ocurre en el sujeto de conocimiento pueden arrojar luz sobre la cuestión de si de hecho se apela o no a la experiencia en la justificación de nuestras creencias en verdades necesarias. Este tipo de análisis quizás no pueda exigirse de Kant -al menos no en la *Crítica de la Razón Pura*- dado que es un análisis que debe llevarse a cabo en el plano empírico, no trascendental. La *Crítica de la Razón Pura* lleva a cabo una investigación de las condiciones necesarias de la posibilidad y límites de la experiencia y el conocimiento en general, es decir, una investigación en el plano trascendental.

Indiana University

ABSTRACT

According to Kant, if a proposition is thought as necessary, it is an a priori judgment (First Critique, B3). In this paper I discuss this criterion of a prioricity and conclude that it has implausible consequences. Furthermore, the criterion does not show that there is any a priori knowledge. I argue, moreover, that Kant does not need to use the criterion to show the latter. The acceptance of Kant's transcendental idealism, together with the assumption that some people actually come to know necessary truths, implies that there is a priori knowledge. However, whether and how people actually come to know necessary truths are empirical questions which fall outside Kant's transcendental form of inquiry.

DISCUSION

RESPUESTA A RAFAEL BRAUN

Margarita M. Valdés

En su artículo intitulado "La privatización de la moral"¹ Rafael Braun plantea ciertas críticas a la posición que sostuve en mi trabajo "El aborto y el concepto de persona"². Quisiera en lo que sigue responder a algunas de sus objeciones.

Braun señala con razón que "uno de los problemas que plantea en forma aguda la cuestión del límite que separa lo público de lo privado es el del aborto" (p. 186). En efecto, la polémica en torno a la legislación del aborto puede verse como el enfrentamiento entre quienes, por un lado, consideran que el Estado debe proteger, mediante la prohibición del aborto voluntario, la vida de los embriones humanos por considerar que estos son personas y, que por lo tanto, gozan de los derechos de toda persona humana, y, por otro lado, quienes consideran que no compete al Estado hacer semejante prohibición, porque consideran que en el caso de interrumpir voluntariamente un embarazo en las primeras semanas de gestación no se está quitando la vida a ninguna persona y, al no tratarse de un conflicto de intereses o derechos entre dos personas, no hay materia sobre la que el Estado deba de legislar.

Mi posición, dicha muy brevemente, es la siguiente: al no contar con criterios (ni "teóricos" ni "fácticos") que nos permitan determinar objetivamente (o intersubjetivamente) si el embrión o el feto es una persona o no, debemos dejar a la conciencia de cada quien la cuestión de si el aborto, en cada caso particular que se juzgue, es o no moralmente justificable. Esto equivale, en cierta forma, a conceder a cada sujeto individual el derecho de otorgar o negar personalidad moral al embrión o al feto. Y al ejercer este derecho, sostengo, el sujeto debe hacerlo de manera concordante con la forma como visualiza el valor o "el sentido" de la vida humana y de manera coherente con su sistema global de creencias morales³. Mi argumento es, en suma, un ar-

1. Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. XII, Nº 2 (julio 1986), pp. 185-192.

2. Publicado en el volumen X, Nº 2 (julio 1984), pp 121-131 de esta revista. En adelante me referiré a este artículo con las siglas ACP.

3. Señalo que no niego la posibilidad de que el avance en el conocimiento científico y moral de la humanidad pudiera ser tal que en algún momento futuro pudiéramos llegar

gumento "prudencial" y pretende apoyar la idea de que la decisión de abortar, o no abortar, es efectivamente una decisión de moral individual que cada sujeto debe tomar, llegada la hora, autónomamente o "en conciencia" y de manera coherente con el resto de sus creencias morales. En este sentido, mi posición está en favor de "privatizar" este tipo de decisiones morales. El Estado, creo yo, no está justificado en prohibir la práctica del aborto como tampoco lo estaría en obligar a nadie a abortar. Estos son asuntos de la moral individual.

Ahora bien, Braun señala algunos peligros en aceptar un tipo de argumento "privatizador" como el que ofrezco y señala algunos defectos en mi manera de argumentar. Paso a considerarlos.

1. Aunque Braun dice explícitamente que no es su propósito "examinar el fondo del problema [del aborto], sino los argumentos utilizados para justificar la privatización de una conducta hasta ahora regulada por la moral pública" (p. 186)⁴, de su argumentación general en contra de la privatización de ciertas prácticas, se desprende su posición en contra de la privatización de la práctica del aborto. En efecto, Braun presenta como un peligro para la defensa de los "derechos humanos" el hecho de que se deje "en manos de los particulares" (p. 190) la decisión de si el embrión es una persona o no lo es. Esto, piensa él, "abre las puertas a prácticas sociales como la esclavitud, el apartheid, el antisemitismo y otras similares" (*ibid.*). Su idea es que una vez que se concede que no contamos con criterios para establecer que un embrión o un feto son personas humanas, podríamos en principio continuar nuestra argumentación afirmando que tampoco tenemos criterios objetivos para establecer que ciertos individuos que se distinguen de los otros humanos por el color, la situación social, la religión, o la etnia a la que pertenecen, son también personas humanas. Esto es, decir que un embrión o feto no es una persona humana, constituye, según Braun, un intento peligroso de restringir el ámbito de aplicación de los "derechos humanos", pues utilizando el mismo tipo de argumento la restricción podría hacerse más severa y dejar fuera a individuos con respecto a los cuales no nos queda ninguna duda de que son efectivamente personas humanas. Creo que esto no es así y paso a decir por qué: (a) En primer lugar, parece claro que hay lo que podríamos lla-

a afinar mejor nuestro concepto de persona y a determinar con mayor objetividad en qué momento de la gestación de un ser humano podríamos comenzar a aplicar correctamente el predicado "ser una persona".

4. No parece ser que el aborto haya sido siempre materia de la moral pública, como señalo en ACP, muchos teólogos ilustres han sostenido la tesis de la animación retardada del feto: San Agustín, San Jerónimo, Santo Tomás, San Buenaventura, San Alberto Magno, y recientemente Lanza-Palazini. Antes de la animación del feto el aborto era considerado inocuo y hasta donde sé no constituía materia de "moral pública".

mar ejemplares "paradigmáticos" del concepto de persona humana, estos son todos los individuos vivos nacidos de la especie humana, sean estos niños, adultos o ancianos, sin importar la raza, el color, la cultura o la religión a la que pertenezcan. Sobre esto creo que no hay desacuerdo. Pero, así como hay casos "paradigmáticos" de personas, hay otros casos indudablemente problemáticos: estos serían, por un lado, los embriones o fetos humanos en las primeras semanas de gestación cuya vida depende esencialmente de la de otra persona y, por otro lado, creo yo, los individuos descerebrados irreversiblemente cuya vida vegetativa se mantiene artificialmente sin ninguna esperanza de recuperación. En ambos casos problemáticos no contamos con ningún signo adecuado para atribuir ningún tipo de *conciencia* a los entes en cuestión. La diferencia entre los casos paradigmáticos de personas y los casos problemáticos, es lo suficientemente grande, clara y sustancial ("relevante") como para permitirnos *dudar racionalmente* de la aplicación de la noción de persona a los segundos. No es posible construir un argumento analógico que muestre la pertinencia de la duda para el caso de la aplicación del concepto de persona a algunos de los que yo he llamado sus ejemplares paradigmáticos. (b) En segundo lugar, quisiera precisar que no sostengo en general que los sujetos particulares deban decidir para todos los casos si se trata, o no, de una persona humana. De mi argumentación anterior se desprende que los casos paradigmáticos de personas están fuera de toda discusión. El Estado debe, desde luego, salvaguardar la aplicación de los derechos humanos a todas las personas paradigmáticas, esto es, a todas las personas *tout court*. No sería una réplica admisible de parte de quien atenta contra los derechos humanos el sostener que, en su opinión, no se trata de personas humanas. El concepto de persona humana es lo suficientemente determinado como para permitirnos aplicar sin temor a equivocarnos la noción de persona humana a todos aquellos individuos a los que he llamado "personas paradigmáticas", independientemente de los posibles usos "desviados" que algún sujeto particular pretendiera hacer de dicho concepto. Quien niegue la aplicación del concepto de persona a algún subconjunto de las personas paradigmáticas simplemente no ha comprendido el concepto de persona. No podemos decir lo mismo de quien se niegue a otorgarle la categoría de persona a alguno de los casos "problemáticos". (c) En tercer lugar, quisiera referirme también a dos hechos: (i) por un lado, en los países en donde se ejerce el apartheid o cualquier otro tipo de discriminación, no suele justificarse esa práctica apelando a la tesis de que las personas discriminadas en realidad no son personas. Lo criminal del apartheid está precisamente en que esa práctica suele acompañarse de la creencia de que los discriminados sí son personas; (ii) por otro lado, para señalar lo injustificado del temor de Braun, habría que señalar que muchos de

los países en los que el aborto es legal son precisamente aquellos países en los que se respetan más cabalmente los derechos humanos. La legalización del aborto (o su "privatización") de hecho no ha conducido a ninguna restricción de los derechos humanos.

Por todo lo anterior, no veo ninguna amenaza para los derechos humanos en la privatización del aborto. Sí, en cambio, veo una amenaza para la libertad y la dignidad de las mujeres el que se les obligue a acudir a la clandestinidad, la insalubridad y la sordidez cuando deciden "en conciencia" que lo mejor para sus vidas es interrumpir un embarazo no deseado. Y cuando digo "*lo mejor*", quiero decir lo mejor desde un punto de vista moral.

2. Tengo la impresión de que Braun malinterpreta algunas de mis afirmaciones. Cuando digo que cada sujeto tiene que decidir "en conciencia", sin apelar a códigos exteriores, si ha de conceder la calidad de persona a un embrión o a un feto (Cfr. ACP, p. 130, inciso (ii)) lo único que quiero sostener es que en el caso de verse enfrentado con la elección entre practicar un aborto, o no, el sujeto tiene que ejercer su autonomía y su capacidad de reflexión moral y llegar por cuenta propia a la decisión teniendo en cuenta el conjunto de sus creencias o convicciones morales. No niego, como Braun parece inferir (190-191), la posibilidad de que un agente acepte "en conciencia" los códigos morales socialmente vigentes, ni la posible obligación "en conciencia" de la moral pública en general ⁵. Tampoco abrazo una especie de "anarquismo moral" (*ibid.*) según el cual cada quien decidiría para todos los casos por sí mismo lo que está bien y lo que está mal. No me cabe la menor duda de que hay leyes y normas contenidas en los códigos morales y de derecho positivo en apoyo de las cuales se pueden ofrecer multitud de argumentos, de razones, y que muchas de estas leyes efectivamente promueven el bien común y deben por lo mismo ser obedecidas (por ejemplo, las leyes que condenan el homicidio, la usura, la calumnia, el adulterio, el abuso de autoridad, la explotación de los trabajadores, etc). Más aún, estamos obligados "en conciencia" a respetar toda legislación que efectivamente incremente el bien común; pero, precisamente, ese tipo de legislación suele estar adecuadamente fundamentada en razones compartibles en principio por cualquier sujeto racional de la comunidad a la que pertenecemos, esto es, suele ser argumentable. Lo que sí niego es que pueda ofrecerse una argumentación de ese tipo

5. Aunque no considero moralmente malo que un sujeto desobedezca alguna norma de moral pública (o sea, una norma moral aceptada por una comunidad) por razones de "conciencia", esto es, porque "en conciencia" juzga que es moralmente mejor desobedecerla. Por ejemplo, si en una sociedad dada, es una norma moral vigente repudiar a los nudistas o a los homosexuales, no es moralmente malo por parte de un sujeto desobedecer esa norma por considerar "en conciencia" que no hay justificación para tal discriminación.

para el caso de la legislación que proscribe el aborto de manera absoluta, y es por esa razón *solamente* que considero ser lo racional en este caso la legalización de la práctica y, en ese sentido, su "privatización". Por lo tanto, mi argumento en favor de la "privatización" de la práctica del aborto, no puede extenderse al campo de la economía ni al del uso de la fuerza, ni al de la sexualidad humana en general, como Braun parece suponer (Cfr. p. 186). Existen razones compartibles por todos para promulgar y aceptar leyes referentes a los impuestos que hemos de pagar, leyes tendientes a proteger a los más débiles frente a los más fuertes y leyes que establezcan ciertas condiciones de dignidad en las que deba ejercerse la sexualidad humana. Admito también que el Estado puede y debe erigirse en árbitro en el caso de haber desacuerdo; pero creo, también, que el Estado, o cualquier autoridad para el caso, tiene que ofrecer buenas razones para decidir por una de las opciones. Sólo entonces podrá ser tenido como un "ordenador racional" de la comunidad. En el caso de la prohibición del aborto voluntario, las razones que ofrece el Estado suelen reducirse a las que puede ofrecer para el caso de otra prohibición, esa sí justificada, la del infanticidio. Pero el aborto y el infanticidio son dos prácticas diferentes; en el caso del infanticidio nadie pone en cuestión que se trata de atentar contra la vida de una persona humana, no así en el caso del aborto.

Resumiendo, el argumento que doy en favor de privatizar la práctica del aborto no es aplicable al campo de la economía ni de otros ámbitos humanos. El *quid* de la cuestión es que *no* contamos con razones objetivas que justifiquen la prohibición del aborto voluntario, en tanto que sí tenemos razones para justificar la reglamentación de las relaciones sociales entre los humanos.

3. Braun cuestiona la utilización que hago del concepto de racionalidad. Se pregunta qué quiero significar cuando hablo de "sujetos racionales", del Estado como "un ordenador racional" o de una "legislación racional". Concedo que no ofrezco una elucidación técnica de este concepto, en parte, porque no cuento con ninguna. Sin embargo, quisiera precisar mínimamente varias cuestiones sobre este punto: (a) El concepto de racionalidad tal como lo uso en ACP no tiene la pretensión de ser un concepto de racionalidad absoluto; se trata más bien de un concepto relativo a ciertos estándares o normas de argumentación válidos para una comunidad históricamente dada que comparte, o por lo menos tiene acceso a la misma información y tiene un trasfondo cultural similar. Los sujetos racionales, en este sentido, no son solamente los filósofos, los jueces, o los científicos, sino todos aquellos individuos de la comunidad sinceramente interesados en descubrir las justificaciones, o las razones, valga la redundancia, en las que se apoyan

las normas jurídicas o morales que pretendan obligar a ciertas prácticas o prohibir otras. (b) Aún cuando no contemos con una teoría desarrollada de la racionalidad⁶, creo que podemos utilizar los términos "racional" o "racionalidad" de manera que nos comprendamos. En el caso del concepto de racionalidad, como en el caso del concepto de persona antes mencionado, contamos con casos paradigmáticos de creencias, procedimientos o acciones racionales en las distintas esferas del conocimiento y de la acción. Decimos, entonces, que una determinada forma de proceder es racional porque se asemeja en algún sentido significativo a otras formas de proceder que tenemos por paradigmáticamente racionales en el área de que se trate. En el caso de la prohibición del aborto voluntario, si lo que se pretende es fundamentar dicha prohibición en un argumento igualitarista o en la idea de que con ello se incrementa el bien común, mi posición es que dichos argumentos parten precisamente de aquello que tendrán que mostrar (i.e., la tesis de que el embrión es una persona) y, en este sentido, no se ajustan a lo que en general entendemos por "discusión racional". Justificar de esa manera una prohibición que además, trae como consecuencia un alto costo social no es precisamente un modelo de procedimiento racional. (c) Al calificar de "racional" una forma de argumentar o de discutir, no necesariamente nos comprometemos con la verdad de las tesis racionalmente argumentadas, aunque sí nos comprometemos con la idea de que esa "forma" (entendida en un sentido sumamente general que habría que precisar) de proceder eventualmente puede conducirnos a descubrir la verdad sobre el asunto que se discute. (d) Por último, creo que hay dos sentidos importantes del término "racionalidad": (i) un sentido restringido conforme al cual juzgamos racional una acción, una creencia o un procedimiento en relación a ciertos fines o ciertas costumbres o instituciones cuya validez no ponemos en cuestión, y (ii) un sentido amplio (o no instrumental) conforme al cual consideramos que, al margen de aquellas racionalidades restringidas, podemos cuestionarnos con imparcialidad, con honestidad, con argumentos, la bondad de aquellos fines, costumbres e instituciones que nos permiten utilizar en su acepción restringida el término "racional". Creo que el tipo de racionalidad que interesa en filosofía es fundamentalmente el segundo. Admito, sin embargo, que en ACP el término "racional" fue usado por mí más bien en su sentido "restringido". Braun parece haberlo tomado en su sentido más ambicioso, "amplio", de ahí sus cuestionamientos. Debo señalar que la interpretación de Braun es totalmente pertinente

6. Un buen ejemplo de las dificultades que supone dar una teoría adecuada de la racionalidad se encuentra en los capítulos 5-9 del libro de H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981. Véase también Jacques Bouveresse, *Rationalité et Cynisme*, Les éditions de minuit, París, 1984, capítulos 1 y 2.

dado que no hice ninguna aclaración al respecto. Una omisión de mi parte.

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Secrétaire de rédaction : Michel MEYER

143, avenue A. Buyl, 1050 Bruxelles, Belgique

Fascicules prévus

Bacon

Aspects philosophiques de la théorie littéraire

Notre dernier numéro est consacré à *Le sens commun*

(articles par T. Sprigge, F. Jacques, M. G. Singer, W. Kluback, D. Schulthess, G. P. Pappas, F. Armengaud et A. R. White)

UN ARGUMENTO DE ORAYEN EN FAVOR
DEL CONDICIONAL MATERIAL

Dorothy Edgington

En su artículo "Entailment, deducibilidad y condicionales del lenguaje ordinario"¹, Raúl Orayen se ocupa principalmente de las críticas de Anderson y Belnap al análisis clásico del *entailment* y del análisis alternativo que ellos brindan, basado en la noción de relevancia. Yo simpatizo con su crítica a Anderson y Belnap (secciones 1-5). En la sección 7 de su ensayo, Orayen pasa a ocuparse de los condicionales contingentes y encuentra un posible uso para el "entailment relevante", que "salvaría" al análisis "entimemático-deductivo" (E) de los condicionales contingentes de un colapso que reduce tal análisis a la teoría de la implicación material. De acuerdo con E, "si p entonces q " es verdadero si y sólo si hay un conjunto S de proposiciones verdaderas tal que q es deducible de S junto con p . Si "deducible" se interpreta de la manera clásica, esta condición no es más fuerte que la veritativo-funcional. Pero si "deducible" se interpreta de acuerdo con la lógica relevante, ya no podemos razonar, por ejemplo, como sigue: "Supongamos que p es falso. Sea $S = \{-p\}$. $p \ \& \ -p$ implica q . Por lo tanto, 'si p entonces q ' es verdadera". En efecto, esta "implicación" es rechazada en la lógica relevante.

En la presente nota, me ocuparé de un argumento en favor del condicional material que Orayen incluye en el Apéndice II de su artículo. Pero antes de tratar este punto, haré algunos comentarios sobre la sección 7. En primer lugar, parecería extraño que el *entailment* relevante debiera ser un ingrediente necesario en el análisis de los condicionales contingentes si no es el análisis adecuado del *entailment* a secas.

En segundo lugar, me parece que el análisis entimemático-deductivo de los condicionales es, en cualquier caso, incorrecto. Puedo aceptar "Si Juan viene, está será una buena reunión" sin aceptar que hay verdades que, combinadas con el antecedente, implican el consecuente. Supongamos que tanto el antecedente como el consecuente resultan ser verdaderos. Esto sería normalmente considerado suficiente para verificar el condicional; pero claramente no es suficiente para mostrar

1. Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. XI, N° 3, noviembre 1985, pp. 17-38

que el consecuente es deducible del antecedente junto con otras verdades. Además, a veces resultan aceptables condicionales en los cuales el antecedente no es relevante para el consecuente. Supongamos que yo creo que el partido será cancelado porque todos los jugadores tienen fiebre. Yo creo que, llueva o no llueva, el partido será cancelado, esto es, si llueve, el partido será cancelado, y si no llueve, el partido será cancelado. Pero claramente, el antecedente sólo será una premisa redundante en cualquier derivación del consecuente. (Este ejemplo no pretende defender la consecuencia de la teoría de la implicación material de que q implica 'si p entonces q '. En el ejemplo precedente, yo creo que el partido será cancelado; pero yo no creo que si los jugadores muestran una mejoría excepcionalmente rápida, el partido será cancelado). Paso ahora al punto principal de esta nota.

En el apéndice II, Orayen presenta un argumento aparentemente incontrovertible en favor de la interpretación material del condicional, aunque es consciente de que también hay razones muy fuertes para rechazarla. La interpretación conduce, por ejemplo, a la justificación de inferencias completamente absurdas.² Orayen finaliza diciendo: "Aislar un claro error teórico en esta inferencia podría ser bastante iluminador de cuestiones de la lógica del lenguaje cotidiano. Dejo planteado el problema".

El argumento de Orayen es el siguiente: A partir de la información de que una bolsa contiene dos objetos a y b , uno de los cuales³ tiene la propiedad P , seguramente podemos deducir que si a no tiene tal propiedad, b la tiene. Análogamente, y de manera más general, dado un conjunto de dos proposiciones p y q , y la información de que una de ellas tiene la propiedad de ser verdadera, seguramente podemos deducir que si p no es verdadera, q es verdadera. Esto arroja el resultado de que ' $p \ \vee \ q$ ' implica 'si no p entonces q ', y de que 'no $p \ \vee \ q$ ' implica 'si p entonces q '. La inferencia inversa está fuera de controversia. Queda probado entonces, concluye Orayen, que la tabla de verdad usual del condicional cotidiano es correcta.

El razonamiento es plausible pero falaz. Para verlo, debemos distinguir dos tipos de fundamentos que pueden apoyar la creencia de que por lo menos una de dos proposiciones es verdadera. En el caso 1, se puede inferir el condicional de la disyunción; en el caso 2, no. Siguiendo de cerca el ejemplo original de Orayen, supongamos que hay dos bolas en una bolsa, y llamémoslas ' a ' y ' b '.

2. Por ejemplo, la siguiente "prueba" de la existencia de Dios resulta válida bajo la interpretación material del condicional: Si Dios no existe, no es el caso que si yo le ruego, mis ruegos serán satisfechos (por El). Yo no ruego. Por lo tanto, Dios existe.

3. En el curso del argumento de Orayen, 'uno de los cuales' debe interpretarse como 'por lo menos uno de los cuales'.

Caso 1: Mi información justifica la afirmación de que una de las bolas es roja, pero no la afirmación más fuerte de que a es roja, ni tampoco la de que b lo es. Por ejemplo, yo ví que una bola roja era puesta en la bolsa, pero no sé cuál era. En este caso, estoy justificada al concluir que si a no es roja, b lo es.

Caso 2: Tengo la siguiente información: la bola a proviene de una colección de bolas, tal que el 99% de ellas son rojas. No tengo razón alguna para creer que la bola b es roja. Quizá no tengo ninguna información acerca del color de la bola b . Quizás sé que proviene de una colección en la cual el 1% de las bolas es rojo. Quizás sé que viene de una colección de bolas en la cual no hay bolas rojas. La justificada confianza que tengo de la creencia de que a es roja, justifica mi confianza en la creencia de que por lo menos una de las dos bolas es roja. Pero no justifica la afirmación de que si a no es roja, b lo es.

Así, de la información que justifica una creencia de la forma 'o p es verdadera, o q lo es, pero no tengo idea de cual', se puede inferir que si no p , q , pero una creencia de que p o q que se deriva solamente de la creencia de que p , no proporciona una razón para creer que si no p , q .⁴

El caso 1 muestra que la mera información de que por lo menos una de dos proposiciones, p y q , es verdadera, es suficiente para justificar el condicional, si no p , entonces q . Esto parece descartar la necesidad de una "conexión" más fuerte, no veritativo-funcional, entre antecedente y consecuente, cuyo conocimiento sería necesario para justificar la afirmación del condicional. Sin embargo, el caso 2 es incompatible con la única explicación veritativo-funcional posible del condicional.

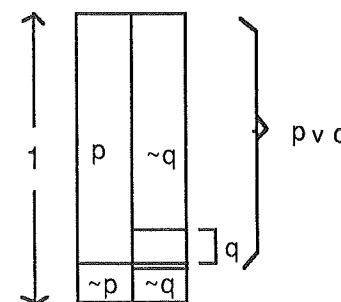
La solución es abandonar la idea de que los condicionales deben ser entendidos en términos de condiciones de verdad. En su libro *The Logic of Conditionals*,⁵ Ernest Adams argumenta persuasivamente en favor de las siguientes tesis: (i) la medida de la aceptabilidad de un condicional 'Si A , B ' es la probabilidad condicional de B dado A , esto es $P(A \& B) / P(A)$ (supuesto que $P(A)$ no es igual a cero; los condicionales indicativos, a diferencia de los contrafácticos, sólo se usan cuando esta condición es satisfecha); (ii) Si un condicional tiene condiciones de verdad, la medida de su aceptabilidad debería ser la probabilidad de su verdad, esto es, la probabilidad de que sus condiciones de

4. Tampoco una creencia de que p o q que se deriva solamente de la creencia de que q , justifica necesariamente la creencia de que si no p , q . Supongamos que yo sé que b proviene de una colección de bolas, de las cuales el 99% son rojas. También tengo fundamentos para creer que no son colocadas bolas de diferentes colores en la misma bolsa. Mi información justifica la creencia de que b es roja, y por lo tanto que por lo menos una bola es roja. Pero no justifica la creencia de que si a no es roja, b lo es.

5. Reidel, 1975.

verdad sean satisfechas. Pero la probabilidad condicional de B dado A no es una medida de la probabilidad de la verdad de ninguna proposición. De modo que los condicionales no tienen condiciones de verdad; (iii). Se puede dar una explicación de la validez de argumentos que contienen condicionales en términos de la preservación de la probabilidad. El criterio general es un poco complicado, pero en el caso de argumentos de una sola premisa es simple: el argumento es válido si no hay una asignación consistente de probabilidades que le asigne una probabilidad más alta a la premisa que a la conclusión.

En términos de la explicación anterior, el argumento ' $p \vee q$, por lo tanto, si no p , entonces q ' es inválido. Consideremos el caso 2. Yo puedo asignar una probabilidad de 0,99 a p , de modo tal que ' $p \vee q$ ' tendrá al menos esa probabilidad. Digamos que ' $p \vee q$ ' tiene probabilidad 0,9901. Pero todavía podemos asignarle sólo una probabilidad de 0,01 a q dado no p , como ilustra el siguiente diagrama.



(Esta figura, con un diagrama de Venn, es una representación geométrica de la distribución de probabilidades que hace una persona entre las posibilidades p , no p ; q , no q ; $p \& q$, no $p \& q$, no $p \& q$, no $p \& q$. El diagrama muestra la consistencia de la asignación de una probabilidad alta a $p \vee q$, y una probabilidad baja a q dado no p .)

Pero la belleza de la explicación de Adams consiste en que también explica la plausibilidad y la aceptabilidad general de esta forma de inferencia. Es relativamente raro y sin mucho sentido afirmar una disyunción, o incluso tener una creencia explícitamente formulada en una disyunción, cuando los fundamentos en que uno se apoya consisten únicamente en una justificación de uno de los disyuntos. En el caso típico, uno no está en posición de afirmar, o creer, uno de los disyuntos, sino meramente dispuesto a afirmar o creer que uno u otro de los disyuntos es verdadero. En este caso, uno no puede asignar de manera consistente una baja probabilidad a q dado no p . Es fácil probar que si

la probabilidad de p es aproximadamente $1/2$ y la probabilidad de ' $p \vee q$ ' cercana a 1, entonces la probabilidad de q dado no p es cercana a 1. Esto se ilustra abajo.

		← $\sim q$
$\sim p$	q	
p	$\sim q$	

Ninguna explicación de los condicionales y su lógica en términos de *condiciones de verdad* puede explicar por qué 'Si no p , q ' se sigue de ' $p \vee q$ ' cuando la premisa engloba la información más fuerte relevante, pero no cuando la premisa misma se deriva de p . Este es uno de los muchos enigmas que sólo pueden resolverse abandonando el supuesto casi universal de que la cuestión filosófica acerca de los condicionales es "¿en qué circunstancias es verdadero 'Si p , entonces q '?"⁶

Birkbeck College. University of London

6. Para más argumentación en favor de la teoría de Adams, ver Dorothy Edgington, "Do Conditionals Have Truth-Conditions?" (próximo a aparecer en *Crítica*, México).

NOTAS

LA CRÍTICA ORTEGUIANA A SER Y TIEMPO DE HEIDEGGER

David Sobrevilla

Ser y Tiempo (en las citas siguientes *SuZ*) apareció por primera vez en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* en 1927, y debe haber sido comenzado a leer de inmediato por Ortega, porque lo cita en una nota de su artículo "La Filosofía de la historia de Hegel y la historiología" (IV, 541)¹ de febrero de 1928. En nuestra opinión, que aquí no podemos fundamentar, esta lectura debió revelarle de inmediato las posibilidades ínsitas en planteamientos suyos anteriores, pero simultáneamente la necesidad de hacer un deslinde con respecto a *Ser y Tiempo* a fin de poder afirmar la originalidad de sus propias ideas. En los años siguientes se encuentra en los escritos orteguianos referencias amigables a Heidegger, hasta que a partir de 1932 el pensador español empieza a distanciarse del alemán y a criticarlo. Esta crítica tiene su expresión más amplia en el §29 de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, libro escrito casi en su totalidad en la primavera y verano de 1947. Posteriormente tuvo lugar un acercamiento personal entre Ortega y Heidegger con motivo de su encuentro en el IIº Coloquio de Darmstadt sobre "Hombre y espacio" celebrado en 1951, y de una discusión posterior efectuada en Baden-Baden. Finalmente, luego de este contacto se produjo un nuevo alejamiento y crítica por parte de Ortega que se expresa en tres artículos publicados en 1953 (IX, 628 ss.; el cuarto y último fue hallado entre los textos inéditos y publicado póstumamente). En este trabajo quisiéramos examinar tan sólo la crítica de Ortega a *Ser y Tiempo* en el §29 del libro sobre Leibniz aprovechando además de otros escritos conexos.²

La crítica fundamental de Ortega a Heidegger es que éste no se en-

1. Citamos según la edición de las *Obras Completas* de Ortega (Madrid: Revista de Occidente: t. I-VI: 1961; t. VII-IX: 1965; t. X-XI: 1969). No poseemos el último tomo (XII), sino sus textos en volúmenes sueltos: *Unas lecciones de metafísica* (Madrid: Alianza, 1976), *Sobre la razón histórica* (Madrid: Alianza, 1979) e *Investigaciones psicológicas* (Madrid: Alianza, 1979).

2. Ya existen algunos trabajos que examinan la relación general entre Ortega y Heidegger. En este artículo quisiéramos examinar un aspecto concreto de esta relación: la crítica orteguiana a la obra maestra de Heidegger de 1927.

contraba a la altura de su tiempo, a diferencia de lo que sucedía con él mismo³, porque el pensador alemán habría colocado su filosofía bajo el signo de la idea del ser y no bajo el de la idea de la vida que es propia de nuestra época. Según Ortega las épocas anteriores han estado bajo el signo de otras ideas. "La nueva gran Idea en que el hombre comienza a estar es la Idea de la vida" (VI, 166). Y Ortega agregaba que el proceso de la vida actual depende del *tempo* de desarrollo de esta idea (Id., p. 170). El creía que su propia filosofía constituía precisamente una contribución para que la idea de la vida se impusiese.

En una primera parte de este artículo exponemos (1) la crítica general de Ortega a *Ser y Tiempo*, luego presentamos (2) su discusión de algunos aspectos específicos de esta obra, (3) el cuestionamiento que hace el pensador madrileño de la concepción de filosofía de Heidegger en *Ser y Tiempo*, y finalmente (4) extraemos algunas conclusiones de nuestro trabajo.

1

Ortega empieza su crítica a Heidegger en el §29 de su libro sobre Leibniz con una interpretación peculiar de los §§15 y ss. de *Ser y Tiempo*. Según él Heidegger debe haber sostenido que la filosofía brotó en el hombre cuando éste *se extraña* del mundo, cuando las cosas en torno que le servían, que eran sus enseres le fallan. Ante este fallo del mundo "como conjunto de *enseres y trebejos*, de cosas-que-sirven, descubre que éstas le son ajenas y que, por lo mismo, tienen un *Ser* propio, en preguntarse por el cual consiste el ser hombre" (VIII, 271). Esta interpretación es manifiestamente errónea, ante todo porque Heidegger no afirma que la filosofía empieza con un fallo del mundo en cuanto conjunto de enseres o útiles, sino que, cuando éstos se nos muestran como inempleables, no están o se nos cruzan en el camino sin que los necesitemos, se anuncia la circunmundanidad y la mundanidad del mundo y atribuimos a los útiles, que tienen un tipo de ser *Zuhanden*, otro *Vorhanden* (SuZ, §16). Y segundo porque Heidegger nunca ha sostenido que el ser del hombre consista en un preguntarse por el ser de las cosas. Así pierden peso las objeciones de Ortega: que el hombre está extrañado en el mundo *a nativitate* (VIII, 271), porque no tiene naturaleza (IX 620) sino historia y que no siempre ha hecho filosofía sino sólo aproximadamente desde el año 480 a.C. (Ibidem). Es probable que Ortega haya sido desencaminado a esta interpretación errónea por su pro-

3. Según Julián Marías, Ortega reconocía que su propia filosofía y la de Heidegger estaban a la altura del tiempo (Cf. Ortega. "Las trayectorias". Madrid: Alianza, 1983; p. 327). Somos de otra opinión: para Ortega el pensamiento de Heidegger no era tan radical, no iba tanto a la raíz de los problemas, como el suyo propio, como lo muestra justamente la crítica a *Ser y Tiempo* en el §29 de su libro.

pia concepción de las "cosas" según la cual éstas en rigor no tienen un ser sino que sólo lo adquieren para el hombre cuando éste las separa de sus contextos pragmáticos y las piensa en el modo del conocimiento (*Unas lecciones*, 114; VIII, 234).

Mucho más certera es la objeción siguiente: Ortega escribe que según Heidegger la pregunta por el ser es la pregunta de la filosofía, reprochándole llenar así a ésta de gatos pardos. Pero la filosofía no ha sido siempre la pregunta por el ser, dice Ortega, y aún más: sería discutible que después de Plotino se haya preguntado nadie rigurosamente hablando por el ser. Los escolásticos se habrían preguntado por *qué entendía* Aristóteles por el ente en cuanto ente, y Descartes y Leibniz por algo diferente. A lo que se agrega que Heidegger no habría problematizado la misma pregunta por el ser. La problematizamos al interrogar: "¿por qué se ha preguntado el hombre por el ser?". Según Ortega los griegos comenzaron a preguntarse por el ser porque pusieron en duda las creencias religiosas en que anteriormente habían apoyado su vida, por lo que necesitaban otras creencias en que afirmar su existencia (IX, 418 ss., 770 ss.). En cambio según el pensador español para Heidegger la pregunta por el ser no comienza por ser un problema, sino ya una respuesta a todas las cuestiones de la filosofía. De modo que Heidegger opera en un nivel derivado y no originario no buscando así la raíz subterránea de los problemas.

La objeción probablemente más importante de Ortega es que Heidegger nunca hizo el esfuerzo de explicar lo que es el "Seins-verständnis", la comprensión del ser. En realidad son muy pocas las líneas que Heidegger ha dedicado a este tema en *Ser y Tiempo*, probablemente porque pensaba que es un "factum" (SuZ, §2). En *Kant y el problema de la metafísica* ofrece sólo algunos ejemplos y menciona algunos rasgos de este fenómeno (§41). Y sin embargo, dice Ortega, se trata de un asunto grave. La lingüística comienza a ocuparse con la palabra "ser" y ha podido comprobar: primero, que se trata de una palabra relativamente moderna; y segundo, que este verbo se ha formado de diferentes raíces y temas, "hasta el punto de que el convulso de sus formas es un zurcido el cual va gritando su ocasionalidad y accidentalidad" (VIII, 276). Tan sólo en la *Introducción a la metafísica* (curso dictado en 1935 y publicado como libro en 1953) se preguntaría Heidegger por la etimología del verbo "ser".

En *Ser y Tiempo*, continúa Ortega, no sabemos si debemos entender el término fundamental "comprensión del ser" *in modo recto* como el ser del ente que inventaron los griegos, o *in modo obliquo* incluyendo allí todo lo que llamamos "ser". Aunque no creemos que Heidegger hubiera aceptado los términos de esta alternativa, probablemente haya que admitir que para él "comprensión del ser" se refiere al ser *in*

modo obliquo: a todo lo posible, real o necesario que se nos aparece como "siendo", o mejor: a todo lo que se nos aparece en la "Erschlossenheit" o "apertura" del hombre. Pero seguramente Ortega se hubiera aferrado a su objeción: Heidegger, habría insistido, parte de un fenómeno vago (la "apertura" del hombre en la que todo lo que es se le aparece) realizando así una verdadera hipótesis.

Finalmente, sostiene Ortega, es incomprensible que en *Ser y Tiempo* no exista ninguna claridad sobre lo que significa "ser". En lugar de ello escuchamos un sinnúmero de "variaciones de flauta": "sentido del ser" (*Seinssinn*), "manera de ser" (*Seinsweise*), "ser de los entes" (*Sein der Seinden*) (donde no se conoce si estos entes son formalmente entes o más bien meras cosas), etc. Lo más fértil de la obra sería el análisis del nuevo tipo de ente al que Heidegger llama "Dasein", pero en tanto carga la atención sobre él olvida enunciar el modo de existir de los otros tipos de ente. Esta objeción sorprende porque revela una marcada incomprensión por parte de Ortega del empeño heideggeriano en *Ser y Tiempo*. Es cierto que en esta obra no hay ninguna respuesta definitiva a la pregunta por el ser, pero ello se explica parcialmente por una razón evidente: porque este libro constituía sólo la primera y segunda sección de la primera parte de un tratado mayor, que en realidad nunca fue concluido, pese a que Heidegger continuó trabajando en él. Por otra parte, en *Ser y Tiempo* la cuestión más importante no es en rigor la del ser, sino la de su "sentido": el tiempo, que es el horizonte en que el ser aparece -de allí el título "Ser y Tiempo". Y por último: para Heidegger no se trataba en esta obra de "completar" el análisis del "Dasein" con el de otros tipos de ente a fin de poder dar respuesta a la pregunta por el ser, sino de absolver esta cuestión sobre la base del análisis de la "comprensión del ser" que en su opinión caracteriza al ente humano, que está afectado en forma radical precisamente por la temporalidad como lo muestra su finitud.

2

Pasemos ahora a la discusión orteguiana de aspectos específicos de *Ser y Tiempo*:

a) *La crítica de Heidegger a la ontología tradicional.*

Según Ortega Heidegger no habría planteado originariamente la cuestión del ser, sino que se habría limitado a clasificar los distintos tipos de ente: el de "lo-que-se-halla-allí" (*Vorhandensein*), el del ser como "servir-para-algo" (*Zuhandensein*) y el de ser como "estar-en-el-ahí" (*Dasein*). De estos tipos de entes el pensador alemán sostenía que la filosofía desde Grecia sólo había visto el ser como "hallarse allí", como "lo-que-hay" -interpretación que, en opinión de Ortega,

ya estaba en Dilthey.

El filósofo español piensa que este es un error a *limine*. Primero, porque a los griegos no les importaba meramente "lo-que-hay", sino "lo-que-verdaderamente-hay" -el *óntos ón*.

"Porque precisamente el movimiento que inventaron y llamaron filosofar consistía en no aceptar como Ente simplemente "lo que hay", antes bien negar el Ser-de-lo-que-hay y requerir tras eso "lo que verdaderamente hay" -el *óntos ón*. Lo peregrino de "lo que verdaderamente hay" es que no lo hay sin más, antes bien, es preciso descubrirlo tras de lo que hay". (VIII, 277).

Hasta para el positivismo no sería cierto que el ser se reducía al *Vorhandensein*, ya que para este movimiento el dato sensible, "lo-que-hay", no tiene valor de ente o realidad, "sino que es preciso determinar con qué otros datos coexiste y a cuáles precede o sucede, en suma, cuál es su ley. La cosa = sustancia del positivismo es la ley o "hecho general" que es preciso hallar tras los simples hechos" (Ibidem). Según Ortega, Comte es el primer pensador que hace consistir formalmente el ser, lo real, en *pura relación al hombre* de modo aún más radical y profundo que Kant.

Pero la inadecuación de la crítica de Heidegger a la ontología tradicional se puede iluminar también desde otro ángulo:

[según los griegos] "tampoco para el Ente mismo hay, sin más, su ser. La concepción griega del ser posee, ciertamente, un lado estático que le viene no tanto de que se orienta en los objetos según están ante él y le son meros aspectos o espectáculos, sino a causa de la fijación o "cristalización" que en ellos pone el concepto". (VIII, 278)

Mas la concepción griega del ser tiene otro lado dinámico: ser significa en este sentido *hacer* su propia esencia, como se puede advertir de la idea aristotélica del ser como *actualidad: energeía ón*, el ente como operante. El ser sería en efecto en Aristóteles la primordial y más auténtica operación.

""Ser caballo" no es sólo presentar al hombre la forma visible "caballo", sino *estarlo siendo desde dentro*, estar haciendo o sosteniendo en el ámbito ontológico su "caballidad"; en suma: ser caballo es "caballar", como ser flor es "florear" y ser color "colorear". (VIII, 278)

Desde esta interpretación de la ontología aristotélica -que Ortega "fundamenta" en un brevísimo comentario a la noción de cambio o "movimiento" en el *De anima* (VI, 409 ss.)- critica el pensador español la determinación heideggeriana del hombre como el ente cuyo ser le va en cada caso (*SuZ*, §9):

"El Ser en Aristóteles tiene valencia de verbo activo. No cabe,

pues, acotar la peculiaridad del hombre como Ente cuyo Ser consiste en "irle en ello su propio ser", en estarle siendo problemático su propio existir, porque esto acontece también al animal y a la planta, si bien en cada uno de los tres -planta, animal y hombre- en formas muy distintas". (VIII, 278)

También en este caso se trata de un error de interpretación cometido por Ortega en relación a los planteamientos de Heidegger. En cuanto a la primera atingencia: el pensador madrileño supone que Heidegger identifica "Vorhandensein" con el ser aparente, dejando de lado al ser genuino (*óntos ón*), pero esto no es correcto. Según el filósofo alemán los griegos distinguían por cierto entre ser y apariencia (Cf. su *Einführung in die Metaphysik*. Tübinga: Niemayer, 1953; p. 75 ss.), como lo muestra el poema de Parménides. Afirma además que también Descartes sabía que los entes no se muestran "de inmediato" en su verdadero ser (*SuZ* §21). En realidad la distinción heideggeriana entre "Vorhandensein" y "Zuhandensein" apunta a otro problema que aquí no interesa exponer.

Tocante a que la ontología aristotélica tiene un componente activo: Heidegger estaría totalmente de acuerdo con este punto, pero discutiría que permita sostener que también a las plantas y a los animales les va su ser en cada caso. Lo que él quería decir cuando afirmaba que el hombre es el ente cuyo ser le va en cada caso, es que mi ser es siempre "el mío": que en cada caso escojo una de mis posibilidades, la propia o la impropia. No podemos sostener algo semejante ni de los vegetales ni de los animales, que simplemente están determinados específicamente no teniendo el tipo de ser del ente humano que puede optar.

b) El uso de la palabra "Existenz"

Ortega emplea la palabra "existencia" en dos sentidos: como "existencia" a fin de designar al ser del hombre que vive fuera de sí en lo otro, en tierra extraña (*Unas lecciones*, 87); mas en rigor, advierte de inmediato, el sentido propio y tradicional de "existencia" consiste en el ser ejecutivamente algo, en el ser efectivamente lo que se es, en el ejecutar su propia esencia (Id., p. 91). Etimológicamente supone el pensador español que el significado más originario de "ex-sistir" sea el de lucha, beligerancia, disputa, "que designa una situación vital en que súbitamente aparece, se muestra o se hace aparente, entre nosotros, como brotando del suelo, un enemigo que cierra el paso con energía, esto es, nos resiste y se afirma o hace firme a sí ante y contra nosotros" (VII, 101). Existencia significa por lo tanto afirmarse y resistir. Y ¿qué puede afirmarse y resistir? Según el autor la realidad que "es todo aquello con que, queramos o no, tenemos que contar, porque, queremos o no *está ahí*, *ex-iste* y *re-siste*" (Ibidem).

En opinión de Ortega, Heidegger hace un mal uso de la circunstancia de que en alemán se pueda emplear el doblete latino de la palabra "Dasein" que es "Existenz" (VIII, 276), utilizando este último vocablo en un sentido abstruso e incontrolable. Pero el hombre, añade el filósofo español, "es lo único que no existe, sino que *vive* o es *viviendo*. Son precisamente todas las demás cosas que no son el hombre, yo, que *existen*, porque aparecen, surgen, saltan, me resisten, se afirman dentro del ámbito que es mi vida" (VII, 101).

Al igual que en otros casos la crítica de Ortega es en éste muy indiferenciada, sin apoyo en los textos heideggerianos y motivada por la propia interpretación del pensador hispano de ciertos hechos -prescindiendo de que la etimología que ofrece de la palabra "existencia" sea correcta, o de la coherencia que guarde su crítica con sus propios planteamientos. Ortega parece no ser conciente de que Heidegger emplea la palabra "existencia" no en el sentido de la tradición -en modo semejante a como él mismo la carga de un nuevo sentido- lo que invalida su crítica. En efecto, cuando Heidegger sostiene: "La 'esencia' del Dasein reposa en su ex-sistencia [Existenz] (*SuZ*, §9) está muy próximo a Ortega, lo que éste no advierte: esta fórmula sólo es una variación de la proposición inicial: "La 'esencia' de este ente reposa en su Zu-sein (tener que ser algo)", frase que recuerda la del propio filósofo español: "La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es *quehacer*" (VI, 33).

c) El tema de la comprensión

Para Heidegger el hombre posee una "comprensión del ser" o como dijimos una "apertura" (*Erschlossenheit*) que le permite el encuentro con los entes intramundanos -no podemos aclarar aquí cómo se articulan la "comprensión del ser" y la "apertura". Únicamente porque dispone de ésta, puede el *lógos* mostrar entes intramundanos, haciéndolos aparecer posteriormente en una proposición. "El habla 'permite ver' apó..., partiendo de aquello mismo de que se habla" (*SuZ*, §7, B).

Ortega ha problematizado la corrección del planteamiento sobre la comprensión "del ser" para el caso de los pueblos primitivos. Primero: según él, éstos cuentan con un tipo de "apertura" distinta a la del hombre occidental que está constituida por la "comprensión del ser". En algunos de dichos pueblos -así entre los Glidyi -Ewe de Togo- la "apertura" no es el "ser" sino más bien el "tambor" que simboliza su sistema de creencias y normas, "porque la acción religiosa e 'intelectual' por excelencia -esto es, la relación con la trascendencia que es el mundo- es la danza ritual colectiva" (VIII, 287)⁴. Segundo: estos

4. Textualmente Ortega sostiene no que la "apertura" de algunos pueblos esté dada por su "comprensión" del tambor y no del ser, sino que "para los negros del África filosofar es bailar y no preguntarse por el ser" (VIII, 287). Pero es más o menos claro que,

pueblos no ven las "cosas" como algo "en-sí" independiente de nosotros y de las demás cosas, sino a partir de una realidad ajena a ellas -ajena desde nuestro punto de vista. Así sucede que para los habitantes de las islas Dobu del archipiélago de Entrecasteaux las papas "a" pertenecientes a la familia matrilineal A son distintas a las papas "b". No hay simplemente las mismas papas que pertenezcan indistintamente a ambas familias, sino cosas diferentes según correspondan a una familia o a la otra. Los ejemplares individuales de las cosas no son por lo tanto nada "en-sí", sino en medio de una realidad familiar, la cual está caracterizada por una "virtud" o "cualidad" (*su-su*: leche materna). La tierra y sus frutos son parte también de una familia determinada. "Forman, pues, estos tres componentes, familia-tierra-planta un 'convoluto de realidad' en que las cosas tierra y planta dependen del Hombre y el Hombre depende de ellas. Ninguno de esos tres ingredientes del convoluto puede ser *solo, joristón, absoluto*" (IX, 780).

Se podría pensar que Heidegger ha descrito algo semejante con la estructura del útil, pero para Ortega se trata de fenómenos diferentes: el primero pertenece al dominio del pensamiento "mágico", mientras la estructura del útil pertenece a una forma de pensamiento muy posterior. Es cierto que el filósofo de Messkirch sostiene que en rigor el útil no *es* nunca, pero a cambio *es* el plexo de referencias al que pertenece. Este es el mismo -por ej.: instrumento para escribir, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventanas, puertas, cuarto, etc.- para un hombre "a" de una familia A, o para otro hombre "b" de la familia B -supuesto que pertenezcan a un grado parecido de desarrollo. De otro lado el "para-qué" (*Wozu*) primario de un útil es para Heidegger un "por mor del que" (*Worum willen*), que concierne siempre al ser del hombre: este planteamiento representa un desarrollo típicamente occidental de ideas de Aristóteles y Kant. En cambio, en el caso de los Dobu el hombre no tiene ninguna preminencia frente a las cosas -en tanto ambos son ejemplares individuales.

d) La determinación de la esencia de la verdad

Ortega está de acuerdo con la concepción de la verdad de Heidegger (VIII, 279), aunque sin ofrecer sus razones al respecto, probablemente porque éste pensaba la esencia de la verdad como libertad (en *Vom Wesen der Wahrheit*, conferencia de 1930 publicada por primera vez en 1943), mientras él mismo había hecho de la libertad la condición de posibilidad del fenómeno de la verdad -en opinión del filósofo español únicamente porque el hombre puede distanciarse del mundo exterior y ensimismarse en su intimidad gracias a la fantasía pasando por alto algunos problemas de su exégesis de *Ser y Tiempo*, la interpretación que ofrecemos de este texto suyo es la óptima posible.

de proyectar mundos míticos, filosóficos y científicos, de los que los últimos elevan una pretensión de verdad (VIII, 159-161). Por otra parte la estructura del surgimiento del fenómeno de la verdad es la siguiente: creencia-duda-libertad-necesidad de una certidumbre (VIII, 285 ss.).

No obstante este acuerdo, Ortega reprochaba a Heidegger desconocer la historicidad constitutiva de la verdad (VIII, 279, nota (2)). Esta objeción que el filósofo madrileño no expone en detalle, puede ser entendida de dos maneras: como que el pensador alemán no habría hablado hacia fines de los años 50 -*La idea de principio en Leibniz* es un manuscrito compuesto casi todo en 1947, como hemos manifestado- del origen histórico de la verdad, o como que Heidegger no se habría referido a los cambios históricos sufridos por el concepto de la verdad, algo imprescindible para Ortega quien concebía a la verdad no sólo como *alétheia* sino además de un modo perspectivista (III, 197 ss.).

Ortega no podía saber por entonces que en sus cursos posteriores a *Ser y Tiempo* Heidegger se ha ocupado en realidad de ambos problemas: tanto del origen histórico de la verdad como del problema que denominaba de la historia de la verdad.

e) Muerte e historia

Ortega se ha pronunciado muy parcamente sobre la Segunda Sección de la Primera Parte de *Ser y Tiempo* ("Dasein y Temporalidad") (¿había leído la obra por completo?). Ofrece su aquiescencia al peculiar uso de Heidegger de la palabra *Wiederholung* (repetición, recuperación) (IX, 85), pero se distancia de su concepción de la muerte y de la historia.

La estructura fundamental del ser humano es para Heidegger el "ser-en-el-mundo", y la totalidad de esta estructura se nos muestra en el "cuidado" (*Sorge*). Una captación originaria de la totalidad exige un análisis de la muerte, el cual atestigua que la temporalidad es el "sentido" del cuidado. La temporalidad es simultáneamente la condición de posibilidad de la historicidad que es la condición ontológica del "acaecer" del Dasein en cuanto tal: sólo sobre su base es posible algo así como una "historia universal".

Para Ortega la noción de vida incluye la de muerte, por lo que debemos estar preparados para acoger a ésta (II, 440-443). No obstante sostiene el filósofo español que no se puede hacer del "precorrer a la muerte" (*Vorlaufen in den Tod*) heideggeriano la base de la filosofía, porque ésta es una imposibilidad radical. En efecto, en mi vida no dispongo de dos posibilidades: de hacer la experiencia de mi propio nacimiento y la de mi propia muerte. El propio nacimiento es una

narración que me cuentan otros, y mi propia muerte ni siquiera pueden contármela. "De donde resulta que esa extrañísima realidad que es mi vida se caracteriza por ser limitada, finita y, sin embargo, por no tener ni principio ni fin" (VII, 495-496). Evidentemente aquí se trata de otra mala interpretación orteguiana de la parte pertinente de *Ser y Tiempo*: Heidegger nunca ha sostenido que el hombre pueda captar como una totalidad su propia existencia auténtica. "La condición ontológica de ésta tiene que hacerse visible al ponerse manifiesto la estructura concreta del precorrer a la muerte" (*SuZ* §53). De otra parte el pensador germano ha enfatizado que el precorrer a la muerte no significa hacer la experiencia concreta de ésta, ya que así "se privaría al Dasein justo de la base para un existente ser-para-la-muerte" (Id.). Por lo demás es una observación banal, que nada tiene que ver con la filosofía, insistir como hace Ortega en que es una imposibilidad manifiesta asistir al propio fallecimiento.

Según hemos dicho la temporalidad hace posible para Heidegger la historicidad, esto es que su fundamento oculto lo constituye el "ser-para-la-muerte". No sucede así para Ortega según el cual la vida humana tiene un lado individual-interindividual y otro social; la historia abarca ambos lados. Mientras los individuos, las sociedades y las culturas mueren, no ocurre así con la historia: ésta no tiene un fin y no muere nunca (IV, 561, nota). En consecuencia mal se puede sostener que el "ser-para-la-muerte" sea el fundamento de la historicidad. Aquí sí ha visto con claridad Ortega que el punto de vista individualista de *Ser y Tiempo* no puede bastar para fundamentar la historicidad que es transindividual. Comprendiéndolo Heidegger ensayaría después de su famosa "Kehre" replantear la noción de historicidad sobre la base de su idea de la historia del ser.

Los puntos anteriores contienen la crítica principal de Ortega a *Ser y Tiempo*, y él cree que le permiten sostener que "Heidegger no maneja con soltura suficiente la idea de Ser, y que ello es debido a no haberse planteado su problema con el radicalismo que nuestro nivel de experiencias filosóficas exige" (VIII, 279). Pensaba que la razón de ello estaba en el punto de partida de Heidegger: la "inerte" ontología escolástica y la diferencia tomista entre esencia y existencia. Esta objeción no es sostenible porque Heidegger ha acentuado lo suficiente que no comprendía a las palabras esencia y existencia en el sentido tradicional. El filósofo español agrega que este falso planteamiento llevó a la "distinción fundamental" heideggeriana entre lo "ontológico" y lo "óntico", "que lejos de ser fundamental es trivial y vetustísima, o es una distinción incontrolable (no se sabe nunca dónde acaba lo "ontológico" y empieza lo "óntico")..." (VIII, 279, nota (1)). Lamentablemente Ortega no ofrece ninguna prueba de estas afirmaciones, de modo que no vale la pena detenerse en ellas.

3

Ortega escribe:

"Habíamos con Husserl y Dilthey llegado ¡por fin! a un temple de filosofía que se preocupa tranquilamente sólo de "ver" cómo las cosas propiamente son, o mejor, qué de las cosas vemos claramente y qué no, sin aspavientos, sin fraseología, sin tragedia, sin comedia, *pari passu*. Y se nos viene ahora otra vez con patetismos, con gesticulaciones, con palabras de espanto, con encogernos el corazón, con soltar de sus jaulas todas las palabras de presa que hay en el diccionario: angustia, desazón (*Unheimlichkeit*), decisión, abismo (*Abgrund*), Nada". (VIII, 298)

Para el pensador español la filosofía europea ha retrocedido con Heidegger tras de la posición que había alcanzado con Dilthey y Husserl. El autor de *Ser y Tiempo* habría "simplificado" las cosas con esta obra en su contenido y estilo. Enfatizaría unilateralmente el lado negativo de la vida, callando al mismo tiempo sobre el positivo. Pero Ortega nos recuerda una y otra vez que la vida tiene precisamente muchos lados como escribía Dilthey. Es en efecto angustia, pero también entusiasmo, muerte más también renacimiento, y muchas otras cosas más. Como la Isis miriónima de las religiones sincretistas de la Roma imperial, la vida es una realidad de mil nombres. De allí que con un sentido deportivo y con una índole jovial -la índole propia de Joves- la filosofía deba evitar el lado peligroso de la vida y comprobar también en sus aspectos positivos.

No obstante, sería indudable que mientras los griegos filosofaron desde una tonalidad afectiva risueña y lúdica (Cf. Platón, *Las leyes*, 820 c-d), otorgándole su preferencia al lado amable de la existencia, en la época actual reina la seriedad al momento de teorizar. La razón sería la siguiente: cuando los griegos perdieron sus creencias religiosas se salvaron inventando la filosofía. La teoría se les convirtió entonces en la delicia de las delicias (*to édiston*), como dice Aristóteles, descubriendo con ella una nueva interpretación de la realidad, al mismo tiempo que denunciaban los errores de sus predecesores. En cambio, nosotros los contemporáneos no es que nos hayamos cansado del pensar, sostiene Ortega, sino que la teoría ya no nos proporciona la misma fruición de antaño, porque las sucesivas interpretaciones de la realidad que han fracasado han hecho surgir en nosotros un claro sentimiento de frustración (VIII, §§29-32).

Y sin embargo no podemos renunciar a la filosofía, sino que la debemos seguir cultivando, continúa Ortega, ya que ninguna otra forma de pensamiento es tan apropiada como aquella para ocuparse del enigma de la vida. Pero pese a todo lo dicho anteriormente, no debe-

mos seguir haciendo filosofía guiados por el estado de ánimo de la angustia, sino con un espíritu jovial y alegre y en el temple de la calma, que se remonta a la tradición de la *sjolé* de Aristóteles y del "loisir" de Descartes. Ahora bien, así como la angustia puede desembocar en el frenetismo o en el envilecimiento, advierte el pensador español que de la calma pueden surgir la habituación y el conformismo. Mas la calma que recomienda lleva un signo contrario a la que se atribuye al bovino, la cual está hecha de insensibilidad para el peligro. Se trata de la calma humana que el hombre mismo se crea en medio de la congoja y del apuro como una manera de orientarse en el mundo. Esta calma impone un orden, "donde el hombre puede verdaderamente tomar posesión de su vida y, en efecto, "existir": en ella propiamente se humaniza" (VII, 24).

Es indudable que Ortega ha sabido ver con esta caracterización del filosofar heideggeriano hacia la época de *Ser y Tiempo* algunos de los rasgos que lo ligan con el estado de ánimo negativo imperante en la época de entreguerra; y es claro en este texto además el deseo explícito del pensador español de perfilar su propia propuesta intelectual como nacida de un estado de ánimo opuesto. Pero en nuestra opinión esa caracterización del filosofar heideggeriano queda muy corta, sobre todo porque el pensador germano fue muy explícito cuando al publicar *Ser y Tiempo* manifestó que precisamente palabras como "angustia", "desazón", "decisión", "abismo" o "nada" se encontraban en su tratado en función de términos técnicos para designar fenómenos peculiares que procuraba describir. Es cierto, estas palabras contribuyeron a rodear de una dudosa popularidad a la obra, pero ello fue porque se las entendió en un sentido trivial contrariándose así las intenciones del autor. De allí que Heidegger escribiera en su *Introducción a la metafísica*: "...cuando una filosofía llega a estar de moda, o no es filosofía real alguna, o está erróneamente interpretada, es decir, se le habrá empleado con abuso, según necesidades cotidianas e intenciones extrañas a ella misma" (traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires: Nova, 1959; pp. 46-47). En cuanto a la caracterización de la filosofía según Ortega y al temple del que en su opinión debe proceder, no nos corresponde pronunciarnos al respecto en este trabajo.

4

Según Ortega la filosofía de Heidegger en *Ser y Tiempo* no estaba a la altura del tiempo por haberse colocado bajo el signo de la idea del ser y no bajo el de la vida. El filósofo español criticaba en general esta obra del pensador alemán por concebir a la filosofía como una actividad ahistórica, por no problematizar la pregunta por el ser, por no haber explicado en qué consiste la "comprensión del ser" y por no ofrecer ninguna claridad sobre lo que significa esta palabra.

Los aspectos específicos de *Ser y Tiempo* que Ortega censuraba son la crítica de Heidegger a la ontología tradicional, su uso de la palabra "Existenz", la relatividad del tema de la "comprensión del ser" al Occidente, la determinación de la esencia de la verdad y la concepción de la muerte y de la historia. El pensador madrileño criticaba además la idea heideggeriana de la filosofía y el temple del que surge. Aunque algunos de los reproches de Ortega a Heidegger tengan una cierta validez, la gran mayoría de ellos nace de errores de interpretación del filósofo español, de una notoria falta de familiaridad con *Ser y Tiempo* y de que Ortega proyectaba en los textos heideggerianos sus propias ideas.⁵ Realizar estas críticas no significa menospreciar la obra orteguiana, sino juzgar que como toda filosofía genuina las exige y las resiste. Cabe a este respecto recordar lo que escribía el gran poeta y crítico brasileño Haroldo de Campos en relación a la crítica literaria latinoamericana de autores latinoamericanos:

"...¿cómo podríamos nosotros, sin perjuicio de la objetividad crítica, ser más benévolos y complacientes con nuestros propios autores? A no ser que deseemos que nuestros juicios tengan un valor meramente local y no aspiremos al tribunal más exigente de la "literatura universal", donde no tendrían validez por referirse a criterios artificiales. Serían juicios provisorios, fruto de una conciencia indulgente, que terminarían por relegar nuestras literaturas a la condición de meros "protectorados", literaturas "menores", sujetas a un permanente régimen de curaduría estética. El crítico latinoamericano, sobre todo en el momento actual de ascenso de nuestras literaturas en el escenario mundial, no puede tener dos almas, una para considerar el legado europeo, y otra para encarar la circunstancia particular de su literatura". (en: A.V., *América Latina en su literatura*. México: Siglo XXI, 1972; p. 283).

Estas palabras reflexivas tienen validez también *-mutatis mutandis-* en relación a la crítica de la filosofía escrita en español.

Universidad de San Marcos
(Lima, Perú)

5. Los errores de interpretación de otras filosofías por parte de Ortega y la proyección de sus propias ideas sobre otros pensadores son usuales en su obra. Ocurren también por ej. en su exégesis de la tesis de Kant sobre el ser que hemos analizado en "La ontología de Ortega y Gasset" (en: *Eco*. Bogotá, N° 160, febrero de 1970; pp. 386-403; esp. pp. 400-403), o en su relación con el Idealismo Alemán que hemos investigado en nuestro artículo "Ortega und der Deutsche Idealismus" (en: *Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart. Festschrift für Karl Ulmer*. Viena: Oldenburg, 1976; pp. 142-156).

BIOLOGIA Y TAXONOMIA DE LAS CONSTITUCIONES EN LA POLITICA DE ARISTOTELES*

Marcelo Mieri

En *Pol IV 4, 1290 b 21 ss* Aristóteles introduce un método para clasificar animales sugiriendo que se podría seguir el mismo procedimiento para obtener una explicación de la diversidad de constituciones políticas. Este famoso pasaje ha dado lugar a una polémica que se relaciona con las interpretaciones más generales de la *Política* aristotélica.

En efecto, los *evolutivistas* han creído encontrar aquí una prueba sobre la influencia de las investigaciones biológicas en los libros centrales de la *Pol*; en este sentido han interpretado el pasaje Day y Chambers, Raymond Weil y naturalmente, Werner Jaeger¹. Por su parte, los *sistemáticos* que defienden la unidad de la *Pol* tienden a minimizar la importancia del supuesto "método biológico" (en adelante "método biológico"=MB), considerándolo como una analogía o ejemplo ilustrativo que no determina el desarrollo de la taxonomía política; así, Gunther Bien considera que se trata de una "analogía didáctica" y se pronuncia negativamente sobre la aplicación de principios biológicos en otros pasajes discutidos de la *Política*.

Algunos autores como Lloyd y Düring han señalado la diferencia entre el supuesto MB de la *Pol* y las realizaciones taxonómicas efectivas de la biología aristotélica², y Paolo Accattino³ niega que en la *Pol* Aristóteles haya desarrollado todos los pasos implícitos en el MB.

* Esta nota expone algunas conclusiones de la investigación que he realizado en mi calidad de Becario del CONICET, bajo la dirección del Prof. Dr. Osvaldo N. Guariglia.

1. cp Jaeger, W, *Aristóteles*, México, 1947, p 311; Day y Chambers, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Amsterdam, 1967, pp 41-42; Weil R., *Aristote et l'histoire*, Paris, 1960, pp 356-7.

2. cp Düring I, *Aristoteles*, Heidelberg, p 501; cp Lloyd G.E.R., "The Development of Aristotle's Theory of the Classification of Animals", *Phronesis*, vol VI (1961), pp 68-69.

3. cp Accattino P, "Il problema di un metodo biologico nella Politica di Aristotele", *Atti della Accademia della Scienze di Torino*, Classe di Scienze Morali, Storische e Filologiche, vol 12 (1978) pp 169-195.

En la presente nota ofreceré una interpretación que puede esbozarse en la siguiente tesis: El "método para clasificar animales" introducido en *Pol IV 4 1290 21 ss* (i) no es aplicado consecuentemente para clasificar constituciones a partir de las "partes necesarias de la ciudad"; (ii) es aplicado con mayor amplitud para clasificar constituciones sobre la base de las "partes políticas de la ciudad"; (iii) pero es un método formal y no exclusivamente biológico.

I

Para apreciar adecuadamente el pasaje de *Pol IV 4 1290 b 21 ss* conviene considerarlo en su contexto pues, como ha señalado Newman⁴, de la lectura de *IV 3-4* parecería desprenderse que 1290 b 20 se continúa en 1291 b 14, mientras que el desarrollo intermedio -que se inicia con el pasaje sobre la clasificación de los animales- sería un agregado marginal posterior, luego intercalado. Habría aquí dos versiones de un mismo problema: "por qué causa hay más constituciones que las mencionadas", es decir por qué hay varias especies de democracia y oligarquía.⁵

En *IV 3* Aristóteles comienza estableciendo un principio: "La causa de que haya muchas constituciones es que las partes de la ciudad son muchas en número"⁶. Puesto que la pluralidad de constituciones se basa en la pluralidad de partes de la ciudad, el problema consiste ahora en establecer una descripción adecuada de esa pluralidad. El procedimiento de enumeración adoptado aquí por Aristóteles tiene afinidad con el *método de división* que Platón describe en el *Político* y en el *Sofista*⁷, el cual había llegado a ser corriente en la Academia. Ahora bien, en *IV 4* aparece una segunda enumeración de las partes de la ciudad como aplicación del primer paso del MB. Conviene examinar el método propuesto para determinar luego hasta qué punto sus principios han sido efectivamente aplicados al tema político. Veamos el pasaje en cuestión.

"Si nos propusiéramos establecer las clases de animales, definiríamos primero lo que todo animal debe tener necesariamente (*anagkaion*), por ej, algunos órganos de sensación, otros para recibir y digerir el alimento, como la boca y el vientre, y además las partes con que cada uno de ellos se mueve. Suponiendo que solo fueran éstas, habría diferencias entre ellas, por ej., varias clases de boca, de vientre y de órganos de sensación, así como de partes motoras, y el número de com-

4. cp Newman W.L., *The Politics of Aristotle*, New York, 1973, vol IV pp 151 ss y 162 ss.

5. Confróntese 1290 b 21-24 con 1291 b 14-16.

6. *Pol IV 3 1289 b 27-28*.

7. Platón, *Polit 258 B ss y 277 B ss*, *Sof 218 B ss*.

binaciones daría lugar necesariamente a varios géneros de animales (pues no es posible que el mismo animal tenga varias bocas diferentes, ni orejas), de modo que una vez recogidas todas las posibles combinaciones (*endechómenoi syndyasmoi*) darían todas las especies de animales y tantas especies de animales como combinaciones de partes necesarias existieran⁸. El método propone tres pasos: a) definiríamos primero las partes que tiene todo animal, b) habría diferencias dentro de cada una de ellas, c) el número de posibles combinaciones daría lugar a las diferentes clases de animales.

Consideremos el paso a). Aristóteles explica en otro lugar⁹ el concepto de necesidad que emplea en las investigaciones biológicas: se trata de la *necesidad condicional* (*ex hypothésos*) que se da en los entes sujetos al devenir -sea por generación natural o por producción técnica-, en un orden teleológico por el cual los medios son necesarios respecto de un fin a alcanzar. Por tanto, el paso a) consiste en la determinación de las partes condicionalmente necesarias y, más precisamente, de las partes condicionalmente más necesarias pues, como se observa en *Met V 5*, es posible establecer una escala de necesidad condicional¹⁰ ordenando jerárquicamente las características de un ser vivo: (1) propiedades necesarias para la subsistencia, (2) aquellas sin lo cual no se puede alcanzar el bien o evitar el mal (aunque el ser vivo pueda subsistir); además de estas características funcionales hay otras (3) que no cumplen ninguna función pero que son consecuencias estructurales de las anteriores y pueden ser típicas de una especie, y finalmente algunas (4) no son típicas ni funcionales. La importancia de esta escala de necesidad condicional es fundamental para la taxonomía aristotélica ya que el estagirita selecciona como características taxonómicamente relevantes a las primeras de la escala (por ej., fluidos vitales, formas de reproducción, medio ambiente, tipos de alimentación, etc). En el pasaje citado de la *Pol* las partes necesarias son los órganos de los sentidos, la boca y el vientre; sólo en segundo lugar están las partes locomotoras que no pertenecen a los "animales fijos".¹¹ Además, aquí se halla presente el principio de la biología por el cual "se infiere la parte (*méros*) a partir de la función (*érgon*)"¹², la enumeración de las partes condicionalmente necesarias supone la enumeración de las funciones condicionalmente necesarias.

8. *Pol* IV 4 1290 b 21-37.

9. cp *PA* I 1 639 b 21 ss.

10. cp Preuss (A), "Eidos as Norm in Aristotle's Biology", *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, 1983, vol II pp 348 ss.

11. cp *PA* IV 5 681 a 36 ss; otros catálogos de partes necesarias de los animales en *HA* II 10 655 b 29 y *HA* I 3.

12. cp *PA* II 9 655 b 20-22.

Si consideramos ahora la enumeración de las partes de la ciudad, es posible reconocer la correlación entre parte y función -que también aparece claramente en la enumeración de *Pol VII 8*¹³; además se halla implícito el concepto de necesidad condicional, aunque en este caso no sólo importan las partes necesarias para la subsistencia -como en el caso de los animales- sino las partes necesarias para la vida feliz y virtuosa. Esta descripción de los sectores sociales de la polis abandona el método de división y la ciudad es considerada como una totalidad orgánica que realiza una serie de actividades de las cuales unas son necesarias para la mera vida de la ciudad (*zen*) y otras para la vida buena (*eu zen*).¹⁴

Consideremos el paso b) del MB. Consiste en establecer las diferencias que se dan en cada una de las partes obtenidas por el paso a). En el caso de los animales Aristóteles señala, por ej., la boca como una de las partes necesarias y luego las distintas clases de boca¹⁵. Además, en las investigaciones biológicas -a diferencia de la *Pol*- el filósofo explica cuáles son los modos generales en que se diferencian las partes de los animales: 1) diferencia por "más o menos".¹⁶, 2) diferencia "analógica".¹⁷, 3) diferencia según la posición de las partes.¹⁸

Cabe esperar en *Pol* IV 4 1291 b 14 ss el desarrollo del segundo paso del MB para explicar la diversidad de democracias y oligarquías a partir de las diferencias que presentan las partes fundamentales de la ciudad. Pero, sorprendentemente, no sólo es difícil reconocer algún principio biológico que se aplique a la diferenciación de las partes sino que, en lugar de tomar como base la enumeración anterior, Aristóteles retoma la *segunda división* del capítulo 3, que ahora se presenta ampliada con la subdivisión del demos. Hay que concluir, pues, que los pasos b) y c) implícitos en el MB no son desarrollados consecuentemente en este contexto.¹⁹

II

Estudiando el significado que adquiere el término 'partes de la ciudad' en diversos lugares de la *Pol* se pueden distinguir dos sentidos básicos que se vinculan al concepto de necesidad condicional. Por un lado, están las partes que realizan las funciones necesarias (*eis ten anagkaían*) para la mera existencia material de la polis, las "partes

13. cp *Pol* VII 8 1328 b 2 ss.

14. cp IV 4 1291 a 17 ss. III 12 1283 a 26 ss.

15. cp *HA* II 12 504 a 19, *PA* I 4.

16. cp *HA* I 1 21-22, *HA* I 1 16-17, *HA* I 1 15, *PA* I 645 a 13-15.

17. cp *PA* I 645 a 7-9, *HA* I 1 21.

18. cp *HA* I 1 24.

19. cp Accattino, *op. cit.*, p 192; Lloyd, *op. cit.*, p 69, nota 1.

necesarias de la ciudad" (campesinos, artesanos, etc); por otro, están las partes que ejercen las funciones estrictamente políticas, las "partes de la constitución" y los guerreros que pueden denominarse en general "partes políticas".²⁰

Ahora bien, como he dicho anteriormente, el MB consta de tres pasos, el primero de los cuales prescribe la determinación de las partes necesarias de todo animal. Pero esta determinación se subdivide a su vez en dos momentos: en primer lugar, la enumeración de órganos y partes a partir de las funciones y, en segundo lugar, la selección de las partes y funciones más necesarias, porque no todas las partes del animal son igualmente importantes para clasificar las especies. En el caso de la biología Aristóteles selecciona como partes taxonómicamente relevantes a aquellas que son condicionalmente más necesarias para la existencia del animal. Pero, puesto que hay una multiplicidad de partes de la ciudad que se agrupan en dos tipos fundamentales, surge la cuestión de si Aristóteles ha empleado el mismo criterio para seleccionar las partes que sustentarán la taxonomía política. ¿Hay prioridad de las partes materialmente necesarias o más bien de las partes políticas, o ambas deben tenerse en cuenta por igual? En algunos pasajes son las partes necesarias las que se toman como causa de la diversidad de constituciones²¹, pero en otros casos se subraya la importancia de las partes políticas y, especialmente, las "partes de la constitución".²² La prioridad lógica (taxonómica) de estas últimas parece derivar de la prioridad teleológica que les asigna Aristóteles. Como he dicho, la distinción entre partes necesarias y políticas expresa una relación de necesidad condicional: en primer lugar, las partes necesarias son condición necesaria para la mera existencia material de la polis y, por ende, de las partes políticas; en segundo lugar, hay un orden teleológico según el cual las partes necesarias deben subordinarse a la vida virtuosa que es el fin²³, cuyo ámbito propio es la comunidad política; y, en tercer lugar, hay un orden genético inverso al orden teleológico. En efecto, es admisible la existencia de las partes necesarias en las "primeras comunidades" de que habla *Pol* I 2, es decir, la casa y la aldea que en sentido genético son anteriores a la polis; también éstas existen para las necesidades elementales²⁴ pero la polis es su fin²⁵. La vida virtuosa es la esencia de la polis, la razón de la pre-

20. cp *Pol* VII 8 1328 a 21 ss, 1329 a 35-37, IV 4 1291 a 17 ss, a 26. Véase Riedel (M), *Metafísica y Metapolítica*, Bs. As. 1976, p 72 s.

21. cp *Pol* II 8, IV 4 etc.

22. cp *Pol* IV 14 1287 b 37-41.

23. *Pol* III 9 1281 a 2 - 3.

24. cp *Pol* I 2 1252 b 13-14 y b 15-16.

25. cp *Pol* I 2 1252 b 30 ss.

diación propia del término.²⁶

Ahora bien, el tercer paso del MB requiere la obtención de todas las combinaciones posibles entre las variedades de las partes de los animales.²⁷ Pero, como se ha dicho, no aparece en el contexto subsiguiente de *Pol* IV 4 la aplicación de este principio metodológico a la diversidad de constituciones políticas. Más aún, los términos claves (*syndyasmós synzéuxis*) no ocurren en el texto próximo. Hay que llegar hasta IV 9,1294 b 2 para hallar '*syndyasmou*',²⁸ en un pasaje que trata sobre los modos convenientes de componer, combinar o mezclar las instituciones políticas de la democracia y oligarquía para obtener una república (*politeía*) bien constituida. Luego, '*syndyasmós*' ocurre en IV 151300 a 19-20, a 31,16 1301 a 7, VI I 1317 a 1 y a 3, de modo que, teniendo en cuenta los diferentes pasajes, puede afirmarse: cada vez que en la *Pol* Aristóteles emplea la noción de combinación -a parte del pasaje sobre la clasificación de los animales- se refiere a elementos vinculados a las partes políticas de la ciudad y, sobre todo, a las "partes de la constitución".

Concluyendo: puesto que las partes políticas de la ciudad parecen tener cierta prioridad sobre las partes necesarias y, puesto que el tercer paso del MB se relaciona con las partes políticas de la ciudad a través de la noción de combinación, entonces conviene considerar el análisis aristotélico de las diferentes formas posibles de "partes de la constitución" en *Pol* IV 14-15-16. Esto permitirá mostrar que los tres pasos del MB han sido aplicados más consecuentemente a las partes políticas de la ciudad.

III

Toda constitución tiene tres partes: las magistraturas, la que delibera y la que administra justicia. Cada una de éstas presenta diferentes formas organizativas que son asignadas por el filósofo a distintas constituciones.²⁹ Las formas monárquicas (reinado y tiranía) están ausentes del análisis y la concepción general tiende a esquemas tripartitos en los cuales la democracia y la oligarquía son los extremos, la república el medio y el resto formas de transición. En los análisis de *Pol* IV 14-15-16 es posible reconocer un método cuya aplicación ordena la exposición de las variedades para cada una de las partes de la constitución. Habría cuatro pasos: (i) ¿en qué determinación (*horos*) de cada parte de la constitución se dan las diferencias?; (ii) ¿cuáles son las diferencias que presenta cada *horos*?; (iii), ¿cuáles son

26. *Pol* III 9 1280 a 9.

27. *Pol* IV 4 1290 b 32-37.

28. a este punto remite Newman, *op. cit.*, p 165.

29. véase el Apéndice de esta nota.

las posibles combinaciones (*syndyasmós*) de las diferencias entre los distintos *horoi*?, (IV) ¿a qué especies constitucionales corresponde cada una de las combinaciones obtenidas?. Si se compara este método con el MB de IV 4, hay una gran semejanza en los tres primeros pasos. También el segundo paso del MB prescribe la determinación de las diferencias -en cada una de las partes del animal- y, luego, el tercero, la determinación de las combinaciones posibles; sin embargo, en el primer paso del MB se trata de las partes y funciones del animal, pero aquí los *horoi* en cada una de las partes de la constitución son elementos constitutivos muy generales de cada parte política que puede presentar diferencias. Por consiguiente, a pesar del importante concepto de combinación, no parece haber una aplicación del MB a cada una de las partes de la constitución. ¿Pero, qué puede decirse de las tres partes de la constitución tomadas en conjunto?

Primero. Las partes de la constitución y en general las "partes políticas" de la ciudad han sido enumeradas por Aristóteles entre las partes de la ciudad al aplicar el primer paso del MB en IV 4. Al clasificar constituciones aquellas partes deben ser seleccionadas adoptando el criterio de "necesidad para lo mejor".³⁰

Segundo. Si hay una aplicación del MB a las partes políticas de la ciudad, el segundo paso consistiría en determinar las diferencias que presenta cada una de ellas. Y en *Pol* IV 14-15-16 Aristóteles se ocupa efectivamente de establecer esas diferencias: "Hemos dicho ya cuáles y cuántas son las diferencias que se dan en el elemento deliberativo y supremo de la ciudad, en la ordenación de las magistraturas y en los tribunales y cuáles de ellas corresponden a cada constitución."³¹

Tercero. Si esta interpretación es correcta, el tercer paso consistiría en establecer las combinaciones posibles entre las diferentes especies de partes de la constitución; la combinación en este caso no se da en cada parte sino entre las partes. Y, efectivamente, si bien en la *Pol* no aparece una exposición completa de esta combinatoria, hay un pasaje que expresa claramente la idea e incluso ejemplifica algunas combinaciones posibles: "Tenemos que considerar también la reunión de todos los modos mencionados, pues la combinación (*syndyazsómena*) de ellos produce la coincidencia parcial de las constituciones, de modo que hay aristocracias oligárquicas y repúblicas más democráticas. Y al decir estas combinaciones que debemos considerar y que no hemos considerado todavía me refiero, por ej., a que el deliberativo y la designación de magistrados sean oligárquicos y los tribunales aristo-

30. cp *Pol* VI 1317 a 22-23.

31. *Pol* VI 1 1316 b 31-34.

cráticos; o los tribunales y el deliberativo sean oligárquicos y la designación de magistrados aristocrática, o de algún otro modo que no componga todos los rasgos propios de una constitución".³² Al comenzar el capítulo al que pertenece este pasaje Aristóteles alude a IV 14-15-16 donde había tratado numerosas formas combinadas de las partes de la constitución, pero en esos casos se trata de combinaciones en cada parte, mientras que ahora se refiere a combinaciones entre las partes, es decir, "combinaciones que no hemos considerado todavía". Nótese que la combinación se da en tres niveles: (i) en cada *horos*, entre las diferencias que presenta; (ii) en cada parte de la constitución, entre las formas distintas de *horoi*, y (iii) en la constitución, entre las partes. Los ejemplos citados por el filósofo, "aristocracia oligárquica" y "república democrática", combinan la forma constitucional recta con su correspondiente desviación; pero puede haber otro tipo de combinaciones, basta que no se den en las tres partes de la constitución los modos de una misma especie.

Por consiguiente, puede afirmarse que el MB ha sido más ampliamente desarrollado en lo que se refiere a las "partes políticas" de la ciudad (proposición (ii) de la tesis enunciada al comienzo) porque estas son enumeradas entre las partes de la ciudad de IV 4; luego se establecen las diferencias en cada una de las (IV 14-15-16), y en V 1 se expresa la idea de combinación entre las partes.³³

IV

¿Es el MB un método estrictamente biológico? Si bien en su presentación se refiere a la clasificación de los animales, puede tratarse de un método formal que en este caso es ejemplificado con un contenido específico. Para avanzar en esta cuestión habría que responder a las siguientes preguntas. ¿Existe en la obra biológica del filósofo una enunciación del MB de *Pol* IV 4 o al menos una clasificación que resulte de su desarrollo?. ¿Pueden conciliarse los términos conceptuales del MB con la biología aristotélica?.

En primer lugar, no se encuentra aplicación ni enunciación del MB en las obras biológicas de Aristóteles: "Debe notarse, pues, que aunque en este pasaje de la *Pol* el método de división ha sido abandonado y un método de clasificar especies de acuerdo con las combinaciones de variantes de partes necesarias ha sido puesto en su lugar, sin embargo, este último método no corresponde a nada que encontremos en las obras biológicas mismas".³⁴ Lloyd admite, sin embargo, que el

32. *Pol* VI 1 1316 b 39-1317 a 10, yo subrayo.

33. en VI 7 1321 a 16-19 Aristóteles habla de combinar variedades de la parte guerrera de la ciudad, también en relación a la diversidad de constituciones.

34. Lloyd, *op. cit.*, p 69.

pasaje de *Pol IV 4* representa una etapa en la concepción del "método biológico". Se trataría, extrañamente, de un método biológico que no ha sido aplicado para nada a la biología, que aparece sólo en un contexto político y que -si se admiten las conclusiones anteriores de esta nota- tiene una importante relación con la clasificación de constituciones.

En segundo lugar, cabe señalar importantes diferencias conceptuales entre los principios del MB y los presupuestos de la biología aristotélica.

En lo que se refiere a la *necesidad condicional* que -luego de la enumeración de partes- proporciona el criterio para seleccionar las partes taxonómicamente relevantes, la especificidad de lo político hace que las partes necesarias se subordinen a las "partes políticas" entre las que se cuentan ante todo las "partes de la constitución". Como la taxonomía política de Aristóteles tiene una finalidad práctica, la importancia práctica de las partes que constituyen el ámbito de la vida virtuosa determina también la importancia lógica (taxonómica). Es claro que en la presentación biológica del MB Aristóteles menciona algunas partes necesarias del animal en el sentido de "necesidad para la mera vida", pero con la aplicación a las partes políticas de la ciudad se modifica el concepto de necesidad, que ahora viene a ser "necesidad para lo mejor, para la vida virtuosa".³⁵ (Además, en el MB las partes locomotoras son partes necesarias de animales pero -como señala Lloyd- en las obras biológicas se sostiene que la facultad locomotriz no pertenece a todo animal; por otro lado, el MB no menciona nada análogo al corazón).³⁶

En la aplicación política del MB se deben señalar las diferencias en cada una de las partes de la ciudad, pero, respecto de las partes necesarias de la ciudad, sólo se explicitan las diferencias en el *demos*, y, por otro lado, las diferencias que originan las variedades de las partes de la constitución nada tienen en común con las diferencias en las partes de los animales.

El tercer paso del MB prescribe la obtención de *todas las combinaciones posibles* (*pántes endechómenoi syndyásmoi*) que pueden obtenerse a priori simplemente apareando las diferencias de cada una de las partes de los animales; pero Aristóteles "no utiliza este método a priori en sus escritos biológicos"³⁷. Debe haber una adecuación del método de clasificación o definición al objeto de estudio y la biología aristotélica no puede admitir la idea de combinaciones arbitrarias de

35. cp *Met V 5*, *Pol VII 8-9*, *Pol 9*, 12-13.

36. cp *PA 647 a 21 ss*, *678 b 1 ss*, *GA 741 b 15 ss*.

37. Düring (I), *op. cit.*, 501.

partes, porque hay relaciones estructurales entre las partes del animal, por ej.; los animales acuáticos tienen aletas y no pueden tener pulmones, necesariamente tienen branquias por el orden teleológico que exige determinados órganos y determinadas combinaciones de órganos.

Pero, si el MB de *Pol IV 4* no es un método exclusivamente biológico, ¿por qué aparece referido a especies animales? Hay que tener en cuenta que Aristóteles había polemizado largamente contra el método de división platónico frente al cual consolidó su propia doctrina de la definición, el silogismo de la esencia y sus principios metodológicos de clasificación. Por eso, aunque las investigaciones biológicas ofrecieron un importante material específico para probar y ejemplificar aspectos de la discusión, el filósofo siempre debió haber tenido en cuenta la distinción entre la discusión lógico-formal del método dialéctico y los contenidos específicos de sus aplicaciones y *ejemplificaciones*, distinción que ya se encuentra en Platón.

Ahora bien, Aristóteles ha rechazado la idea de combinaciones arbitrarias en la naturaleza; las especies animales no son el resultado del azar y la selección mecánica como pensaba Empédocles³⁸, sino de la organización de partes teleológicamente orientadas y unificadas. Esto parecería conducir al rechazo de las combinaciones arbitrarias en la política, puesto que el orden teleológico también rige las acciones.³⁹ Sin embargo, para el filósofo la teleología natural -que determina "lo que ocurre siempre o la mayor parte de las veces" es más perfecta que la teleología práctica que determina "lo que puede ser de otro modo" (*ta endechómena álloos échein*), lo contingente.⁴⁰ De este modo, la idea de posibles combinaciones arbitrarias es adecuada para dar cuenta de la enorme diversidad de formas constitucionales existentes que el legislador debe conocer, así como también de las formas posibles que el legislador puede establecer en circunstancias oportunas.

Además, es posible encontrar la idea de combinación en otros campos teóricos abordados por Aristóteles. En la exposición de las especies poéticas, por ej., hay una aproximación al MB. "Las artes imitativas se diferencian entre sí de tres modos (*en trisin*); pues, o bien imitan con medios diferentes, o bien imitan cosas diferentes o bien imitan de forma diferente y no de la misma".⁴¹ Los medios son (A) ritmo, (B) lenguaje, (C) lenguaje ritmo, (D) ritmo tono, (E) ritmo lenguaje tono;

38. cp *Fis 198 b 17-32*, *Fis II 7-8*.

39. cp *EN I 1-2*, *Pol I 1*.

40. cp *Fis II 198 b 34-36*, *EN VI 4 1139 B 38-39*, *PA I 639 b 19-21*.

41. cp *Poética* cap 1-2-3.

las formas son (1) narrativa o (2) dramática; y los objetos imitados son (a) hombres superiores o (b) hombres inferiores.⁴² Y esto da lugar a varias combinaciones entre las variedades de cada uno de los elementos: por ej., (C) (1) (a) epopeya, (C) (1) (b) poesía yámbica, (E) (2) (a) tragedia, (E) (2) (b) comedia.

Apéndice

A continuación expondré el análisis de las variantes de magistraturas según uno solo de los criterios adoptados por Aristóteles: los *modos de designación* (*Katastásis*).

Este pasaje de la *Pol* presenta muchas dificultades de interpretación por ser extremadamente conciso y, además, por el texto de 1.300 a 23 hasta 1.300 b 5 está corrupto y ha sido modificado en versiones muy diferentes.⁴³ "Las diferencias dependen de tres determinaciones (*horos*), y combinadas comprenden necesariamente todos los modos de designación, una de esas determinaciones es quiénes son los que designan a los magistrados; la segunda, entre quiénes; y, la tercera, de qué modo. Cada una de estas tres puede tener tres diferencias. O todos los ciudadanos los designan o algunos; los designan entre todos o entre algunos determinados, ya por su propiedad, ya por su linaje, ya por su virtud, ya por cualquier otra condición semejante (...), y ésto por elección o por sorteo. Estos procedimientos pueden también combinarse (*syndyadsómēna*), es decir, unos magistrados pueden ser designados por algunos, y otros por todos; unos entre todos y otros entre algunos; y unos por elección y otros por sorteo."⁴⁴

En tres horois			
	Quiénes	Entre quiénes	Cómo
Tres diferencias	(A) todos	(1) todos	(a) sorteo
	(B) algunos	(2) algunos	(b) elección
	(C) combinación	(3) combinación	(c) combinación

"Cada una de estas diferencias tendrá cuatro modos"⁴⁵. Es decir que combinando las diferencias -no combinadas en un mismo *horos*- entre distintos *horoi*, cada una se da en cuatro de las siguientes posibilidades:

42. Ropss (W.D.), *Aristóteles*, Bs. As. 1981, pp. 394.

43. cp Newman, *op. cit.*, IV p 136 y 365 ss.

44. *Pol* IV 15 1300 a 10-22.

45. *Pol* IV 15 1300 a 22-23.

A 1 a, B 1 a

A 1 b, B 1 b

A 2 a, B 2 a

A 2 b, B 2 b

Aristóteles menciona a continuación estas posibilidades pero además agrega cuatro combinaciones que resultan de considerar una de las diferencias combinadas (dentro de un *horos*) por lo cual surgen doce combinaciones. Téngase en cuenta que justamente en este punto (1.300 a 23) comienza el texto corrupto. Adoptaré la versión griega modificada por Newman⁴⁶ que traduzco a continuación⁴⁷: "Pues, o todos designan entre todos por elección o todos designan entre todos por sorteo (y entre todos o bien por partes, como por ej., según demos, tribus y fratrias pasando a través de la totalidad de los ciudadanos o bien siempre entre todos juntamente), o todos entre algunos por elección o todos entre algunos por sorteo, o algunas magistraturas de un modo y otras de otro. Además, si son algunos los que designan, designan entre todos por elección o entre todos por sorteo, o bien entre algunos por elección o entre algunos por sorteo, o bien algunas magistraturas de un modo y otras de otro, quiero decir entre todos para algunas magistraturas por elección, para otras por sorteo y entre algunos para unas por elección, para otras por sorteo. Así resultan doce modos independientemente de dos combinaciones."⁴⁸

En efecto, hay 27 combinaciones posibles:

A 1 a , B 1 a ,	C 1 a
A 1 b , B 1 b ,	C 1 b
A 1 c , B 1 c ,	C 1 c
A 2 a , B 2 a ,	C 2 a
A 2 b , B 2 b ,	C 2 b
A 2 c , B 2 c ,	C 2 c
A 3 a , B 3 a ,	C 3 a
A 3 b , B 3 b ,	C 3 b
A 3 c , B 3 c ,	C 3 c

de las cuales restan 12 si se omiten las combinaciones resultantes de dos diferencias combinadas ("independientemente de dos combina-

46. cp Newman, *op. cit.*, IV p 30.

47. los textos en bastardilla son los agregados en cada versión.

48. *Pol* IV 15 1300 a 23-31.

ciones"). Dice un intérprete: "Veintisiete modos son entonces posibles. Pero un valor de cada variante es intermedio entre los otros dos, parecería que primero Aristóteles va a ignorar estos intermedios. Entonces dice, 1.300 a 22, que cada variedad tiene cuatro, no nueve modos. De hecho sin embargo, en 23-30, introduce uno de los intermedios (c), y así muestra cada una de las variedades teniendo seis, o sea 2x3 modos. Así, omitiendo dos de los intermedios, obtiene 12 (2x2x3) modos".⁴⁹

Según esta interpretación que parece apoyada por el texto los doce modos son los que aparecen en el recuadro. Al contrario, Barker interpreta el texto de otro modo: "Hay así doce modos en total, si tomamos en cuenta la primera combinación mencionada y sus varios modos, y omitimos las otras dos combinaciones".⁵⁰ En esto parece seguir a Newman⁵¹ que da las siguientes combinaciones:

A1a, B1a, C1a
A1b, B1b, C1b
A2a, B2a, C2a
A2b, B2b, C2b

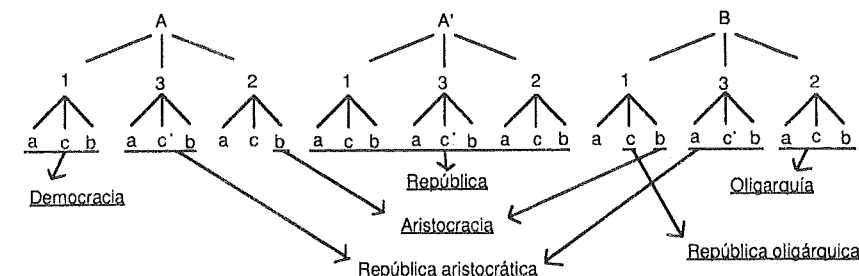
Sin embargo, parece haber un argumento a favor de la primera interpretación. Efectivamente en el texto que sigue Aristóteles asigna las combinaciones a distintas formas constitucionales, sin tener en cuenta las que resultan de C, pero sí las de c. "De estos, dos modos de designación son democráticos: (que designen) todos entre todos por elección o por sorteo o por ambos, unas magistraturas por sorteo, y otras por elección. Que no todos designen simultáneamente, pero sí entre todos o entre algunos por sorteo o por elección o por ambos, unas magistraturas entre todos y otras entre algunos por sorteo o por elección o por ambos (y por ambos quiero decir unas por sorteo y otras por elección) es propio de la república. Y que designen algunos entre todos unas magistraturas por elección y otras por sorteo es propio de una república pero más oligárquica. Y designar entre ambos unas magistraturas entre todos y otras entre algunos es propio de una república aristocrática, por elección o por sorteo o unas por elección y otras por sorteo. Que designen algunos entre algunos por elección es oligárquico, y también algunos entre algunos por sorteo, y algunos entre algunos por ambos. Y que por elección algunos designen entre todos y todos designen entre algunos es aristocrático"⁵². La expresión "que no todos designen simultáneamente" introduce otra variante (A') intermedia entre A y B pero distinta de C. A' consiste en que todos designen magistrados

49. cp la traducción de B. Jowett, Oxford, 1961; ha utilizado parcialmente las notas de esta edición sobre este pasaje de la Pol.

50. cp traducción de Barker, Oxford, 1968.

51. cp Newman, op. cit., IV p 265.

pero no todos simultáneamente sino por partes que designan sucesivamente hasta haber recorrido el todo. Resultan así 27 combinaciones, la mayoría de las cuales son asignadas por Aristóteles a especies constitucionales. El resultado puede apreciarse con el siguiente esquema:



He dispuesto el esquema de modo tal que las 'diferencias' democráticas (A, 1a) y oligárquicas (B, 2, b) queden a los extremos.

El texto no parece tener en cuenta las combinaciones A2a, A2c, y B1a, que no son adjudicadas a ninguna constitución. Pero, como en los sorteos es indiferente que sorteen todos o algunos, B1a es equivalente a A1a, y A2a es equivalente a B2a. Esto puede explicar, quizás, que no se mencionen algunas posibilidades, aunque también hay que tener en cuenta las alteraciones sufridas por el texto. El esquema presentado es sólo una interpretación posible, pero hay otras. Según la versión de Barker⁵³, las combinaciones que incluye A3 corresponden a la república -junto con A'1- y no a la república aristocrática que sería solamente B3. Por su parte, Newman⁵⁴ omite 'ek tinoon' en 1.300 a 35 y, por ende, los modos de la república serían sólo A'1 y A'3.

Centro de Investigaciones Filosóficas, Conicet

ABSTRACT

This paper deals with a passage of Aristotle's Politics (Pol IV 4 1290b 21-37) which seems to suggest the utilization of a biological method for the taxonomy of political constitutions. Starting with the distinction between two kinds of "parts of the state", it concludes that the principles involved in that method have been consequently applied to the "parts of the constitution". The method is not, however exclusively biological. This interpretation is also reinforced by the analysis of another passage (Pol IV 14-15-16) in which Aristotle considers different ways of organizing the "parts of the constitution"

52. Pol IV 15 1300 a 31-1300 b 5.

53. traducción de Berker, pp198-9.

54. Newman, op. cit., IV p 265.

REGLAS LINGÜÍSTICAS Y REGULARIDADES EMPIRICAS EN LA TEORIA HUMEANA DEL MUNDO EXTERIOR

Samuel Monder

Una distinción intuitiva que bien podríamos incluir en nuestro catálogo de creencias básicas, es aquella relativa a la exterioridad del mundo en contraposición a la interioridad de nuestras percepciones. Desafortunadamente, tal como suele suceder en estos casos, resulta difícil saber exactamente a qué nos referimos con esta distinción. Esto no significa, claro está, que no nos sea de gran utilidad. Si soñamos que un vecino nos insulta, no iremos al día siguiente a increparlo a su casa. Más que una muestra de urbanidad, esto delata el manejo de cierta diferenciación de niveles de experiencia.

En este trabajo intentaremos extraer algunas consecuencias de una manera de plantear esta problemática. En este sentido, discutiremos algunos aspectos de la teoría del mundo externo que Hume construye en el Libro I del *Tratado de la naturaleza humana*.

Se ha señalado que el empirismo clásico parece encontrar dificultades serias en el momento de dar cuenta de objetos "exteriores" distinguibles de las propias percepciones del sujeto. Leer a Berkeley puede aumentar considerablemente nuestras sospechas en este sentido.

Los textos de Hume relativos a estas cuestiones también pueden ser considerados paradigmáticos en lo que a este tipo de dificultades respecta, aunque por motivos distintos. En el caso de Hume, llamará la atención del lector del *Tratado* cómo, cuando el éxito de la empresa parecía asegurado, la argumentación se invierte y se arriba a una conclusión escéptica.

En verdad, en el *Tratado* parecen exponerse dos teorías. Una es constructiva y pretende fundar nuestra creencia en el mundo exterior; la otra, destructiva, pretende restar crédito a la primera. La famosa conclusión negativa no sobreviene por atribuirle triunfo alguno a la segunda sobre la primera, sino tras comprobar que no podemos renunciar a ninguna de ellas pese a su incompatibilidad.

En lo que a este trabajo respecta, no será mi propósito pronunciarme acerca de la consistencia de la teoría constructiva. Me interesa, co-

mo cuestión previa, poner de relieve algunas características del modo humeano de plantear la cuestión. Intentaré mostrar cómo, al analizar el significado de los criterios de objetividad propuestos por Hume, afloran adquiriendo particular relevancia algunas consideraciones relativas al modo de funcionar de nuestro lenguaje. Mostrar cómo juegan estos aspectos lingüísticos en conjunción con descripciones de regularidades empíricas en la teoría humeana del mundo exterior será nuestro propósito.

Como es sabido, el problema del mundo exterior consiste para Hume en determinar "qué causas nos inducen a creer en la existencia de cuerpos", ya que "es en vano preguntarnos si hay o no cuerpos".¹

Aunque formular la cuestión de esta manera parece reducirla a una cuestión de psicología empírica, buena parte del desarrollo del problema que se hace en el *Tratado* parecería más bien dirigido a elucidar si poseemos algún criterio que sostenga esa creencia, y el análisis del tipo de criterios que pueden ofrecerse en su respaldo. En este sentido, Hume debe abandonar el terreno de la psicología empírica.

Concedamos a Hume que

dado que nada hay presente a la mente salvo las percepciones y que todas las ideas se derivan de algo que con anterioridad se hallaba ya ante la mente, se sigue que nos es imposible concebir o formar una idea de algo que sea específicamente distinto a nuestras ideas e impresiones.²

Sin embargo, que no nos sea dado conocer algo diferente a nuestras percepciones no significa que no nos sea dado conocer objetos porque

no suponemos que sean específicamente distintos [los objetos a las percepciones] sino que sólo les atribuimos diferentes relaciones, conexiones, y duraciones.³

De acuerdo a estas indicaciones podemos replantear el problema del siguiente modo: hablar de objetos no significa ir más allá de lo percibido, sino otorgar a lo percibido cierto *status* que de por sí no posee. La cuestión es entonces describir las "reglas de juego" mediante las cuales adscribimos a ciertas percepciones categoría de objetos del mundo exterior. Lo que se plantea no es un problema "de origen"; tiene que ver, en cambio, con nuestros criterios de objetividad.

1. David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, (Madrid, Editora Nacional, 1981) Trad. Felix Duque, p. 187. Se cita de acuerdo a la paginación de la edición de Selby-Bigge (Oxford, Clarendon Press, 1888) que se señala al margen de la edición española que utilizamos.

2. *Idem*, p. 67

3. *Idem* p. 68

Hay dos características que podemos señalar, de acuerdo con Hume, solamente de aquello a lo que atribuimos rango de objetividad. Por una parte, los objetos del mundo exterior, según creemos, no dependen de nuestra percepción para su existencia; por otra parte, continúan existiendo aún cuando hemos dejado de percibirlos. Podemos decir que ambas características son paráfrasis de un supuesto íntimamente ligado a nuestra creencia en el mundo exterior: el de la existencia continua de entidades no percibidas.

Hume señala dos "cualidades peculiares de algunas impresiones" que originan nuestra opinión favorable a su existencia continua. Estas "cualidades" son su *constancia* y *coherencia*. En este sentido, Hume diseña un original dispositivo para dar cuenta de nuestra creencia en el mundo externo. Veremos cómo funciona.

Según Hume

todos los objetos a los que atribuimos existencia continua tienen una peculiar *constancia* que los distingue de aquellas impresiones cuya existencia depende de nuestra percepción. Esas montañas, casas y árboles que están ahora ante mis ojos se me han manifestado siempre de la misma forma; y si al cerrar los ojos o volver la cabeza dejo de verlos, encontraré que poco después vuelven a mí sin la menor alteración. Mi cama, mi mesa, mis libros y papeles se presentan en la misma manera uniforme, y no cambian porque yo haga alguna interrupción o deje de percibirlos.⁴

Es necesario comprender cuál es la cuestión básica a la que apunta la observación de Hume. No sólo tiene que ver con la similitud que guardan entre sí algunas de nuestras percepciones. La cuestión verdaderamente relevante tiene que ver con las reglas de predicación de la identidad. Lo fundamental no es que los objetos no cambien. Todos sabemos que los objetos de nuestro mundo suelen cambiar. Lo fundamental es que sean susceptibles de algún criterio de identidad. La observación de Hume, en lo fundamental, apunta a que, llegado el caso, debo poder *identificar* una impresión presente a los sentidos con aquella otra percibida, por ejemplo, antes de cerrar los ojos o volver la cabeza. Es en este sentido que digo que es *constante*. Antes de proseguir veremos cómo esto puede hacerse también en el caso de objetos cambiantes, reglas de *coherencia* mediante.

Evidentemente, no todos los objetos son tan permanentes como las montañas, las mesas, y algunos libros. Estamos acostumbrados a que los objetos cambien, y algunas veces hasta el grado de tornarse irreconocibles tras una breve interrupción. Hume toma como ejemplo el caso de los leños de un hogar que son consumidos por el fuego.

4. *Idem* p.p. 194-195

Pero aquí hay que notar que, aun a través de estos cambios siguen conservando una *coherencia*, y siguen dependiendo regularmente unos de otros.⁵

La descripción que hace Hume de este mecanismo es compleja. Para él, en general, *coherencia* es sinónimo de regularidad. ¿De qué tipo de regularidad? Hume nos proporciona dos ejemplos. En el primer ejemplo, el de los leños, al que nos hemos referido más arriba, parece suponerse el conocimiento de una regularidad causal. Conozco el efecto del fuego sobre la leña. De otra manera, probablemente me inclinaría a pensar que alguien se llevó de mi hogar los leños, y en su lugar colocó cenizas y carbón. En este caso hay reglas que podemos expresar mediante conexiones causales que me permiten vincular impresiones disímiles (leña-carbón-cenizas) como estados de un mismo objeto.

De este modo la experiencia me provee de ciertas reglas que me permiten *identificar* una serie de impresiones diversas como una serie de apariciones de un mismo objeto, a pesar de todas las diferencias que pueda encontrar entre los miembros de esa serie. Así, adjudicamos tanta constancia a ese objeto como la que podríamos atribuir a una montaña.

El segundo ejemplo⁶ supone una interesante ampliación del concepto. Es cierto que la experiencia nos acostumbra a que ciertas impresiones sucedan a otras. Sin embargo, en cierto sentido, estas regularidades no son del todo perfectas.

Es cierto, por ejemplo, que puedo estar acostumbrado a escuchar cierto sonido chirriante al mismo tiempo que se abre mi puerta. Pero muchas veces esta regularidad se ve interrumpida. De hecho, puedo interrumpirla muy fácilmente tapándome los ojos, o los oídos. Sin embargo, aunque no dirija mi mirada hacia la puerta, si escucho el sonido al que me he acostumbrado, infiero que la puerta se está abriendo. No supongo irregularidades en las relaciones causales, si la "falla" puede ser atribuida a los sentidos.

Hume advierte que este mecanismo rebasa los límites de la inferencia causal. Mediante la inferencia causal, habituados a una conjunción constante de impresiones, inferimos una de la otra. Pero, por hipótesis, jamás percibimos una impresión en conjunción constante con una "percepción no percibida", y es esto último lo que ocurre en este caso. Hume concluye que se trata del ejercicio de una singular cualidad de nuestra imaginación, que excede al hábito otorgando mayor regularidad a nuestra experiencia.

5. *Idem* p. 195

6. Véase *idem*, p. 196

... la imaginación, una vez colocada en una cadena de pensamientos, es capaz de continuar la serie aun cuando se acaben sus objetos del mismo modo que una galera puesta en movimiento por los remos sigue su camino sin precisar de un nuevo impulso. (...) Y como la mente ha estado ya una vez dentro de una serie observada de uniformidades entre objetos, continúa naturalmente hasta llegar a hacer esta uniformidad tan completa como le es posible.⁷

Se trata, sin duda, de una observación psicológica muy interesante. Pero también esto es susceptible de una lectura no psicológica.

Ciertamente, el sujeto espera una conjunción constante del tipo de las que describe Hume, pero también pone las condiciones bajo las cuales su espera es defraudada. Estas condiciones tienen más que ver con las reglas de verificación de los enunciados causales, que con reglas de la imaginación. Conocer el significado de un enunciado causal, supone también conocer las reglas que estipulan las condiciones de falsación del enunciado en cuestión. Cualquiera que sepa lo que 'la causa del ruido es la puerta que se abre' significa, sabrá que este enunciado no se falsa abriendo la puerta y tapándose los oídos.⁸

Sin embargo, suponer regularidades de este tipo, supone, como lo señala Hume, comprometerse con entidades no percibidas, es decir, hablar de objetos. El corolario es interesante; describir nuestra experiencia en términos causales, supone describir un mundo de objetos.

¿Qué razones pudo haber tenido Hume para no asimilar este mecanicismo a su descripción de las inferencias causales? Si lo hubiese hecho, probablemente, dado lo que Hume considera una creencia legítima, debiera haber considerado que nuestra creencia en el mundo exterior se encuentra correctamente fundada. Pero quizás haya advertido que también podemos establecer inferencias de tipo causal en el ámbito de lo mental, en el cual no suponemos la existencia continua del término inferido, y haya querido deslindar cierto tipo de inferencia causal en el que sí se suponen "percepciones no percibidas".

De modo que las reglas de coherencia actúan, por un lado, como reglas que me permiten inferir entidades no percibidas; pero, por otro lado, en un sentido más amplio, el término "coherencia" sirve de título general para un conjunto de reglas -reglas causales, reglas de perspectiva, etc.- que me permite adscribir diversas impresiones a apariciones de un mismo ente.

Identificar impresiones discontinuas involucra el empleo de re-

7. *Idem*, p.198

8. Por otra parte, la imaginación no seguiría "su camino" en el caso de lastimarme y no sentir dolor. Esto, en virtud del significado de 'dolor' (ver más adelante).

glas de coherencia. Esto vale tanto para el ejemplo del fuego, como para el de la montaña. Un objeto es, en verdad, un "club" de percepciones cuyas condiciones de membrecía están dadas por ciertas reglas de coherencia. Pero la constancia procura un efecto original: la identificación de percepciones discontinuas⁹ sólo puede tener sentido si a estas se las supone vinculadas a un objeto temporal continuo del cual forman parte en calidad de "estados" del mismo objeto. Describir nuestra experiencia en términos de identidad sólo puede tener sentido si se supone la existencia de entidades temporalmente continuas.

Quizás sea interesante detenernos a examinar el modelo de análisis que propone Hume de los enunciados contingentes de identidad, ya que creo que en este caso, como en buena parte del discurso humeano, se superponen dos niveles de análisis que conviene deslindar.

Por una parte, Hume señala que la "facilidad" de la transición de una percepción a otra en virtud de las leyes de asociación de la imaginación, nos permite agrupar series de percepciones fuertemente conectadas. Así es como, dada la serie de percepciones $p_1, p_2, \dots, p_n$, la imaginación pasa, llevada por la facilidad de la transición, inadvertidamente de p_1 a p_n "confundiendo" ambas percepciones y atribuyéndoles identidad numérica.

Pero la relación de identidad no parece ser, para Hume, una relación diádica entre percepciones, sino más bien una relación entre percepciones y una serie temporal de percepciones. Hume señala que la identidad no es una mera relación entre dos percepciones porque de este modo "sólo obtenemos la noción de multiplicidad" que es contraria a la de identidad. Para aclarar la noción de identidad se hace necesario involucrar otro elemento: una serie temporal¹⁰. De acuerdo a esto, podemos reconstruir un segundo tipo de análisis de los enunciados contingentes de identidad del siguiente modo: dada la serie temporal de percepciones $p_1, p_2, \dots, p_n$, identificar p_1 con p_n significa identificarlos como miembros de la misma serie.

Es evidentemente erróneo afirmar que identificar una percepción con otra consiste en atribuirles a ambas identidad numérica, y Hume lo dice. Sin embargo, en el segundo tipo de análisis el error se subsana. ¿Cómo se relacionan ambos análisis? Podemos pensar que cuando Hume habla de "error de la imaginación" se refiere a un error psicológico, no a un error lógico. El análisis lógico de los enunciados contingentes de identidad correspondería a nuestra "versión mejorada". En ningún momento Hume supone que no hay juicios verdaderos acerca de relaciones de identidad.

9. Véase *ut supra*, p.5

10. David Hume, op. cit., p.p. 200-201

Ahora bien, parecería que pueden presentarse algunos contra-ejemplos obvios respecto a la inferencia de entidades no percibidas mediante la constancia de nuestras impresiones. Parecería que puedo decir que del mismo modo que cada vez que miro por la ventana veo la montaña, cada vez que me pincho el dedo con una aguja siento dolor, y en este sentido, mi dolor es tan constante como la montaña.

Para eludir esta objeción debemos preguntarnos si podemos decir cosas tales como "este dolor de cabeza es el mismo que tuve el año pasado" en el mismo sentido que decimos "esta montaña es la misma que vi el año pasado".

Debemos deslindar dos tipos de identidad. Sólo podemos decir que padecemos el mismo *tipo* de dolor que sufrimos el año pasado. Es decir, sólo podemos predicar identidad en lo que a la *especie* de dolor respecta (identidad específica). Sin embargo, no podríamos decir que tenemos el mismo dolor en lo que atañe al mismo evento particular (identidad en sentido numérico). En este sentido tampoco podríamos decir que sentimos el mismo dolor de muelas que siente mi vecino, aunque sí podríamos decir que compartimos el mismo dolor en sentido específico.

El corolario es por demás interesante. Si no puedo decir que hoy tengo el mismo dolor de cabeza (en sentido numérico) que el que he tenido el año pasado, cierta noche, esto no se debe a consideración empírica alguna acerca de las características de los dolores. ¿Qué tipo de observaciones podríamos hacer para decidir la cuestión? En este caso diríamos, simplemente, que se está usando incorrectamente el término de identidad, o como quizás diría Hume, violando las "propiedades del lenguaje". Esto, porque expresiones tales como 'este dolor' y 'esta montaña' no son susceptibles de compartir las mismas formas gramaticales en lo que al uso de la identidad respecta.

En rigor, debemos confesar que no poseemos criterio alguno que nos impida afirmar que el dolor que hoy siento es idéntico numéricamente a otro pretérito, a menos que interponga algún criterio gramatical.

Sin embargo, aún podría argumentarse que quizá sea cierto que la constancia de nuestras percepciones del mundo exterior se funda en algunos detalles gramaticales que se añaden a ciertas regularidades empíricas. Pero, en este caso, Hume construye todo su edificio sobre la gramática de los dolores, y quizá también de nuestros estados anímicos y emociones. En el caso de las imágenes mentales parecería, nuevamente, que el esquema de la identidad fracasa. En efecto, ¿qué me impediría decir que cada vez que duermo sueño con la misma montaña? En este caso mi montaña onírica sería tan constante como mi montaña de la vigilia. ¿Por qué no he de creer, entonces, que ésta continúa exis-

tiendo aun cuando no la imagino?

Al decir que *imaginamos* algo, utilizamos este término en una doble sentido. Por una parte estamos describiendo una actividad psíquica, pero también estamos categorizando ontológicamente lo que describimos.¹¹ En este sentido estamos diciendo que lo que se describe *no* es real. Una vez sobreentendida esta indicación, puedo referirme a lo imaginado *como si* fuese un objeto. Puedo decir que escalé la montaña, que sus paredes eran sólidas, y también que era la misma montaña con la que soñé días pasados.

Pero, ¿cómo he tomado la decisión respecto a la irrealidad de mi relato? He abierto los ojos y me he encontrado apoyado sobre mi máquina de escribir, tal como hace unos instantes. Mi creencia en cierto tipo de regularidades (coherencia) hace imposible que incluya en mi sistema de la realidad mis vivencias de alpinista.¹²

Queda aún otra objeción de mayor generalidad. Se ha dicho que empleamos ciertos términos que suponen la existencia de entidades no percibidas. Pero esto supone un saber ya consolidado que nos permite distinguir objetos de la percepción de las percepciones mismas. Después de todo, siendo la identidad una relación tal que nuestros enunciados de identidad deben suponer la existencia de objetos, es lógicamente imposible que de ellos se derive esta creencia, que en todo caso debe ser previa.¹³ La objeción puede hacerse extensiva a los enunciados que involucran hipótesis causales supuestos en las reglas de coherencia.¹⁴

Habíamos acordado no darle a la argumentación de Hume un sentido psico-genético. Si a la pregunta de Hume ("qué causas nos inducen a creer...") le damos este sentido, entonces constancia y coherencia deben ser entendidos como mecanismos psicológicos. Si luego decimos que la constancia de nuestras percepciones origina nuestra creencia en entidades no percibidas, se puede replicar con razón que aplicar ese mecanismo debe suponer ya dicha creencia. Pero si la pregunta de Hume es entendida como una pregunta por nuestros criterios de obje-

11. Esto tiene que ver con el uso no descriptivo de expresiones tales como "sé", "creo", etc. Confróntese este tipo de análisis típicamente contemporáneo con el de Hume a propósito de la expresión "prometo" (*Tratado* III, II, 5).

12. Compárese con Bertrand Russell, "Sobre nuestro conocimiento del mundo exterior", en *Conocimiento del mundo exterior* (Bs. As., Mirasol, 1964) p. 75.

13. Una objeción de este tipo, en Jonathan Bennett, "Hume on objectivity", en *Locke, Berkeley, Hume. Central themes*, (Oxford, Clarendon Press, 1979) pp. 313-353.

14. Una objeción similar, aunque dirigida a otros aspectos de la cuestión, es sugerida por Price. Véase H.H. Price, *Hume's Theory of the External World* (Oxford, Clarendon Press, 1940) pp. 7-8 y pp. 116 y ss.

tividad, constancia y coherencia deberán ser entendidos como la estructura lógica de posibles estrategias para dar respuesta satisfactoria a la pregunta "por qué cree (afirma) usted que x continúa existiendo aún cuando afirma que nadie lo percibe". Para dar respuesta a una pregunta de este tipo deberemos apelar a alguna de las estrategias que Hume describe. Ciertamente hay un saber previo: conocemos las reglas del lenguaje.¹⁵

Los enunciados acerca de entidades no percibidas, obviamente, no pueden verificarse mediante observación directa. Los mecanismos humeanos nos proveen de un dispositivo "verificador". En este sentido, debemos superponer regularidades empíricas y reglas lingüísticas. El costo es relativamente escaso. Si aún no quedamos satisfechos con este procedimiento deberemos especificar nuestras condiciones de verdad para los enunciados acerca de entidades no percibidas. Si creemos que en ningún caso puede decidirse la verdad de dichos enunciados, deberemos suponer lo mismo para sus negaciones.

Para poder apreciar la influencia de las reglas lingüísticas desde el ángulo inverso, podemos preguntarnos qué origina nuestra opinión adversa a la existencia continua de aquellas percepciones que no logran el *status* de objetos del mundo exterior. ¿Cómo "sabemos" que los dolores no continúan existiendo cuando hemos dejado de sentirlos?

Volvamos a la cuestión de la existencia continua de nuestras percepciones. Imaginemos un "test para objetos" consistente en poder ocupar legítimamente el lugar de 'x' en la oración abierta "x continúa existiendo aunque x no sea percibido". El "test" arrojará un resultado negativo en el caso de que se sustituya 'x' por 'mi dolor de muelas', o expresiones similares. De las expresiones capaces de sustituir exitosamente a 'x' diremos que son expresiones que refieren a objetos del mundo exterior, o más bien a objetos posibles del mundo exterior, ya que no se trata de una manera mágica de saber qué hay en el mundo.

Lo que importa ahora es saber qué es lo que queremos decir cuando decimos que el test arroja un resultado negativo.

Para saber que un dolor no continúa existiendo cuando deja de ser percibido no es necesario realizar ningún tipo de observación, ni emprender investigación alguna de tipo empírico acerca de las características físicas de los dolores. En este sentido no se trata de un conocimiento empírico. En verdad, quien afirma que un dolor no continúa existiendo cuando deja de ser percibido sólo parece estar enunciando una de las reglas de uso del término 'dolor'. En caso contrario, inten-

15. Desde luego, no se "prueba" que hay objetos. Describo mi experiencia en forma tal, que obliga a aceptar la existencia de objetos a quien comparte mi descripción, y el uso de los términos que ésta involucra.

tar aprobar nuestro test para objetos supone un mal uso del lenguaje, y en esto consiste el resultado negativo del test.

Llamemos 'C' a los enunciados que resultan de completar la oración abierta "x continúa existiendo aunque x no sea percibido" sustituyendo 'x' por expresiones referenciales. Hume nos proporciona una interesante indicación acerca del *status* de C. Nos dice que los enunciados del tipo C no derivan de los sentidos, ya que esto supondría que nuestros sentidos son capaces de actuar cuando han dejado de actuar¹⁶. Los enunciados del tipo C tampoco parecen analíticos. ¿Cómo se procede a la verificación de este tipo de enunciados? Ciertamente, creemos que algunos enunciados de este tipo son verdaderos, sin embargo esto sólo significa que, por lo general, *sabemos* hacer uso de nuestro lenguaje.¹⁷

Nada de esto supone, claro está, que una teoría humeana del mundo exterior deba excluir todo ingrediente empírico. Sólo hemos señalado algunos supuestos lingüísticos de la teoría. En qué forma funcionan éstos en conjunción con regularidades empíricas, es lo que he intentado mostrar.

Es una característica del estilo filosófico de Hume alternar explicaciones empírico-psicológicas con elucidaciones conceptuales, confundiendo ambas en un mismo nivel explicativo. Al deslindar ambos niveles, muchas veces encontramos innecesarias las consideraciones psicológicas. En el caso que nos ocupa, el papel que juegan estas últimas quizá sea más reducido de lo que pueda parecernos a primera vista.

Conicet y
Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

In this paper my concern is to show the linguistic and logical grounds of Hume's theory of the external world, especially with regard to what we might call its "constructive side". If my account is right, I believe the psychological approach becomes superfluous and its true foundation comes to light. In this connection, it is relevant to analyse the role played by linguistic rules in the use of the concepts of constancy and coherence.

16. Véase David Hume, op. cit., p. 188

17. Confróntese con John Searle, *Actos de habla*, (Madrid, Cátedra, 1980) pp. 21-25 ("La 'verificación' de las caracterizaciones lingüísticas").

Philosophy and Phenomenological Research

AN INTERNATIONAL QUARTERLY FOUNDED BY MARVIN FARBER

Editors: ERNEST SOSA and RODERICK M. CHISHOLM

in cooperation with a distinguished group of American and foreign scholars

PPR publishes articles in a wide range of areas including philosophy of mind, epistemology, ethics, metaphysics, and philosophical history of philosophy. No specific methodology or philosophical orientation is required in submissions. An abstract not exceeding 250 words and two nonreturnable copies of any manuscript submitted for publication are required.

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

Annual subscription rates: \$17.00 (foreign, \$18.50) for libraries and institutions \$13.00 for individuals; single copies \$4.25 (double issue, \$8.50) and \$3.25 (double issue, \$6.50), respectively. There is an additional charge for postage and handling on all back issues. A circular listing the main contents of the journal and a list of available back issues will be sent upon request.

NOÛS

Prof. Hector-Neri Castañeda, *editor*, Indiana University
Prof. Earl Conze, *associate editor*, University of Rochester

The primary purpose of *Noûs* is to publish outstanding essays that extend the frontiers of philosophical research. *Noûs* emphasizes positive theoretical work that takes full account of current developments in philosophy. There are no editorial restrictions on either the area of philosophy that is discussed or the philosophical orientation of the discussion. *Noûs* offers several distinctive services to its readers:

CRITICAL REVIEWS: Each issue contains detailed evaluations of a few important recent philosophical books.

CENTRAL DIVISION SYMPOSIA PAPERS: The March issue of each volume is devoted to the invited addresses for the year's American Philosophical Association Central Division Meetings.

SPECIAL TOPIC ISSUES: Frequently an issue will contain a collection of major papers on a single central philosophical topic, often guest-edited by a leading authority on the topic.

Subscription Rates for Volume XXI (1987) only: Individuals: 1 year \$20.00, 2 years \$38.00, 3 years \$56.00; Institutions: 1 year \$40.00, 2 years \$80.00, 3 years \$120.00. Please add \$4.00 postage per year for all foreign subscriptions.

INQUIRIES SHOULD BE SENT TO: *Noûs*, Department of Philosophy, Indiana University Sycamore 126, Bloomington, Indiana 47405 USA.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. XIII, N° 1 (marzo 1987)

ESTUDIO CRITICO

"PRAGMATICA" Y FILOSOFIA
EN TRABAJOS RECIENTES DE M. DASCAL*

C.E. Feiling

Si una cita tan socorrida como lo es la de las palabras finales de Austin en "Ifs and Cans" puede tolerar una nueva aplicación, constituye un buen marco de referencia para la labor de M. Dascal: me refiero al símil de la Filosofía como un sol originario del cual se desprende de tiempo en tiempo una porción cuyo enfriamiento da lugar a un nuevo planeta o disciplina autónoma, pero pienso, sobre todo, en que Austin profetizaba el advenimiento de una "genuina ciencia del lenguaje" engendrada por el esfuerzo conjunto de filósofos, lingüistas y otros estudiosos.

Fundamentos... (cuya volúmenes II-IV, me gustaría recalcar, son de "edição limitada, financiada pelo organizador, com a colaboração de professores e alunos do departamento de Lingüística"), tiene el doble mérito de ser una muy buena antología y no ser *meramente* eso. En cuanto antología, reúne textos no asequibles previamente en portugués y de indudable valor para un curso de Lingüística general. Basta citar algunos nombres, destacando la fidelidad de las versiones: Chomsky, Benveniste, Halliday, Lakoff, Sapir, Trubetzkoy, Davidson, Bresnan, Grice. (También en cuanto antología constituye una triste advertencia para los "lingüistas con cartera profesional" de la Argentina, particularmente si se piensa en las dificultades que asisten al estudiante universitario que quiere acceder a los desarrollos científicos.

*Marcelo Dascal (org.). *Fundamentos metodológicos da Lingüística*, en cuatro volúmenes:

I. *Concepções gerais da Teoria lingüística*. São Paulo, Global (serie Linguagem, Comunicação e Sociedade), 165 páginas.

II. *Fonologia e Sintaxe*. Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem (UNICAMP), 1981. 241 páginas.

III. *Semântica*. Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem (UNICAMP), 1982. 215 páginas.

IV. *Pragmática - Problemas, críticas, perspectivas da Lingüística*. Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem (UNICAMP), 1982. 301 páginas.

Marcelo Dascal. *Pragmatics and the Philosophy of Mind* 1. *Thought in Language*. Amsterdam, John Benjamins (Serie Pragmatics and Beyond IV: 1), 1983. 207 páginas.

ficos ingleses y norteamericanos). Lo que no tienen de antología estos volúmenes reside en su carácter de mirada crítica; tanto la introducción general (que lo es asimismo de las partes 1 y 6, "Concepções gerais..." y "Problemas...") y la de la parte 5 ("Pragmática"), firmadas por M. Dascal, con los comentarios previos de A. Quicoli y M. Dascal a la sección 3 ("Sintaxis") y de R. Ilari a la 4 ("Semântica"), hacen frente a la difícil tarea de trasladar los conceptos elaborados por Kuhn a la reciente historia de la Lingüística y de explorar si y cómo habría que preservar la tricotomía Sintaxis/Semántica/Pragmática que Carnap y Morris nos legaron. Al respecto, es de lamentar que Jurn Philipson, quien tuvo a su cargo prologar la parte 2 ("Fonología"), no haya armonizado bien con los demás, puesto que se limitó a elaborar una cronología de las afinidades o conflictos entre distintas escuelas lo que suaviza rupturas y "relaciones peligrosas" presentes en el tránsito de un paradigma al siguiente.

Creo que de *Fundamentos... a Pragmatics...* el pasaje es directo; un examen no muy sutil de las discusiones epistemológicas del primero revelará que la ubicación y peso de la Pragmática en una Lingüística futura es para Dascal de suma importancia. Entre las tesis metacientíficas de *Fundamentos...*, cuatro tendrán gran incidencia y serán retomadas en *Pragmatics...*: a) la "revolución chomskyana" es un hecho, por más que deba dudarse de que le haya seguido un período de "ciencia normal", i.e. aunque esto ponga en cuestión la completa aplicabilidad de Kuhn a la Lingüística; b) la distinción *competence-performance* debe, en honor a su poder explicativo, ser preservada y precisada, ya que muy probablemente hará falta postular una "competencia comunicativa" (un conocimiento compartido, sistemático y sistematizable, del uso del lenguaje); c) la tricotomía de Carnap-Morris, y en particular el carácter autónomo de la Semántica respecto de la Pragmática constituyen la condición de posibilidad para esta última si se quiere que forme parte de una Lingüística *stricto sensu* y no sea una zona reclamada por otras disciplinas; d) la Lingüística, aunque ha demostrado mucho interés por el uso *comunicativo* del lenguaje, no lo ha hecho tanto por su uso *mental*, cuestión que sin embargo aparece implícita en las distintas teorías (porque de todas se desprende alguna relación pensamiento-lenguaje).

"Les langues sont le meilleur miroir de l'esprit humain" es el lema de Leibniz que Dascal escoge para su *Pragmatics...* y que, en vista de las tesis (a-d) citadas, no es trivial conectar con las palabras de Chomsky: "There are a number of questions that may lead one to undertake a study of language. Personally, I am primarily intrigued by the possibility of learning something (...) that will bring to light inherent properties of the human mind" (v. Chomsky 1972). Sería, em-

pero, demasiado apresurado entablar dicha conexión si no tuviéramos en cuenta la mediación ya de Hobbes, con su idea de que es solamente el uso *real* del lenguaje por una persona en *un* momento determinado lo que nos puede indicar algo acerca de los "contenidos" de su mente, ya (en el plano de lo contemporáneo), de H.P. Grice y sus apreciaciones acerca del "significado no-natural" y de cómo la base lógica del lenguaje puede suponerse muy semejante a la lógica clásica siempre cuando sea complementada por el "principio de cooperación" y sus "máximas".

El vínculo que Dascal desea explorar, pues, es el hallable entre la mente y el uso del lenguaje, relación que fue descuidada a favor del par más famoso mente-*estructura* lingüística; para ello, cobra bríos en Grice y propone una manera de separar a la Semántica de la Pragmática que otorga a esta última como *primera* tarea (v. infra) la de determinar el "significado del hablante" (*speaker's meaning*): dicho proceso interpretativo es visto como una *abducción* a partir de: i) cierto conjunto de creencias atribuibles a la "teoría popular de la mente" ("*folk psychology*") que constituye un supuesto de la comunicación humana, ii) la información vehiculizada por el contexto y iii) el "significado de la emisión" (*utterance meaning*), al que a su vez se llega a partir de ii) y iv) el "significado de la oración" (*sentence meaning*). Debe notarse que la puesta en marcha del componente pragmático es necesaria tanto en los casos de uso *directo* del lenguaje, i.e. cuando *speaker's meaning*=*utterance meaning*, como en aquellos de uso indirecto, cuando por algún motivo esa equivalencia no puede mantenerse. Además, dado que lo relevante en la interpretación pragmática es lo que una persona *intenta* comunicar, a diferencia de lo que *indica* involuntariamente sobre sí misma, (e.g. pertenencia a una clase social determinada) y dado que a dicha persona el intérprete le adscribe un contenido mental sobre la base de suponerle una *racionalidad* análoga a la suya propia, la "competencia comunicativa", objeto de descripción y estudio de la Pragmática *qua* Lingüística parece poder alcanzar por esta vía su independencia de la actuación: no se trata solamente de que aquella englobe los aspectos sistemáticos del uso, puesto que muy bien puede ocurrir que factores como las limitaciones de memoria, los errores, etc. tengan cierto grado de sistematicidad, sino de que "significado" en Pragmática se reduce a lo que el hablante *quiere* transmitir y el oyente reconoce como tal. Así vindica Dascal la intuición de Carnap acerca de la referencia esencial que se hace en Pragmática a los usuarios del lenguaje. Para comprender el panorama que trazará de las "fronteras internas" de la Lingüística, sin embargo, debemos recordar la tesis d) antes mencionada (la distinción, de cuño leibniziano, uso comunicativo/uso mental del lenguaje) y la serie de consideraciones que Dascal promueve acerca del *funcionalismo*. De que éste es

su *bête noire* no cabe duda alguna. En la variante que él llama "social", el funcionalismo considera la estructura de cualquier sistema lingüístico como determinada por las funciones particulares que debe cumplir en la sociedad; aunque los funcionalistas de este tipo comienzan generalmente señalando qué instancias particulares del uso del lenguaje sirven a ciertos propósitos, terminan concentrándose no en los posibles usos del lenguaje, sino en las funciones de las estructuras lingüísticas por sí mismas, privilegiando por lo común la "función comunicativa". A su vez, la variante "mental" del funcionalismo trata de explicar, e.g. el significado de una expresión lingüística cualquiera según el rol que cumple en el dominio de nuestros procesos mentales, privilegiando así la "función cognitiva" del lenguaje; el hecho es que, a juicio de Dascal, tanto este punto de vista como el anterior empobrecen, cuando no directamente anulan, las posibilidades de la Pragmática: al pretender que toda estructura sea definida por su función, no dejan lugar ni a que se postulen "principios de uso" distintos de los "principios estructurales" ni a que una teoría del uso del lenguaje se desarrolle independientemente de la teoría de la estructuras lingüísticas. En cualquiera de sus dos vertientes, en todo caso, lo más grave del funcionalismo para Dascal es que oscurece la relación especular entre el lenguaje y la mente: "One might say that, at their best, functional explanations offer a sort of type mirroring, i.e. a broad indication of what kinds of mental states and processes have been and can be expressed in language. But they are not sufficient to yield also token mirroring, i.e. to enable us to say that *this* particular use of a linguistic expression mirrors *that* particular event. In this, functionalism is exactly in the same position as autonomous grammar. Both are helpless in this respect without the addition of a theory of use" (*Pragmatics...*, p. 20 -el subrayado está en el texto).

Hechas estas aclaraciones, se torna comprensible que Dascal hable de una "Semántica pura" (a la que concierne determinar el significado de la oración), una "Semántica pragmática" (significado de la emisión) y una Pragmática que, además de ocuparse en el significado del hablante, debe lidiar con el "*thinker's meaning*" (significado del "pensante"); habrá entonces una "Sociopragmática" para el uso comunicativo del lenguaje y una "Psicopragmática" para su uso mental... pero como a la primera subyace una elaborada "teoría popular de la mente", la "Psico-sociopragmática" estará destinada a aclarar los supuestos psicológicos que operan en la comunicación. La Psico-sociopragmática y la Psicopragmática son una obvia zona de contacto entre la Lingüística y la filosofía de la mente: por más que ésta haya preferido abocarse a dilemas ontológicos. Dascal quiere dirigir la atención de los estudiosos al "espejo" del lenguaje-en uso.

Hasta aquí las propuestas generales que vinculan a *Fundamentos...* con el primer volumen de *Pragmatics...*, apropiadamente titulado *Thought in Language* y destinado a la Psico-sociopragmática (el segundo y aún no aparecido, *Language in Thought*, explora el uso del lenguaje en los procesos cognitivos, i.e., lo correspondiente a la Psico-pragmática *tout court*). Antes de pasar, ahora, a una breve lista de interrogantes y acotaciones que estos textos de Dascal suscitan (no los llamo *críticas* por considerar que se trata de puntos problemáticos en un enfoque que considero fructífero y me siento muy inclinado a adoptar), quisiera hacer el encomio de dos aspectos de *Thought in Language* que son particularmente interesantes. En primer lugar, y así como dijimos que *Fundamentos* no era meramente una antología, este primer tomo de *Pragmatics...* no es *meramente* la presentación de un punto de vista personal sobre cierto campo de estudios, sino que también hace las veces de antología, por cuanto el detallado examen de las posturas de otros investigadores (dieciséis páginas de referencias) configura un verdadero *state of the art*. En segundo lugar, el lingüista un poco amedrentado por la vaguedad de las indicaciones de Grice acerca del *proceso real* mediante el cual un ser humano cualquiera "saca" implicaturas, o disgustado por la implausibilidad de las fórmulas de Gazdar al respecto (v. Gazdar 1979), hallará que Dascal, reelabora su artículo "Conversational Relevance" (cuya traducción al portugués aparece en *Fundamentos...*) y, logra presentar un modelo creíble y atractivo de las operaciones de la mente en tales circunstancias: creíble, ante todo, porque preserva la intuición de que el empleo (comunicativo) del lenguaje es un *continuum* donde "uso directo" y "uso indirecto" marcan tan solo posiciones relativas, pero también atrayente, porque guarda la necesaria flexibilidad como para aceptar futuras modificaciones -columbro, además, que su desarrollo quizá podrá movilizar una alternativa al callejón de los "tests detectores de implicaturas" que señalara Saddock (v. Saddock 1978).

Pasemos a las preguntas.

1) ¿Hasta qué punto Chomsky deja lugar para una *competencia comunicativa* (para una Pragmática), de modo que ésta se "agregue" simplemente a su teoría? Si bien Dascal lo defiende de sus detractores haciendo notar, e.g. que Searle y Harman lo atacan por razones opuestas, "the still fluid state of his terminology" (*Pragmatics...*, p. 17), antes que servir como disculpa, debiera hacernos sospechar que existen algunas inconsecuencias y oblicuidades en el pensamiento chomskyiano, sobre todo si se recuerda el fiasco de *Cartesian Linguistics* (v. Aarsleff 1982), cosa que creo no es irrelevante hacer en este contexto. ¿No será que necesitamos un Chomsky previamente expurgado?

2) ¿Hasta qué punto se puede seguir a Grice sin suscribir la tesis de que el *speaker's meaning* tiene un carácter "más básico"? Esta pregunta, si no me equivoco, parece estar vinculada con la necesidad de que la Semántica sea frecuentemente no-psicológica y autónoma por completo. Entre mis dudas al respecto pueden contarse lo que aduce Strawson en "Meaning and Truth" (la inseparabilidad de las nociones de "verdad" y "aserción" conlleva a introducir las *intenciones* del locutor de expresar sus creencias ante un auditorio cada vez que se habla de significado en una lengua natural), o los argumentos de Donnellan tendientes a demostrar que la *speaker reference* no puede ser divorciada de la *semantic reference* (v. Donnellan 1978). Esto no implica, empero, que deba considerarse vano el intento de preservar la tricotomía Sintaxis/Semántica/Pragmática. Por el contrario, si de "ser fiel al espíritu, y no a la letra de Carnap" se trata (v. la crítica a Sayward en la nota 38 de *Pragmatics...*), basta recordar que "Pragmatics is the basis of all linguistic research" (Carnap 1939) y que las *abstracciones* son precisamente eso, abstracciones... quizá no sea imprescindible una autonomía completa, y quizá no sea posible, cosa que la misma terminología de Dascal al señalar las "partes" de la Semántica parece indicar (v. supra). Sospecho, además, que de la *racionalidad* omnipresente en la comunicación (v. *Pragmatics...*, p. 163) no puede sino desprenderse que incluso el significado de la frase en la carta "anónima" de Katz (v. Katz 1977) es tan sólo en virtud de ser esa misma frase *significativa*, i.e. sólo porque quien la lee la supone escrita con cierta finalidad. Quiero decir: en el lenguaje, no se puede *erklären* sin *verstehen*, lo que se me antoja sugirieron tanto Benveniste como Bakhtine (v. Benveniste 1979, Bakhtine 1982).

3) ¿Hasta qué punto es viable que Dascal rechace *completamente* el funcionalismo? "Language seems to be a particularly perverse 'tool', in that the presumably original function of any of its forms is largely irrelevant to explain one of its actual uses" (*Pragmatics...*, p. 83) - estas palabras sirven para mostrar la necesidad de una teoría del uso y criticar ciertos enfoques imposibilitados de contemplarla, pero creo que pierden en el camino una generalización importante. Al definir una estructura cualquiera por su función, se obtiene un dato *relevante* para comprender luego la variedad de sus usos (la función de algo no es un uso más entre tantos, sino aquel principal y que hace posibles los otros). Permítaseme un ejemplo grosero. La forma del tenedor es la que todos conocemos porque sirve para pinchar alimentos duros y llevarlos a la boca. Ello no es óbice, sin embargo, para que yo (ante el escándalo de mi tía) me limpie las uñas con él... pero sólo mediante su función primera puede el tenedor ser usado para limpiarse las uñas, como puede comprobar cualquiera que lo haya intentado hacer con u-

na cuchara. Conjeturo que esto podría ser de algún modo trasladado para dar cuenta de la prioridad de la *función comunicativa* del lenguaje sobre los usos comunicativos y mentales del mismo, en la dirección que señalara el "principio de la organización extra-cortical de las funciones psíquicas superiores" de Vygotsky-Luria (V. Vygotsky 1985, Luria 1973). Después de todo, si el lenguaje es *en cierto sentido* constitutivo del pensamiento, como por momentos parece reconocer Dascal (v. *Pragmatics...*, p. 159 in fine), ello no hará más que reforzar nuestra confianza en la "metáfora del espejo".

Soy consciente de que las "preguntas" 1-3, aparte de encerrar en sí cierto carácter confuso y tentativo, son un poco apresuradas, ya que el tomo *Language in Thought* aún no ha visto la luz. Espero, sin embargo, que cuando esto ocurra tenga yo ocasión de entender mejor el importante aporte de M. Dascal, puesto que, si se me concede una cuota de *wishful thinking* (congruente con la cita de Austin recordada al principio), considero que la dirección adoptada por sus trabajos puede coadyuvar a que la Lingüística se libere de la alternativa baconiana: "Empíricos formicae more congerere tantum et uti, Rationales autem araneorum more telas ex se conficere".

CONICET y Universidad de Buenos Aires

REFERENCIAS

- Aarsleff, H. "The History of linguistics and Professor Chomsky", en *From Locke to Saussure*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
 Austin, J.L. "Ifs and Cans", en *Philosophical Papers*. Oxford-New York, Oxford University Press, 1970.
 Benveniste, E. "Semiología de la lengua", en *Problemas de Lingüística General*. México, Siglo XXI, 1979.
 Bakhtine, M. "Hacia una metodología de las Ciencias Humanas", en *Estética de la Creación verbal*. México, Siglo XXI, 1982.
 Carnap, R. *Foundations of Logic and Mathematics*. Chicago, The University of Chicago Press, 1939.
 Chomsky, N. *Language and Mind*. New York, Harcourt, Brace & World, 1972.
 Donnellan, K. "Speaker Reference, Definite Descriptions and Anaphora", en P. Cole (ed.). *Syntax and Semantics Vol. 9: Pragmatics*. New York, Academic Press, 1978.
 Gazdar, G. *Pragmatics: Implicature, Presupposition and Logical Form*. New York, Academic Press, 1979.
 Katz, J. J. *Propositional Structure and Illocutionary Force*. New York, Crowell, 1977.
 Luria, A. R. *The Working Brain*. London, Penguin, 1973.
 Saddock, J.M. "On testing for Conversational Implicature", en P. Cole (op. cit.).
 Sayward, C. "The received distinction between Pragmatics, Semantics and Syntax", en *Foundations of Language*. 1, vol. 11 (1974).
 Strawson, P.F. "Meaning and Truth", en *Logico-linguistic Papers*. London-New York, Methuen, 1971.
 Vygotsky, L. *Pensamiento y Lenguaje*. Buenos Aires, La Pléyade, 1985.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

JAIME NUBIOLA, *El compromiso esencialista de la lógica modal*. Estudio de Quine y Kripke. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1984, 349 pp.

Desde hace ya varias décadas se han multiplicado los estudios sobre la lógica modal, rescatando así la vigencia de antiguas nociones. Pero ha sido sobre todo la incorporación de la cuantificación en los sistemas modales lo que ha suscitado mayores polémicas en los círculos filosóficos. En este panorama se destacan las figuras de Quine y Kripke como representantes de posiciones encontradas. El primero -consecuente con su conocida postura acerca de la idea de analiticidad y todas las otras que se vinculan con su elucidación-desconfía del uso de las modalidades en general y rechaza especialmente todo intento de introducir operadores modales en el interior de fórmulas cuantificadas, recurso que viene a reeditar en la moderna notación lógica el viejo concepto de las modalidades *de re*. Por su parte, Kripke elabora formalmente la metáfora leibniziana de los mundos posibles y proporciona una semántica intuitiva de la lógica modal.

Pero las cuestiones características de la lógica modal confluyen con los problemas que tratan de resolver las teorías acerca del significado y la referencia de las expresiones lingüísticas. Los enunciados de la forma "a" y "b", donde "a" y "b" son distintas denominaciones de un mismo objeto, constituyen un caso paradigmático, pues dan lugar a una serie de resultados *prima facie* paradójicos. En efecto, si se acepta que el enunciado "a = a" expresa una relación necesaria que todo objeto mantiene con sí mismo, ¿debe concluirse que se conserva el carácter necesario de la relación cuando sustituimos una de las figuraciones de la "a" por la denominación "b"? En este punto, como era de esperar, la respuesta varía conforme a la teoría del significado y la referencia que se acepte y de acuerdo también con la actitud que se adopte con respecto a las modalidades. Además, como la utilización irrestricta de los operadores modales permite hablar de propiedades necesarias y propiedades contingentes de las cosas, aparece una vez más en escena el concepto de esencia, en la medida en que una propiedad que pertenece necesariamente a un objeto forma parte de su esencia.

Esta problemática es la que aborda Nubiola en la obra que estamos reseñando. El libro adopta la forma de un extenso y documentado estudio crítico. Su cuerpo principal -que sigue a una breve presentación de las nociones de lógica modal y esencialismo- se desarrolla en los capítulos segundo y tercero, en los cuales el autor se refiere sucesivamente a las objeciones de Quine en contra de la lógica modal y a la interpretación semántica que Kripke propuso para esta rama de la lógica. Nubiola lleva a cabo, en primer lugar, una pormenorizada exposición de las opiniones de Quine acerca de la legitimidad de la lógica modal, transcribiendo sus argumentos conforme al orden cronológico en el que fueron formulados y estableciendo relaciones entre las ideas de Quine y las de otros lógicos, tales como Frege, Lewis, Russell, Barcan y Church. Similar tratamiento reciben las tesis de Kripke, examen que recoge los aportes de una vasta lista de filósofos que se ocuparon del tema.

Desde las primeras páginas se hace evidente que Nubiola toma partido por la posición de Kripke en defensa de la validez de la lógica modal cuantificada y la aceptación de sus consecuencias filosóficas, esto es, la admisión de las modalidades *de re* y la atribución del carácter necesario de los enunciados que afirman la identidad de un objeto por medio de lo que Kripke denomina "designadores rígidos", aquellas expresiones que designan una misma cosa en todos los mundos posibles o situaciones contrafácticas en las que el referente existe. Los designadores rígidos se manifiestan, fundamentalmente, en los nombres propios del lenguaje corriente y en las palabras que

DIALOGOS

REVISTA DE FILOSOFIA
DE LA UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

Director: Roberto Torretti

Año XXII

Número 49

Enero, 1987

GEORGE L. STACK, Kant and Nietzsche's Analysis of Knowledge.
VIRGILIO COLON LEON, Trabajo, historia y derecho: una lectura crítica de la filosofía social kantiana.
CHARLES W. HARVEY, Nietzsche on Knowledge and Interpretation.
ANIBAL COLON ROSADO, Técnica y fenomenología.
MARIO A. PRESAS, Heidegger, crítico de Husserl.
JULIE A. MURPHY, Gender and the Perception of Others: A Critique of Schutzian Analysis.
WILLIS H. TRUITT, A Note on 'The Dilemma of Quantum Mechanics'.
HALLEY D. SANCHEZ, A Reply to Professor Truitt.
DANIEL A. DOMBROWSKI, Rorty and Popper on the Footnotes to Plato.
ROBERTO TORRETTI, Physical Theories, II.

Reseñas/ Reviews

DIALOGOS publica artículos filosóficos en español e inglés. Suscripción anual (2 números): \$10.00 (instituciones); \$7.00 (particulares). Dirija toda la correspondencia a Diálogos, P.O. Box 21572, UPR Station, Río Piedras, Puerto Rico 00931.

nombran clases naturales, tales como "tigre" o "calor".

El propósito declarado del autor es el de superar el antagonismo entre la metafísica y la filosofía analítica, que aún advierte en el pensamiento español de nuestros días. Con este fin se esfuerza por subrayar la relevancia filosófica de la lógica modal, aludiendo repetidamente a las connotaciones ontológicas de las modalidades *de re* y sus contrastes con la lógica no modal. Estima que el rechazo de la lógica modal por parte de Quine importa la desvalorización de una rama importante de la lógica contemporánea en virtud de una decisión eminentemente metafísica. Argumenta, al respecto, que el repudio de las modalidades sobre la base de una adhesión de la lógica extensional es insuficiente para descalificar el concepto de necesidad, pues juzga que las dificultades técnicas aducidas por Quine no autorizan a concluir que en el ámbito de lo real no haya lugar para la distinción entre necesidad y contingencia. Más aún, califica de irracional la postura de Quine (p. 147) y reivindica el carácter primariamente ontológico de la doctrina modal aristotélica.

La línea argumental seguida por Nubiola, y su intención ya mencionada de tender un puente entre la metafísica tradicional y la filosofía analítica, lo impulsan a encontrar en Kripke un filósofo que "supera la consideración analítica del ser como existencia en el sentido del cuantificador existencial para adentrarse, ciertamente con titubeos y lagunas, en la dilucidación del *ser* real de cada cosa" (pp. 12-13). Precisamente, la resolución de tales titubeos y el sortear esas lagunas es la tarea que el propio Nubiola intenta llevar a término. Sin embargo, dedica relativamente poco espacio a la consideración explícita del cuantificador existencial y sus presuntas limitaciones, aunque alude al tema en varias oportunidades. Concluye, de todos modos, que la posibilidad de caracterizar semánticamente la existencia como un predicado monádico, desde la perspectiva de Kripke, autoriza a pensar que se trata de un "predicado real". En consonancia con estas ideas, Nubiola intenta aproximar las tesis de Kripke al esencialismo estrictamente aristotélico, y atribuye las distancias que el mismo Kripke marca entre su pensamiento y el de Aristóteles a un desconocimiento de la doctrina de este último.

Por nuestra parte -sin que esta opinión signifique disminuir el valor de la investigación de Nubiola en lo que concierne al análisis de las ideas de Quine y de Kripke- estimamos que su meritorio intento de justificar la formulación de las tesis de Kripke en un lenguaje mejor apreciado por los que sienten cierto antagonismo hacia la filosofía analítica no está plenamente cumplido y así parece reconocerlo el autor cuando alude, en las palabras finales de su obra, a un puente entre el análisis del lenguaje y las cosas, mas un puente que aún ha de recorrerse. Creemos que los titubeos y lagunas que subsisten en los trabajos de Kripke responden a razones que no pueden identificarse, por caso, con su presunto desconocimiento del pensamiento de Aristóteles. El motivo debe buscarse, más bien, en la dificultad intrínseca del tema y en las dudas que naturalmente asaltan a un filósofo cuando arriesga una teoría que pretende, entre otras cosas, dar cuenta del funcionamiento efectivo del lenguaje. En última instancia, Kripke apela a la distinción de los planos metafísico y gnoseológico para poder sostener que hay juicios de identidad que no dejan de ser necesarios por más que su verdad se descubra *a posteriori*. El hecho de que el concepto de designador rígido cumpla un papel tan destacado en su doctrina es un fuerte indicio de que el problema que trata de resolver no apunta finalmente a dilucidar en qué consiste el ser real de una cosa. O, al menos, es muy posible que Kripke se resista a aceptar que la cuestión sea planteada en términos semejantes. Los intereses de Kripke parecen tener otros objetivos. Es difícil convencerse de que Quine y Kripke discrepan acerca de la "mismidad ontológica de un objeto", como gustaría decir Nubiola. El propio Quine suscribe, en "Notes on existence and necessity", que la identidad es una relación que un objeto mantiene consigo mismo y con nada más, como bien señala Nubiola (p. 44). Las diferencias que separan a Quine y Kripke están centradas en el análisis de los enunciados modales en general y en la interpretación de los enunciados de identidad; y la discusión sobre cuestiones ontológicas o metafísicas no aparecen desvinculadas de la consideración de tales enunciados. Por este motivo -creemos- hay razones para temer que la aproximación que Nubiola intenta establecer entre las perspectivas

que la aproximación que Nubiola intenta establecer entre las perspectivas "tradicional" y "analítica" quizá no termine de colmar las expectativas de ambas partes.

RODOLFO GAETA

EUDALDO FORMENT GIRALT, *Fenomenología descriptiva del lenguaje*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1984, 2a. ed., 352 pp.

Esta exposición del análisis husserliano del lenguaje, presentada como una interpretación de las *Investigaciones lógicas*, se despliega en cinco capítulos que tratan temas bien definidos. En primer lugar, el autor se ocupa del concepto de expresión tal como aparece en la Investigación primera con la intención de delimitar sus rasgos fundamentales. Además, hace frente a las críticas de A. Schaff y señala las diferencias de la posición fenomenológica con las concepciones del signo en Saussure y Hjelmslev. Este examen posibilita, en un segundo capítulo, el análisis de los actos que constituyen la expresión, es decir, los actos que configuran su aspecto físico le dan significado y la planifican intuitivamente. Con referencias a la Investigación sexta, Ferment alude a la distinción entre la función simbólica y la función cognoscitiva de la expresión. Al mencionar la teoría de Sapir y Whorf según la cual el lenguaje cumple una función organizadora del conocimiento, esboza una crítica alegando que esa hipótesis conduce a una identificación de los actos de impleción y dar sentido. El argumento resulta endeble (p. 107) ya que parece olvidar la correspondencia entre la morfología pura de los significados y la morfología pura de las intuiciones (II, VI, §59).

Un tercer tema es el contenido significativo de la expresión. Luego de una referencia a la distinción husserliana entre los actos de expresión y la idealidad de la expresión, el autor examina el significado idéntico como instancia objetiva e ideal frente a la multiplicidad de los actos de significar. Ateniéndose estrechamente al texto husserliano, distingue los significados objetivos y los significados esencialmente ocasionales de los cuales ofrece una enunciación detallada. Por último, elucida la unidad del significado de acuerdo con la investigación segunda como la unidad de una especie que se diferencia de los actos así como la rojez idéntica se diferencia de sus casos singulares. Y subraya la tesis husserliana de que el significado es un contenido ideal distinto de cualquier contenido psicológico y aún del contenido común que es posible deslindar frente a los componentes variables en los actos de dar sentido.

El cuarto capítulo analiza la referencia objetiva de la expresión. Sobre la base de la Investigación quinta pasa revista a la distinción entre contenido real y contenido intencional, el contraste entre el objeto que es intencionado y el objeto tal como es intencionado, y la oposición entre materia y cualidad. En este punto es discutible la interpretación según la cual por un lado el objeto tal como es intencionado se refiere a lo intencionado en cuanto a la cualidad y no al modo como es mencionado, y por el otro el objeto que es intencionado está completamente determinado (p. 189). Pero hay una cuidadosa preocupación por dar cuenta de una serie de distinciones fenomenológicas como las que se pueden establecer entre la referencia objetiva, objetividad meramente intencional objetividad expresada, y el objeto dado por medio de los actos de impleción intuitiva. Ferment critica la identificación del distingo establecido por Frege entre *Sinn* y *Beutung* con la oposición husserliana entre significado y objetividad expresada (II, I, §15): toda expresión con significado tiene una objetividad expresada mientras que para Frege concebir un sentido no implica tener una referencia. Además, compara los resultados de los análisis fenomenológicos con los de la lingüística estructural a fin de mostrar coincidencias con la semántica estructural sincrónica surgida de Saussure y discrepancias con el estructuralismo antimentalista derivado de Bloomfield.

El último capítulo considera la gramática pura tal como ha sido expuesta por Husserl en la Investigación cuarta. Expone la diferencia entre significados simples y complejos, el contraste entre significados independientes y no independientes, y las

leyes según las cuales los significados se combinan entre sí y se transforman unos a partir de otros. A pesar de algunas semejanzas respecto de la concepción de la lengua como sistema, el autor señala una diferencia fundamental con la lingüística estructural en cuanto ésta ha procurado determinar la estructura particular de cada idioma y Husserl ha intentado establecer las estructuras formales de la lengua en general.

La conclusión señala algunas posibles coincidencias entre la fenomenología husserliana del lenguaje y la gramática generativa y transformacional de Chomsky a través de una correspondencia entre las reglas de formación de significados en la primera y las reglas de generación de oraciones en la segunda. Así, el armazón ideal postulado por Husserl para todas las lenguas empíricas es asimilada a la estructura profunda subyacente a ellas según Chomsky. La proximidad se acentuaría por la común referencia de ambas posiciones a Humboldt y a la gramática universal del racionalismo.

La obra constituye un instrumento útil para introducirse en algunos aspectos de la filosofía del lenguaje de Husserl que han sido presentados con esmero y concisión. A la exposición de Husserl se añade una serie de cotejos que en muchos casos tienen el carácter más de una sugerencia que de un desarrollo explícito. No puede dejar de señalarse que el análisis, por atenerse a las *Investigaciones lógicas*, adolece de una limitación ya que no contempla el cambio ulterior que se ha operado en Husserl. Es necesario tener en cuenta que el significado se convierte en el correlato ideal de los actos de significar de suerte que deja de ser la especie inherente a cada uno de los actos singulares de significar.

ROBERTO J. WALTON

JESUS J. NEBRED, *La fenomenología del lenguaje en Maurice Merleau-Ponty. Prolegómenos para una ontología diacrítica*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1981, 253 pp.

El propósito de esta obra es "mostrar la fenomenología de Merleau-Ponty como método filosófico en ejercicio aplicado al campo del lenguaje" (p. 13). Y el resultado es una exposición en la que se combinan el resumen, la glosa y las citas textuales a veces yuxtapuestas con escasas reflexiones adicionales a lo largo de muchos párrafos. El autor no escatima referencias a la modestia de sus propósitos. Reconoce que se trata de un comienzo, esto es, de una investigación preliminar que permita establecer ciertas bases que a su vez hagan posibles desarrollos ulteriores. Asimismo, procura comprender al fenomenólogo francés desde sus propios escritos de modo que descarta de antemano la consideración de otras interpretaciones. No obstante, organiza el análisis del pensamiento de Merleau-Ponty de acuerdo con tres etapas sugeridas por el comentario de R. Kwant. A una exposición de cada período ajustada a los principales trabajos sigue una recapitulación en la que se destacan los rasgos fundamentales.

La primera etapa se extiende desde 1938 hasta 1946 y es presentada como el período de la delimitación del campo y el sentido de las investigaciones sobre el lenguaje. Nebreda discierne algunas líneas de investigación ya presentes en *La structure du comportement*, examina someramente los desarrollos de la *Phénoménologie de la perception*, y se refiere a los aportes adicionales de dos artículos. Destaca en estos trabajos el contraste entre lenguaje hablante y lenguaje hablado, la identificación del elemento central del lenguaje con la expresión, y el examen del pensamiento como resultado de la sedimentación de las operaciones expresivas del habla.

La segunda etapa concierne específicamente a la investigación sobre el lenguaje y se extiende desde 1947 hasta 1954. El autor expone no sólo los escritos sino también los cursos dictados por Merleau-Ponty. Pone de relieve el aporte de las clases en la Sorbona para conocer la evolución de su pensamiento y presenta una síntesis de aquellos aspectos que atañen al tema lingüístico. Lo principal reside en el encuentro con la lingüística saussureana y estructural y en la extensión de los resultados de sus

investigaciones a otros campos de la experiencia. De ahí extrae Merleau-Ponty sus ideas acerca de la ampliación de la subjetividad trascendental en intersubjetividad y la comprensión de la cultura de acuerdo con las categorías de expresión y estilo.

La última etapa se prolonga desde 1959 hasta 1961, sigue a un "interludio de silencio" en que Merleau-Ponty no se ocupa expresamente de estas cuestiones, y tiene como tema central la relación entre lenguaje y ser. Es el período en que el problema del ser del mundo de la vida pasa a primer plano de suerte que el habla se convierte en la expresión del sentido del silencio perceptivo por medio de una creación que es exigida por ese mismo ser a fin de que podamos tener una experiencia. Paralelamente, Nebreda destaca -como rasgo fundamental del pensamiento de Merleau-Ponty- su concepción diacrítica del mundo percibido, el habla, la esfera conceptual, el desarrollo histórico y el mundo de la cultura. Advertimos que la definición diacrítica del signo lingüístico se propaga a los demás ámbitos. De ahí que el ser se capte a través de separaciones o diferenciaciones instituidas en todos los niveles de la experiencia interpretada siempre como "la experiencia-manifestación-creación expresiva de un Ser presente y vivo" (p. 228).

Llama la atención que Nebreda considere el paso del ser objetivo al ser del mundo de la vida como el rasgo distintivo del tercer período (p. 223) ya que una reflexión sobre el mundo previo a la distinción entre el sujeto y el objeto puede advertirse en las tres etapas. Lo peculiar de la tercera no es, pues, el pasaje señalado sino una renovada reflexión sobre el mundo pre-objetivo esta vez en conexión con el tema husserliano y la meditación heideggeriana sobre el ser, y con el fin de contribuir al desvelamiento de un ser vertical para lo cual se ha de escapar el aplanamiento ejercido por el pensamiento objetivista.

ROBERTO J. WALTON

R.E., ALLEN. *Plato's Parmenides Translation and Analysis* Oxford, B. Blackwell, 1983, 329 pp.

En el prefacio a su notable trabajo sobre el *Parménides* platónico, el profesor Allen advierte lo siguiente: "Very little in this book is new: almost everything has been said before, except that it *needed to be connected a little differently*" (p. ix, sub.n.). Por nuestra parte, deseáramos completar esta afirmación señalando algunos de los logros de este excelente estudio del que, contrariando en parte lo dicho por su propio autor, podría muy bien decirse: "Casi todo es nuevo en este libro, puesto que lo dicho antes sobre el *Parm.* está ahora conectado de muy distinta manera".

Fiel, en efecto, a su propósito de utilizar la estructura global de *Parm.* como un control en la interpretación de los pasajes individuales, Allen arroja sobre muchos de éstos una nueva luz.

Importa tener presente que a propósito del mencionado diálogo de Platón existen numerosísimos estudios parciales, buen índice de las dificultades que suscita la lectura de la mayoría de sus argumentaciones. En esos estudios se suele presumir que sólo cuando se escinde una cierta cuestión del cuerpo total del diálogo se tiene la seguridad de que la interpretación será detenida y profunda.

Nada más alejado de este camino que el que transita la obra de Allen, interesado primariamente en poner de manifiesto -y lo logra- la estructura unitaria que los diversos momentos del *Parm.* exhiben; son contadas, ciertamente, las oportunidades en que ese propósito aparece, diríase, descuidado.

Por lo demás, no es menos mérito de la obra que reseñamos el tratamiento profundo y pormenorizado, en algunos casos sorprendentemente exhaustivo, que reciben de su autor los pasajes individuales más controvertidos del texto platónico. De la calidad del tratamiento, donde la agudeza del comentario y la claridad expositiva saben conjugarse, dan cuenta las tres extensas secciones que siguen a la traducción inglesa del texto

griego. A ellas, que componen la segunda parte del trabajo de Allen, vamos a referirnos muy sucintamente.

En la sección I, "Zeno's Paradox and the Theory of Forms", nuestro intérprete desmenuza admirablemente el breve pero capital pasaje se pone en boca de Zenón una paradoja derivada de la predicación de contrarios. El punto de vista de Allen es francamente distinto del de aquellos intérpretes -la mayoría- que desdeñan ese modo del diálogo como poco significativo, o aún como pura sofistería, lo que lo lleva a restituir al mismo su auténtica relevancia.

Ahora bien, que la paradoja de Zenón se replique en el *Parm.* con, nada menos, la teoría de las Ideas, es quizás el argumento más fuerte en favor de la postura de Allen -inusual, repitámoslo- conforme a la cual atender a la parte introductoria del mencionado diálogo se torna indispensable para comprender sus desarrollos subsiguientes.

En la sección II, "Parmenides' Criticisms of the Theory of Forms", lo interesante del tratamiento es que Allen consigue situarse más allá de las frecuentes polémicas en torno a la validez o no validez de esas objeciones que, presuntamente contra la propia teoría, formula Platón en la primera parte del *Parm.* Puesto que este filósofo -argumenta Allen- continúa defendiendo las Ideas después del *Parm.*, esas críticas no pueden ser propiamente válidas. Puesto que Platón no se preocupa por responderlas, por refutarlas expresamente, parece necesario admitir, sin embargo, que tales críticas son, en cierto sentido, válidas.

En esta aporía a que nos conduce la disyunción validez-invalidéz de las críticas expuestas en el *Parm.*, se revela para Allen no sólo lo insatisfactorio de planteárnosla para tratar de resolverla excluyentemente en uno u otro sentido. La aporía a su juicio, nos proporciona además una clave para desentrañar el verdadero sentido de la primera parte del diálogo, por cuanto la misma se constituye en argumentos y críticas que ni fatales ni triviales, son precisamente *aporiai*, dificultades a las que la filosofía tendrá que ser enfrentada para asegurar su prosecución.

Allen se ocupa pormenorizadamente de cada una de esas argumentaciones pero sin que ello le impida, fiel a su propósito primario, reconducirlas a una unidad cuyo foco, sostiene, es el dilema de la participación expuesto por Platón en *Parm.* 131a-c. Esto último es, quizá, discutible, pero lo cierto es que en virtud de semejante interpretación Allen estudia en detalle ese argumento en el que raramente se detienen otros estudiosos. Además, sea o no el dilema de la participación el hilo conductor de las críticas a las Ideas en el *Parm.*, importa el afán de superar esa actitud firmemente arraigada en los intérpretes que lleva a tematizar preferentemente determinados argumentos, desdeñando otros y, lo que es más grave, la unidad vívida que es todo diálogo de Platón.

El 'tercer hombre' es, a juzgar por la copiosa literatura que existe sobre él, justamente uno de los argumentos favoritos de los intérpretes del *Parm.* y quizás sea ésta una de las razones por las que el tratamiento que el célebre argumento recibe de manos de Allen no resulta demasiado novedoso. Lejos, en efecto, de echar alguna luz interesante sobre tan controvertida cuestión, Allen se limita aquí a reiterar con pocas variantes la interpretación más o menos ortodoxa del 'tercer hombre' -de raigambre aristotélica- que formulara G. Vlastos en 1954. Una de las pocas fisuras, si se quiere, en una obra que propiamente aborda cada instancia particular del *Parm.* a partir del texto platónico mismo y sin descuidar su conexión con los restantes momentos del diálogo.

Por último, a propósito de la segunda parte del *Parm.*, la sección que lleva por título "The Hypothesis about Unity" pondrá énfasis en su estructura antitética -una suerte de doble *reductio ad absurdum*, esto es, una demostración de consecuencias insostenibles que se siguen de la posición cuanto de la negación de la Unidad. Además, contrariamente a quienes, explícita o implícitamente, propugnan una franca escisión entre esa segunda parte del *Parm.* y la precedente, la que expone las críticas a las Ideas -como si en definitiva este diálogo de Platón no fuera uno por albergar 'dos diálogos' distintos en su interior- Allen se esfuerza por detectar las dificultades aporéticas comunes a sendos momentos de la obra platónica en cuestión.

Este análisis lo lleva a rechazar el que esa segunda parte exponga una doctrina positiva -Allen critica expresamente la interpretación neoplatónica del *Parm.*- y confirma, a su vez, que este diálogo platónico es una obra eminentemente aporética *en su conjunto*. El cometido de la segunda parte del *Parm.* no sería otro que el de debatir graves problemas involucrados en la determinación del *status* ontológico de Ser, Unidad, Diferencia. Platón -una de las conclusiones que Allen se interesa en puntualizar- anticipó, en tal sentido, a Aristóteles "in recognizing that being is not a genus, and more generally, that unity and difference are not genera either" sino "the transcendentals and syncategorematic term of later metaphysics" (p. 290).

Completa la publicación un Apéndice ("the Set-Theoretical Analysis of Infinity") y un extenso índice de todos aquellos pasajes -mayormente de Platón y Aristóteles- citados en el comentario.

Creemos que la lectura de la obra de Allen será de sumo provecho por más de un motivo. Entre otras cosas porque facilita la comprensión de un diálogo que, como el *Parm.*, ofrece innegables dificultades. Si bien ninguna interpretación podría, por cierto, agotar la significación de esta obra debida a la mano maestra de Platón, en la que Allen proporciona, se hallará al menos un comentario inteligente que no vacila en apelar a la palabra del propio Platón -hay abundantes referencias a los diálogos- toda vez que el asunto tratado lo exige.

Además, en la medida en que el *Parm.* marca una suerte de hito en el conjunto de la obra platónica -no, quizás, como crítica de lo anterior, pero sí sin duda como apertura a la obra posterior- indirectamente, el trabajo de Allen sienta las bases para una adecuada interpretación del Platón tardío. Por último, en razón de que las principales críticas aristotélicas a las ideas de Platón derivan de las objeciones expuestas en la primera parte del *Parm.*, en las permanentes remisiones de Allen a Aristóteles hallará el lector abundante material para la interpretación original, seguramente, de la crítica del último a su genial maestro.

GRACIELA E. MARCOS de PINOTTI

NIELS JORGEN GREEN-PEDERSEN, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages. The Commentaries on Aristotle's and Boethius' "Topics"*, München" Philosophia Verlag, 1984. 459 pp.

Como dice el autor en el prefacio, el libro tiene un doble objetivo: (a) servir para contextualizar históricamente los temas relativos a los comentarios medievales sobre los *Tópicos* de Aristóteles y Boecio, y (b) servir como un *survey* que dé una idea comprensiva del desarrollo de este género perteneciente a la lógica medieval.

Por eso, en la primera de las cuatro partes de que consta el libro, el autor trata los tópicos en Aristóteles y en Boecio, que eran las fuentes del trabajo de los lógicos medievales sobre este tema. El tratamiento que el autor hace de Aristóteles es cauteloso -en vista de los desacuerdos habidos entre los estudiosos sobre varios puntos- y competente, aunque breve; en él nos llama la atención la fina comparación que hace entre la lógica tópica y la lógica demostrativa (o analítica). Sin embargo, nos ha parecido demasiado reducida la sección que dedica al período que va de Aristóteles a Boecio. El estudio que el autor dedica a los tópicos en Boecio es sumamente iluminador para entender el tratamiento medieval del tema, dado el importante influjo de Boecio sobre la lógica de la Edad Media.

La parte II expone el uso que los medievales dieron a esas fuentes aristotélico-boecianas. Principalmente, los comentarios a los *Tópicos* de Aristóteles está sesgada por Boecio, cuya traducción de los mismos fue usada ampliamente. Y la obra del propio Boecio, *De differentiis topicis*, recibió numerosos trabajos interpretativos. Green-Pedersen nos habla también de la enseñanza universitaria de la lógica tópica, que ciertamente tuvo una gran resonancia en las aulas, ya que la disputa dialéctica era uno de los métodos principales en la enseñanza. Asimismo, se nos descubre la relación que esto tiene con

la división de la lógica en una parte inventiva y otra de juicio o de justificación (o demostración).

Dejando el tipo de acercamiento a las fuentes, la parte III nos mete de lleno en el cultivo de la argumentación tópica en la Edad Media. Esta es la parte más substancial del trabajo. Procede en orden cronológico o histórico, y nos habla de textos bastante tempranos en la Edad Media, como las obras de San Gall, Abbo de Fleury y los más antiguos comentarios a Boecio, pasando por la célebre *Dialéctica* de Garlando Compotista. Desemboca luego en el siglo XII. En todos esos apartados examina lo que se pensaba acerca de la naturaleza y la división de los tópicos, así como de su relación con la lógica demostrativa o analítica.

El autor trata enseguida el tema, muy importantæ, de la conexión de los tópicos con las proposiciones condicionales, cosa que prepara el terreno para considerarlos en relación con las *consequentiae* inferencias. La misma preparación para entroncar con la teoría de las consecuencias se ve en una sección sobre el siglo VIII, donde trata la conexión de los tópicos con los silogismos (especialmente hipotéticos). Green-Pedersen dedica todo un apartado -y es muy importante- a un tema que también ha sido magistralmente tratado por Eleonor Stump, a saber, la influencia de los tópicos en la génesis y estructuración de la misma teoría de las *consequentiae*, la cual es de capital interés dado que esa teoría es la que brinda la vertebración a toda la lógica escolástica.

En cuanto al siglo XIV, el autor trata los tópicos en sus formulaciones más maduras, dentro de la teoría de la argumentación dialéctica y muestra el estado de avance que se había logrado en la lista de los tópicos. Y se cierra esta parte con un breve comentario al estado de la doctrina en el siglo XV, que ya es una época tardía y última en la Edad Media.

La parte IV reúne las conclusiones generales. La conclusión principal es que la influencia de Boecio sobre los tópicos en el medioevo fue más importante que la de Aristóteles, lo cual es aceptable. Hay, en seguida, dos principales comentarios a los *Tópicos* de Aristóteles y Boecio. Encontramos además una bibliografía bastante completa y útiles índices.

Finalmente, sólo quisiera resaltar la importancia que tiene el estudio de la relación habida entre los tópicos y la célebre teoría de las *consequentiae*. Se pensaba que el origen de esta teoría era sencillamente las investigaciones de Boecio sobre el silogismo hipotético (i.e. la tradición estoica que se reunía con la peripatética). Pero con esta nueva consideración de los tópicos como influencia originaria de las consecuencias, obtenemos una luz más clara sobre la configuración y desarrollo de esta teoría, que es ciertamente la estructura profunda de la lógica deductiva escolástica. Creo que los tópicos -que son de origen peripatético- influyeron en el origen de las consecuencias porque la misma lógica aristotélica -como lo ha mostrado Eric Weil- y la de los estoicos tenían un origen y una estructuración tópicos (o dialécticas) en el fondo, y la lógica de los *Analíticos* (*Primeros* y *Segundos*) era sólo una parte de esa concepción global, la concernida con lo científicamente demostrable (apodíctico), mientras que la lógica tópica era de la de lo plausible. Y, si la lógica tópica siguió existiendo como un tratado aparte en la lógica escolástica junto con las *consequentiae*, fue innegablemente porque era la otra parte insustituible e ineliminable de la lógica.

MAURICIO BEUCHOT

- G. W. LEIBNIZ *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe I: *Allgemeiner, Politischer und Historischer Briefwechsel*. Hrsg. von dem Leibniz-Archiv der Niedersächsischen Landesbibliothek. Hannover. Bd. 11. 1695 (Berlín, Akademie-Verlag, 1982) LXIX + 896 pp. *Reihe VI: Philosophische Schriften*. Hrsg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster. Band 3, 1672-1676 Berlín, Akademie Verlag, 1980 XXXI + 750 pp. *Leibniz-Bibliographie*. Die Literatur über Leibniz bis 1980. Begründet von Kurt

Müller. Hrsg. von Albert Heinekamp. Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1984 XXIII + 742 pp.

En dos números de esta revista (véase RLF III, 2 [1977] y VII, 3 [1981]) he informado acerca de las características de la edición de escritos completos de Leibniz que está en curso de publicación. La serie primera, relativa a la correspondencia general, es la que sigue avanzando con buen ritmo. Se anuncia que ya se hallan en prensa -o próximos a estarlo- tres nuevos volúmenes. No es, por lo tanto, imposible que antes del 2.016 (tercer centenario de la muerte de Leibniz) se encuentre íntegramente publicada. Este tomo undécimo contiene 521 cartas de las que 188 fueron escritas por Leibniz. De ellas señalo varios inéditos interesantes. La carta a Lorenz Hertel sobre el *Seder Olam* en la que figuran opiniones de Leibniz sobre la Cabbala. También hay media docena de cartas desconocidas hasta ahora que intercambiaron Leibniz y Burnett, uno de sus más inteligentes correspondientes. Entre ellas destaco desde un punto de vista filosófico, la carta de Leibniz con observaciones y comentarios al libro de William Sherlock, *The Case of the Allegiance due to Sovereign Powers*, que ya había dado a conocer P. Riley en *The Journal of the History of Philosophy* en 1973. Hay también muchas cartas interesantes de Leibniz sobre temas lingüísticos. Finalmente llamo la atención sobre la última carta del volumen dirigida a Justus Schrader (pp. 765 y sgts.) acerca de la índole de la medicina, la ineficacia de la filosofía cartesiana para explicar la naturaleza en detalle y temas conexos.

Con respecto a la serie de escritos filosóficos ya se han distribuido ejemplares de prepublicación del tomo cuarto que, se presume, ha de publicarse próximamente. Este tercer tomo incluye escritos de muy desigual índole e importancia. Los editores de esta serie H. Schepers y W. Schneiders han dividido ese material en ocho secciones: (1) Bosquejos físicos; (2) Sobre la teología del filósofo; (3) Excerpta ac edenda; (4) Notas; (5) Sobre el arte de inventar; (6) sobre la totalidad de las cosas; (7) Bosquejo de definiciones del derecho; (8) sobre la vida feliz. Esta clasificación alterna criterios de agrupamiento. A veces se ha optado por tomar en cuenta el contenido más o menos similar de los escritos (es el caso de (1) y (2), por ejemplo). A veces se ha tomado en cuenta el carácter estilístico de los fragmentos, desatendiendo la índole de los contenidos (es el caso de (3) y (4), por ejemplo). Esta duplicidad de criterios origina algunos inconvenientes al lector. De todos modos debe reconocerse que, puesto que el orden cronológico estricto no se puede seguir por insuficiencia en la datación precisa de los manuscritos, es aceptable organizar de algún modo esa marea de papeles, aunque tal éxito contra el caos resulta a veces algo artificial.

Destacaré algunos inéditos. Lo son todos los escritos de la primera sección. En la segunda hay un opúsculo interesante, "L'auteur du peché". De la tercera sección señalo las notas de lectura a obras de Galileo, Boyle y Mariotte. En la sección de "Notas" hay una página interesante sobre los póstumos de Descartes que, como se sabe, Leibniz fue uno de los primeros en conocer. También allí incluyen los editores un comienzo de diario metafísico. La sección (6) consta de todas las entradas de otro diario metafísico que editó Jagodinski en 1913 más una entrada que es inédita; los editores han intercalado otras piezas breves publicadas por Couturat, Grua, Bodemann y Fichant, siguiendo un orden cronológico. Es la sección filosóficamente más importante del volumen (pp. 461-588).

Una observación de detalle. Los editores publican un escrito juvenil de Leibniz contra Descartes sin advertir que el primero en darlo a conocer, según mis noticias, fue el profesor Yvon Belaval ("Premières Animadversions sur les Principes de Descartes" en *L'aventure de l'esprit*. *Mélanges Alexandre Koyré*, Paris, 1964; reedición en *Etudes leibniziennes*, Paris, 1976).

Una observación más general. Los editores de la correspondencia W. Bungies, A. Heinekamp y F. Schupp, suelen iluminar los textos con notas muy informativas que incluyen pasajes análogos y aún fuentes secundarias. Esto es mucho más servicial para los lectores que la ascética conducta que han seguido los editores de los escritos filosóficos, textos ante los cuales el lector necesita mayor orientación.

La vastedad, complejidad y dispersión de la obra de Leibniz plantearon la necesi-

dad de contar con un buen repertorio bibliográfico. El primero importante fue el de Emile Ravier (Paris, 1937). Ese trabajo fue superado recién treinta años después por la *Leibniz-Bibliographie* realizada por Kurt Müller (Frankfurt, V. Klostermann, 1967), que incluía datos minuciosos sobre estudios de la obra de Leibniz. La tercera obra que comento en esta reseña es la segunda edición de esta obra de Müller, considerablemente ampliada por Albert Heinekamp. La edición de Müller llegaba hasta 1965 y contaba con 3392 entradas. La edición de Heinekamp llega hasta 1980 y exhibe 6796 entradas. Este aumento no se debe sólo a la incorporación de nuevos trabajos sino también a la inclusión de ítems que habían eludido la perspicacia de Müller. Heinekamp ha conservado la misma estructura de la edición anterior respetando sus grandes secciones aunque ha introducido algunos cambios menores en la organización de los subtemas lo que facilita mucho la consulta.

EZEQUIEL DE OLASO

GERALD E. MYERS. *William James: His Life and Thought*. New Haven and London, Yale University Press, 1986. XXII y 628 pp.

En las últimas décadas se ha desarrollado de modo impresionante el trabajo académico sobre la historia de la filosofía en los E.E.U.U. de América. Mientras que en las décadas del 40 y del 50 apenas una minoría de estudiosos produjo publicaciones significativas, ahora hay centenares de escritores que ofrecen contribuciones de alta calidad. En la última década se han publicado más obras competentes que en la suma de las décadas anteriores. Sin embargo esta granizada de obras especializadas han caído sobre muchos que carecen de tiempo de inclinaciones como para convertirse ellos mismos en especialistas. A esos lectores -sean filósofos con otra especialización, historiadores o simplemente personas interesadas en la cultura norteamericana- les resulta difícil utilizar esa vasta bibliografía. Para esa gente desprevenida este libro que reseño será como un regalo. Ejemplo de sobresaliente *scholarship*, el estudio de Gerald E. Myers sobre William James (1842-1910) es también un libro de grata lectura, más aún de excepcional valor literario. Puede no hallarse una mejor introducción a las maravillas del *scholarship* contemporáneo.

Escribir un estudio exhaustivo de la vida y el pensamiento de un héroe de la cultura es una tarea formidable. Aunque no fue quien le dió origen James fue el responsable del gran impulso del pragmatismo como único movimiento filosófico indígena de Norteamérica. También fue autor del más influyente libro de psicología escrito en los Estados Unidos (*The Principles of Psychology*, 2 volúmenes, 1890). Y como si esto no fuera bastante, el estilo de su prosa es uno de los más bellos en la literatura norteamericana; el estilo de cualquier comentarista sufre si se lo compara con el estilo de James. La bibliografía secundaria sobre James es prodigiosa -centenares de libros y miles de artículos- pero más intimidante es el hecho de que el mejor estudio jamás escrito sobre un pensador norteamericano es *The Thought and Character of William James* (2 volúmenes, 1935) de Ralph Barton Perry. Un estudio como el de Myers tenía que tratar de superar al que había permanecido como modelo de lo que debía ser un estudio sobre un filósofo.

Myers comienza por contar la vida y la carrera de James prescindiendo de detalles acerca de su pensamiento y empleando materiales que fueron inaccesibles para Perry. Los psicobiógrafos han sido atraídos por la personalidad de James como osos por la miel, publicaron estudios que cada año eran más afrentosos. Por ejemplo, dijeron que existía una profunda y oscura rivalidad entre William y su hermano Henry Jr., el novelista. Myers muestra pacientemente la implausibilidad de esas opiniones. Sólo se podría culpar a Myers por ser demasiado cortés en sus comentarios a esa *scholarship* irresponsable. Sin embargo no sería razonable esperar que un solo libro -incluso uno tan impresionante como este- pudiera rescatar a James de los saqueos del psicoanálisis.

El resto del libro está organizado temáticamente en trece capítulos: Conciencia;

Sensación y Percepción; Espacio; Tempo; Memoria; Atención y Voluntad; Emoción; Pensamiento; Conocimiento; Realidad; Yo; Moral; y Religión. Respecto de cada tópic Myers comenta exhaustivamente el desarrollo de las ideas de James, pero el libro como un todo no está organizado cronológicamente. Este orden es apropiado a la luz de la intención del autor de escribir tanto un estudio crítico como una biografía intelectual. Una estimación crítica del pensamiento de James sobre un tema particular requiere que se ponga en consideración lo que él pensó sobre ese tema a lo largo de toda su carrera.

Limitaciones de espacio no me permiten reseñar aquí el contenido de cada capítulo. Sólo podemos llamar la atención acerca de unos pocos de los más notables rasgos de la presentación de Myers.

Aunque la filosofía y la psicología de James son inseparables en muchos respectos, es raro que académicos con formación académica tengan también formación en psicología. Afortunadamente Myers ha leído mucho de psicología contemporánea e historia de la psicología. Sin embargo, como James, Myers tiende a ver todos los problemas filosóficos como originados en algún aspecto de la filosofía de la mente. En suma, Myers posee la perspectiva y el conocimiento técnico necesarios para comprender la obra de James. Sin embargo esta comprensión no lo lleva a Myers a ser acrítico. Uno de los rasgos más valiosos de este estudio es que el autor es capaz de describir fielmente cada matiz de las opiniones de James señalando al mismo tiempo la fuerza y la debilidad de esas opiniones. Algunos historiadores intelectuales creen que tal abordaje conduce inevitablemente a la distorsión de las ideas y los argumentos históricos. Por peligroso que el método pueda ser en manos de un escritor menos capaz, en las diestras manos de Myers el abordaje proporciona una explicación histórica cuidadosa combinada con una evaluación útil. Durante muchos años Myers dominó en detalle todo el corpus jamesiano, incluyendo muchos millares de cartas publicadas, y muchos millares más de cartas inéditas, incontables notas, notas de lectura, anotaciones en libros y artículos, etc. Su abordaje es similar al de un confidente talentoso y ex alumno que se traba en conversación con James en un sostenido esfuerzo por aclarar y mejorar las opiniones de su mentor.

Otro rasgo notable del análisis de Myers es su buena disposición para forcejear con las más engorrosas ideas de James, ideas que otros comentaristas pasan por alto con silencio temeroso. Por ejemplo, ofrece la primera discusión provechosa de las concepciones de James sobre el número continuo y el nuevo infinito. Otra temible tarea que asume es la de aclarar el "realismo lógico" de James, una doctrina que parece pugnar con los principios fundamentales de su filosofía. Muchas de estas discusiones iluminadoras de puntos difíciles tienen lugar en las notas. Puede decirse sin exageración que hay más discusiones útiles en las 132 páginas de las notas de este libro que en textos enteros de muchos otros libros sobre James.

Por supuesto cualquier estudioso de James pensará en temas que Myers examina incompletamente o no examina en absoluto. Quien firma esta reseña hubiera querido ver incluida, por ejemplo, una explicación de por qué James sólo al final de su vida llegó a estar dispuesto a declarar públicamente que era "realista natural", aunque en privado suscribió antes esa opinión en muchas ocasiones. Pero se tiene que conceder que el estudio de Myers es casi tan completo como podría serlo una obra de un solo volumen. Consigue más logros de importancia filosófica en un volumen que Perry en dos. Su exposición del pensamiento de James es aún más completa que la de Perry y además ofrece, a diferencia de Perry, una crítica. Su libro, en consecuencia, supera al de Perry como el más valioso estudio que jamás se haya publicado de un filósofo norteamericano.

PETER H. HARE
State University of New York at Buffalo.

JACOBO KOGAN, *Filosofía de la imaginación*. Función de la imaginación en el arte, la religión y la filosofía, Buenos Aires, Paidós, 1986. 271 pp.

En su mayor parte, los temas tratados en esta oportunidad fueron abordados por el

autor en publicaciones anteriores como *La estética de Kant*, Husserl, *El lenguaje del arte*, *Literatura y conocimiento*, *Arte y Metafísica*, *Literatura y Metafísica*.

Si bien el subtítulo de la obra -Función de la imaginación en el arte, la religión y la filosofía- fija los límites de un título de vasta proyección semántica, a medida que vamos avanzando en la lectura de los veintiseis capítulos que la componen constatamos que el núcleo temático lo constituye la especificidad de la imaginación en el arte. Sus rasgos particulares serán captados con mayor claridad al considerarse, precisamente, otros lenguajes que por momentos le pueden ser asimilados, como el de la religión y la filosofía.

Mediando abundantes alusiones y reflexiones sobre el tema de la belleza, el autor retoma términos aparentemente polares e insoslayables en la consideración del lenguaje artístico como "objeto real percibido-objeto irreal imaginado", "denotación-connotación", "contemplación pura-conocimiento". Reconsidera asimismo conocidas objeciones de Dufrenne a Sartre en lo que concierne a la obra de arte como objeto no imaginado sino percibido para fijar su posición en términos de complementariedad de ambas interpretaciones supuestamente opuestas.

En lo que respecta a la discusión sobre la esencia connotativa (Langer) o denotativa (Goodman) del arte, Kogan rechaza de la posición del filósofo norteamericano, defendiendo la especificidad de la imagen artística más acá de una presunta función cognoscitiva, puesto que es objeto de contemplación pura y de goce particular, separado tanto de lo científico como de la religión o del mito. El sentimiento, en la contemplación estética, será inmediato y no procederá de la expresión de ninguna creencia como ocurre en la imagen sagrada. Kogan se opone igualmente a la tesis de Paul Ricoeur, para quien la metáfora poética y la poesía misma tienen carácter cognoscitivo, basándose para ello en la estética de Kant, que será retomada hacia el final de la obra.

Señalemos que además de concentrarse en los autores citados, Kogan analiza separadamente las teorías y conceptos de Ryle, Otto, Malraux, Santayana, Coleridge, Plotino, Eliade, Bachelard, Spinoza y Husserl. De esta manera intenta acercar al lector un instrumento de aproximación sistemática yuxtaponiendo distintas posiciones para lograr una visión amplia del tema propuesto. El intento no excluirá, sino todo lo contrario, la justificación de su propia posición. Por momentos sus conclusiones bordean el misticismo al considerar la obra de arte como un triunfo sobre la realidad que nos domina, señalando que "el ejercicio de la imaginación creadora en el arte podría ser no menos excelso que el de la religión y de la fé" (103) y que "es posible también que la belleza sea otro camino hacia el misterio" (117).

ELENA OLIVERAS

AZTLAN. *International Journal of Chicano Studies Research*, volumen 14, número 2, 1983.

El movimiento positivista provocó una honda secuela ideológica e institucional en buena parte de la América Latina. A diferencia del injustificable desinterés con que se ha venido analizando el positivismo argentino, han cobrado en cambio un gran incremento los estudios de fondo sobre dicha manifestación filosófica en otras regiones del continente. La presente entrega, que corresponde a un órgano semestral e interdisciplinario publicado por el Centro de Estudios Chicanos de la Universidad de California en Los Angeles, ha consagrado un número entero a examinar la obra del pensador mexicano Gabino Barreda. Siguiendo una actitud hoy ya bastante extendida en las revistas monotemáticas internacionales -actitud que no excluye la existencia de un riguroso comité selectivo- se ha confiado la organización y dirección del caso a un experto en la materia disputada: el doctor Oscar Martí, un joven estudioso del positivismo latinoamericano, quien, en la actual circunstancia, se ha ocupado específicamente de la introducción, del

aparato bibliográfico y del penetrante trabajo sobre la filosofía moral de Barreda. Entre los colaboradores más notables que contribuyeron a esta empresa, dedicada a abordar diferentes aspectos de la producción del principal introductor del positivismo en México, también figuran autoridades en el tema como Leopoldo Zea y William Raat, sin faltar algunos críticos reputados al estilo del profesor Luis Leal.

Gabino Barreda fue uno de los pocos intelectuales latinoamericanos que tuvo oportunidad de entrar en contacto personal y directo con el propio Augusto Comte, a quien siguió en sus disertaciones, las cuales produjeron en él un efecto múltiple. Entre otras consecuencias, las enseñanzas del fundador de la sociología reforzaron en Barreda su desconfianza hacia la filosofía tradicional y alentaron su inclinación hacia la ciencia experimental, facilitando su reinterpretación positivista de la historia y sus trascendentes reformas educativas. Por otra parte, no dejan de señalarse las ideas originales de Barreda y sus diferencias con la de cuño típicamente comtiano, así como la recurrencia a otras fuentes doctrinarias o la comparación con los planteos nacionalistas y estetizantes de Vasconcelos y hasta con el mismo pensamiento chicano. Otros tópicos sugestivos tienen que ver con algunos asuntos más o menos comitantes, como los de la significación que poseyeron la Escuela Nacional Preparatoria, La Unión Liberal, el Porfiriato, el grupo de "los científicos", etcétera. En resumidas cuentas, estamos frente a un elogiado esfuerzo colectivo que refleja la importancia y las limitaciones que en México alcanzó el positivismo -especialmente a través de un precursor como Gabino Barreda-, esfuerzo que tampoco ha soslayado la reacción que dicha corriente trajo al poco tiempo aparejada. Un esfuerzo que, cabe aguardar, no sea arrojado en saco roto y sirva como acicate para que en la Argentina nos aboquemos a encarar sin más reservas obras de largo aliento sobre las cuestiones o las figuras que nuestro positivismo también vino a colocar enriquecedoramente sobre el tapete cultural.

HUGO BIAGINI

Karl ACHAM: *Philosophie der Sozialwissenschaften*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1983, 409 pp; Coleção Handbuch der Philosophie.

As ciências sociais buscam continuamente, desde seu surgimento e ao longo do século XX, sua fundamentação epistemológica e sua consolidação metodológica. Diversos trabalhos surgiram, nestes últimos vinte anos, tentando oferecer uma síntese dos esforços encetados para retomar os de Stuart Mill (1843), Max Weber (1922) e Felix Kaufmann (1936). As propostas de Karl Popper (1963), A. Kaplan (1964), S. Ossowski (1967), A. Ryan (1970) e M. Lessnoff (1971) são adequadamente levadas em conta e mesmo superadas na obra de Acham. Com extraordinária acuidade e abrangente erudição, Karl Acham, professor titular de Teoria Sociológica, História das Idéias e Epistemologia, na Universidade de Graz (Austria), sistematiza, desde um ponto de vista analítico, as sete principais linhas de constituição e de aplicação das ciências sociais neste último quartal de século: a epistemologia das ciências sociais (27-48) e seus aspectos ontológicos (objeto, estrutura, processo: 49-88), gnoseológicos (compreensão, relatividade, objetividade: 89-137), lógicos (lei, teoria, explicação: 138-229), axiológicos (relativismo, discurso valorativo, ethos científico: 230-263), metafísicos (antropologia dialéctica, liberdade, necessidade: 264-304) e pragmáticos (instrumentalização, hipostasição, desqualificação: 305-340). Ao longo da análise, Acham mantém-se no âmbito contextual da crítica científica, mergulhada, ela mesma, no acontecer social que é seu objeto próprio. Este contexto está marcado pelo confronto universal entre capitalismo e socialismo, pela corrida armamentista de incomensurável potencial destrutivo, pela explosão demográfica dos terceiro e quarto mundos, pelo problema da fome e da energia assim com pela crescente oposição norte-sul. Tal situação põe-nos diante de ineludível crise de orientação e cobra-nos a legitimação de tudo o que fazemos, em todos os campos e, em especial, no da ciência. Na concepção tecno-burocrática, a ciência acabou por ser confinada a uma mera função técnico-instrumental, entendida como força de produção submetida a critérios e controle de relevância exclusivamente a-científicos, de índole

política e/ou pragmática. A legitimidade do fazer científico inclui, hoje, irrecusavelmente, não apenas a otimização da rotina produtiva, mas também a crescente reocupação com as metas e fins que se propõe ou que se lhe impõem. A crítica das ideologias sociais é, por conseguinte, tópico que Aham não negligencia. Refletir filosoficamente sobre o sentido das ciências do social inclui para Aham, contribuir: 1) para clarificar o significado de propostas alternativas de fins a metas (por exemplo, com respeito aos ideais de liberdade, igualdade e justiça); 2) para investigar a compatibilidade lógica tanto entre metas e normas instrumentais como entre metas e suas consequências gráficas concretas; 3) para a investigação dos efeitos colaterais e riscos que decorrem da aceitação e realização prática dos fins postos; 4) para a luta contra todas as doutrinas teleológicas dogmáticas, que se apresentam como se sua validade universal estivesse cientificamente garantida, pretensão insustentável no plano de uma concepção crítica da ciência. Esta concepção erige em seu princípio geral a racionalidade que formaliza as exigências vitais do homem, empiricamente constatadas. Com este parâmetro, Aham faz um balanço crítico dos amplos pressupostos teóricos que subjazem aos resultados "práticos" das ciências sociais. Sua filosofia das ciências sociais, por referência expressa a Max Weber, é definida como a epistemologia das ciências sociais interpretativas (compreensivas) e teóricas (explicativas) (27). O caráter discutível desta distinção é logo admitido pelo autor (28), que a utiliza para fins prático-formais, como fica mais claro nas considerações sobre epistemologia em sentido estrito (análise estrutural dos procedimentos para assegurar a base empírica; análise lógica dos métodos expositivos e explicativos; delimitação da estrutura formal de teste de proposições e explicações disponíveis) e em sentido amplo (metateoria de problemas de reconstrução lógica, ontológica, psicológica e metafísica). Aham situa seu trabalho no quadro de uma epistemologia em sentido amplo, auxiliada pela história das ciências sociais, articulando sugestivamente a distinção kantiana entre a *quaestio facti* e a *quaestio iuris*, aquela levando a esta, sem censuras prévias e sem juízos apocalípticos sobre erros absolutos e acertos definitivos. Recordando-nos das preocupações das teorias contemporâneas da ciência, temos, nesta obra de Aham, um utilíssimo instrumento de trabalho para entendermos, nas ciências sociais, os *context of discovery*, *context of justification* e, mérito particular seu, *context of application*. J. CB. 33 Aham demonstra, com sua erudição e isenção, que aplica com rigor a máxima de Goethe que cita (341), como definitiva de uma atitude científica: "Um ceticismo ativo esforça-se sem cessar por superar-se, a fim de alcançar, pela experiência controlada, uma espécie de confiabilidade condicional". Completam a utilidade do trabalho uma ampla e atualizada bibliografia, assim como valiosos índices de nomes e assuntos.

ESTEVAO DE REZENDE MARTINS
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
HUMBOLDT FELLOW

ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ, *Antología*. Textos de estética y teoría, México, Universidad Autónoma de México, primera reimpresión, 1978, 492 páginas.

Adolfo Sánchez Vázquez, autor mexicano especializado en los estudios estéticos, presenta en este libro una recopilación de fragmentos de trabajos sobre estética. Sánchez Vázquez ha realizado otro trabajo de selección de textos, con objetivos académicos de mayor importancia, titulado *Estética y marxismo* (México, Ediciones Era, 1970). Otras antologías como la *Estética* de Harold Osborne (México, Fondo de Cultura Económica, 1976) ofrecen diferentes perspectivas de análisis. Por otra parte, una visión actualizada de las distintas orientaciones de la estética es proporcionada por Mikel Dufrenne en el tercer tomo de *Corrientes de la investigación de las ciencias sociales* (Madrid, Tecnos/Unesco, 1982).

En el caso de la antología que comento, Sánchez Vázquez considera los siguientes problemas estéticos: 1) la experiencia estética, 2) ¿qué es el arte?, 3) la obra de arte, 4) valores estéticos, juicio estético y crítica de arte, 5) el arte, la sociedad y la historia, 6) las artes y 7) el arte en nuestro tiempo.

Los distintos aportes sobre estas cuestiones estéticas están precedidos por breves y adecuadas introducciones de Sánchez Vázquez sobre los autores de los textos y los problemas estéticos. Los autores seleccionados por el recopilador son filósofos de distinta orientación, artistas que reflexionan sobre las artes y el arte de nuestra época y sólo excepcionalmente autores que provienen de las ciencias sociales (como Freud y Levi Strauss para el tema ¿qué es el arte?). Sin embargo, de acuerdo con las preferencias de Sánchez Vázquez, aparecen aportes sociológicos de corrientes marxistas.

Para el tratamiento de los cuatro primeros problemas son fundamentales los trabajos filosóficos. Se trata de la singularidad de la experiencia estética, de determinar en qué consiste el arte, del modo de ser de la obra artística y del carácter de los valores estéticos. Sánchez Vázquez ha elegido pensadores importantes y de diversa concepción estética, lo que permite apreciar un panorama suficientemente amplio, aunque algunos filósofos no estén representados por ciertas obras de relevancia (ejemplos, figura Ortega pero no *Meditación del marco*, Sartre pero no *Lo imaginario*).

Pero se encuentran los aportes clásicos de Platón y Aristóteles sobre la reproducción imitativa y la deprecación del arte, la producción técnica de imágenes, la catarsis; la concepción kantiana de la autonomía de la estética y de la subjetividad y universalidad en el juicio de gusto; la visión de Schiller de la importancia de la libertad en la experiencia estética. Se pueden apreciar también la posición de Hegel acerca de la función del arte en relación con la historia y con la Idea, y el pensamiento de Marx sobre la importancia de los sentidos en el trabajo estético y la vinculación entre arte y conciencia social. El lector puede recorrer en estas cuatro primeras secciones fragmentos de obras tan relevantes de los autores nombrados como *República* (libro décimo), *Poética*, *Crítica del juicio*, *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*, *Lecciones de estética* y *Manuscritos económico-filosóficos*.

En lo que se refiere a filósofos de nuestra época, figuran Croce, N. Hartmann, S. Langer, Maritain, Ayer, Lefebvre, Dewey, Luckács, Marcuse, M. Bense. Como se advierte, son pensadores que, en muchos casos, sostienen tesis diferentes.

En cuanto al quinto problema (el arte, la sociedad y la historia), hay textos de los clásicos del marxismo y de importantes historiadores del arte como Wölfflin, Worringer y Hauser. En cambio, no hay ningún trabajo de Erwin Panofsky.

El sexto tema, las artes particulares, es encabezado por el famoso escrito de Lessing sobre la diferencia entre poesía y pintura. Siguen textos de historiadores y teóricos del cinematógrafo como B. Balázs y M. Martin y de la música como Boris de Schloezer (la introducción de su obra sobre J. S. Bach).

Con respecto al tema del arte en nuestro tiempo, se destacan los trabajos de Umberto Eco (en torno a la obra abierta), de Ernest Fischer (sobre arte, público y sociedad) y de Pierre Francastel (sobre la falsa antinomia entre arte y técnica).

Entre los artistas, seleccionados, con excepción de Brecht, solamente para los últimos tres problemas, hay fragmentos de Apollinaire, Rimbaud, Picasso, Breton, Eliot, Paz, Huidobro, Gris, Carpentier, Machado y Cortázar, quienes presentan distintas concepciones de arte, el artista y la experiencia creadora.

En conclusión, si bien puede objetarse la ausencia de autores como Goethe, Heidegger, Merleau Ponty, Gadamer, Proust, Pirandello o Klee, este libro cumple su propósito de reunir ordenadamente un material valioso y no siempre accesible sobre los problemas estéticos para los alumnos interesados en ellos. Es útil, de este modo, como una introducción a la estética.

JULIO CESAR MORAN

CRONICA

Entre el 23 y el 27 de Setiembre próximo organiza SILAT (The Society for Iberian and Latin American Thought) una reunión sobre el tópico general "Valoración crítica de los estudios latinoamericanos". Están previstas reuniones sobre diversas disciplinas, entre ellas, la filosofía. Informes: Jorge J.E. Gracia/Department of Philosophy/SUNY at Buffalo/Buffalo, New York 14260/USA

CONGRESO "SPINOZA: PROBLEMAS Y TENDENCIAS"

Del 12 al 17 de setiembre de 1986 se realizó en la ciudad de Chicago (Illinois, EE.UU.) el congreso "Spinoza: problemas y tendencias". En la nota circular por medio de la cual se convocó a este encuentro su organizador, Edwin Curley (Universidad de Illinois) señaló que lo animaban dos propósitos. Primero: la opinión que prevaleció entre los filósofos norteamericanos durante mucho tiempo no favoreció el estudio de la historia de la filosofía, ni se vieron con interés sistemas metafísicos tales como el de Spinoza. Sin embargo Curley observa que durante los últimos años renació en Estados Unidos el interés tanto por la historia de la filosofía como por los sistemas de metafísica, realizándose desde entonces una considerable cantidad de trabajos de re-interpretación y revalorización de la obra de Spinoza. Uno de los propósitos fundamentales de la conferencia de Chicago consistió en ponderar algunos escritos recientes, identificar sus temas principales y señalar las tendencias de investigación más promisorias.

El segundo propósito fue intentar una aproximación entre los dos hemisferios en que se divide hoy en día el mundo de los estudios spinocistas. Una de las características de la filosofía de post-guerra -señalaba Curley en la convocatoria- fue la distinción de estilos filosóficos que prevalecían en Estados Unidos e Inglaterra, por un lado, y el continente europeo por otro lado. Esta diversidad de estilos dificultó la comunicación entre investigadores formados en tradiciones tan disímiles. El encuentro de Chicago pretendía construir un puente entre las dos tradiciones. Este segundo propósito de la conferencia de Chicago fue considerablemente más difícil de lograr que el primero debido -creo yo- a que la diferencia entre los dos hemisferios no sólo es de estilo, como apunta

Curley, sino que es, además, de intereses. Y los respectivos intereses difieren en dos sentidos: por un lado, los temas que predominan en las investigaciones anglosajonas no son los mismos temas que predominan entre los franceses, alemanes o italianos; por otro lado, los anglosajones suelen justificar el estudio de la historia de la filosofía aduciendo que en los textos de filósofos del pasado pueden encontrarse argumentos que sirvan para avanzar en discusiones actuales. Así, quien se interesa por el debate actual sobre las relaciones mente-cuerpo o la teoría coherentista de la verdad, puede recurrir al examen de la obra de Spinoza con la esperanza de encontrar allí argumentos que le permitan avanzar en su investigación. Difícilmente es este el camino que sigue un investigador de Europa continental, quien suele justificar su interés por el estudio de los filósofos del pasado aduciendo que la propia historia de la filosofía es filosóficamente relevante y no debe considerársela como un mero depósito de argumentos aislados.

El diálogo en Chicago, por lo tanto, no era fácil. Sin embargo se lograron algunos resultados notables. Hubo dos excelentes ponencias de Alan Donagan (California Institute of Technology) y Willis Doney (Dartmouth College) sobre sendos aspectos del monumental y definitivamente inacabado comentario de Martial Gueroult sobre la *Ética*. Donagan intentó un diálogo entre las dos tradiciones al confrontar las interpretaciones de Gueroult y de Jonathan Bennett acerca de qué entiende Spinoza por *Cogitatio*. Según Donagan, ningún historiador de la filosofía supera a Gueroult en la comprensión de los textos en sus propios términos, ni en identificar los problemas que se plantearon los filósofos y relacionarlos con los problemas de sus predecesores y de sus contemporáneos, así como también en presentar en forma de estructura inteligible tanto las respuestas como los razonamientos por los cuales los autores arribaron a ellas. Gueroult nos transporta al siglo XVII, y allí debemos ir si deseamos comprender a Spinoza. Pero si estamos filosóficamente interesados en Spinoza -advierte Donagan- debemos llevar con nosotros nuestros problemas del siglo XX. Y Gueroult, en cambio, los pone entre paréntesis.

Jonathan Bennett, (University of Syracuse), por el contrario, estudia únicamente aquellas partes de la *Ética* que puede reconstruir como respuestas a preguntas que se plantean en el siglo XX. Su libro, *A study of Spinoza's Ethics* (1984), fue saludado, especialmente en los países de habla inglesa, como una de las obras más excitantes sobre Spinoza aparecidas en los últimos años. Fue referencia obligada en los trabajos de la mayoría de los norteamericanos que participaron en el encuentro y Curley presentó una discusión sobre algunos aspectos de este libro a la que Bennett respondió. Según Bennett, Spinoza se propuso tareas intelectuales munido de herramientas muy pobres. ¿Por qué, entonces, se interesa por Spinoza? Porque Bennett confiesa que sus propias luchas por dominar el concepto de representación mental fueron estimuladas y desafiadas por los fracasos de Spinoza más que por cualquier otro texto que jamás haya leído.

Ahora bien, Donagan piensa que los fracasos que Bennett le atribuye a Spinoza son errores de interpretación de Bennett que pueden corregirse con la lectura de Gueroult. ¿Por qué, entonces, considera Donagan que el libro de Bennett es brillante y estimulante? Porque hace de la obra de Spinoza una filosofía viva. Concluye Donagan: la tarea actual de los historiadores de la filosofía que se dedican a Spinoza deberá ser confrontar las conclusiones de Gueroult acerca de la estructura de los textos con cuestiones como las que plantea Bennett acerca de la verdad de dichos textos.

Donagan parece considerar que la tradición europea continental es ante todo hermenéutica y se limita a desentrañar el significado de un texto, mientras que la anglosajona es, por así decirlo, "científica" e intenta expedirse acerca de la verdad o falsedad de las conclusiones considerándolas como posibles respuestas a preguntas actuales. Seguramente son muchas las objeciones que pueden hacerse a esta categorización, pero creo que esta es la opinión que predomina en los círculos académicos norteamericanos.

El ejemplo más lúcido de diálogo fecundo entre europeos y norteamericanos tuvo por protagonistas a Jean-Marie Beyssade (Université de Paris X) y a Margaret Wilson (Princeton University). Beyssade leyó un trabajo en el cual intentaba mostrar cómo la noción de emoción interior en Descartes evolucionó hasta convertirse en afecto activo en Spinoza. Previamente el organizador le había encomendado a Margaret Wilson que preparara un comentario escrito a la exposición de Beyssade, modalidad esta que indudablemente favoreció el diálogo entre ambos y redundó en una mejor comprensión por parte de todos los asistentes.

Otro ejemplo de ponencia y comentario había sido acordado entre Etienne Balibar (Université de Paris I) y Daniel Garber (University of Chicago). Balibar leyó un trabajo sobre individualidad y causalidad en Spinoza. La discusión que siguió al comentario de Garber fue una de las más interesantes del coloquio. Ambos estaban de acuerdo en que de Aristóteles a Descartes la metafísica sufre una transformación revolucionaria: si en Aristóteles el estudio de la metafísica es posterior al de la física, en Descartes, por el contrario, el estudio de la metafísica es anterior al de la física y le provee de objeto propio a esta última. Según Balibar, la metafísica de Spinoza no satisface esta característica que inaugura la metafísica cartesiana, y quizá no deberíamos considerar a la filosofía de Spinoza como metafísica propiamente dicha. Según Garber, por el contrario, la metafísica de Spinoza cumple la misma función que la de Descartes.

El diálogo no fue tan fluido en otras materias. Sólo dos norteamericanos presentaron trabajos sobre filosofía política: Lee Rice (Marquette University) "Individuo y comunidad en la psicología social de Spinoza" y George Kline (Bryn Mawr College) "Comentario al *Hegel o Spinoza* de Macherey". Las exposiciones de Alexandre Matheron (Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud) "Acerca de la evolución (o de la no evolución) de Spinoza del *Tratado*

teológico-político al Tratado político", André Tosel (Université de Nice) "¿Hay en Spinoza una filosofía del progreso histórico?", Pierre-François Moreau (Université de Paris IV) "Fortuna y teoría de la historia", Pierre Macherey (Université de Paris I) "Spinoza, el fin de la historia y el engaño de la razón", Emilia Giancotti (Università degli Studi, Urbino) "Teoría y práctica de la libertad a la luz de la ontología spinocista", y Manfred Walther (Universität Hannover) "La filosofía política y jurídica de Spinoza según Negri", no concitaron en sus pares norteamericanos toda la atención que merecían. A la asimetría respecto a la cantidad de exposiciones de filosofía política se sumó un problema ideológico. En alguna medida el interés por la filosofía política de Spinoza renació hace años en Francia en círculos marxistas y althusserianos, y también en Italia cobró nuevo impulso debido a la obra de Antonio Negri, encarcelado por presuntas vinculaciones con movimientos guerrilleros de extrema izquierda. Creo que esto contribuyó a crear cierto recelo por parte de los interlocutores norteamericanos. Así, la discusión que mantuvieron Rice y Matheron acerca de si el Estado es o no es un individuo según Spinoza, resultó tediosa en la medida en que ambos interlocutores se sentían obligados a reiterar una y otra vez que no abrigaban prejuicios *ad hominem*, y que afirmar que el Estado es un individuo no equivale a hacer de Spinoza un pensador totalitario, así como afirmar lo contrario no implica incorporarlo a las filas del liberalismo. Otro tanto ocurrió en la polémica entre Macherey y Kline acerca de la relación entre Spinoza y Hegel.

No sólo la diferencia de intereses -en sus dos sentidos: temas y propósitos diversos- dificultó el diálogo. También lo entorpeció -tal como sospechaba Curley- la diferencia de estilos. Los trabajos de Wallace Matson (University of California, Berkeley) "La esencia del cuerpo y la eternidad del alma en Spinoza", Amelie Rorty (Rutgers University) "Las dos caras de Spinoza", Genevieve Lloyd (Australian National University) "La distinción entre intelecto y voluntad según Spinoza", confirmaron que la tradición anglosajona provee a sus investigadores de preciosas herramientas para aislar y examinar argumentos. Pero un vicio no es más que la exageración de una virtud, y hubo otros (pocos) trabajos escritos en una jerga tan específica que resultaban inteligibles sólo para quienes viven en algún campus universitario y a veces sólo para quienes viven en el mismo campus que el autor.

¿Qué conclusiones pueden sacarse con respecto al primer propósito enunciado por Curley, a saber, identificar los temas principales y las tendencias más promisorias? En filosofía política la mayor novedad fue el interés por la filosofía de la historia en Spinoza (Tosel, Moreau, Macherey), aunque se trata de investigaciones demasiado incipientes como para saber si arrojarán resultados relevantes. También es novedoso el intento de Moreau de examinar el *Tratado teológico-político* a la luz de los lugares comunes de la retórica con los que estaban familiarizados los lectores de la época. Promisoria parece ser la tendencia a considerar a Spinoza no como un contractualista y, por lo tanto, a acentuar sus diferencias con Hobbes. Por otro lado, la relación mente-cuerpo,

el monismo, la teoría coherentista de la verdad y el materialismo de Spinoza son los temas que seguramente se verán más beneficiados por el creciente interés que los *scholars* norteamericanos muestran por Spinoza. También hay que destacar las continuas novedades que sobre la vida de Baruj Spinoza y su círculo está exhumando Richard Popkin (Washington University) y que seguramente contribuirán a que dentro de poco podamos tener una vida de Spinoza exenta de los mitos y enigmas que sobre él se tejieron desde su muerte.

Además de los ya mencionados, participaron en el encuentro Roger Ariew (Virginia Polytechnic and State University) "El infinito en la filosofía de Spinoza"; Don Garrett (University of Utah) "Libertad y bien en la *Ética*"; José Bernardete (Syracuse University) "Terapéutica y hermenéutica"; Errol Harris "El spinocismo de F.W.J. Schelling"; Paul Eisenberg (Indiana University) "Acerca de los atributos y su supuesta independencia uno del otro"; H.G. Hubbeling (Rijksuniversiteit at Groningen) "Tendencias en el spinocismo holandés y estudios sobre Spinoza desde la Segunda Guerra Mundial"; Wim Klever (Erasmus Universiteit, Rotterdam) "Anti-falsificacionismo: la teoría de Spinoza de la experiencia y de los experimentos"; Filippo Mignini (Roma) "La teoría del conocimiento intuitivo del *Tractatus de Intellectus emendatione* al *Korte Verhandelng* y a la *Ética*"; Herman de Dijn (Katholieke Universiteit, Leuven) "Sabaduría y conocimiento teórico en Spinoza" y Yirmiah Yovel (Universidad Hebrea de Jerusalén) "El tercer grado de conocimiento como sustituto para la salvación".

Leiser Madanes

EL INFINITO EN LEIBNIZ

Entre los días 6 y 8 de noviembre pasado se realizó en Roma un simposio internacional sobre "L'infinito in Leibniz. Problemi e terminologia" organizado por el Lessico Intellettuale Europeo y la Sociedad Leibniz de Hannover bajo el patrocinio de la Accademia Nazionale dei Lincei. La reunión tuvo estructura seminarial y en su transcurso se escucharon y discutieron las siguientes contribuciones: Y. Belaval (Paris) "La matematización leibniziana del infinito"; E. Giusti (Florencia) "Imágenes del continuo en la obra de Leibniz"; J. Echeverría (San Sebastián) "Infinito y continuo en los fragmentos geométricos de Leibniz"; E. de Olaso (Buenos Aires) "Infinito y Geometría. El reto del escepticismo y la respuesta de Leibniz"; E. Knobloch (Berlin) "El infinito en las matemáticas de Leibniz"; H. Breger (Hannover) "El continuo en Leibniz"; V. Gomez Pin (San Sebastián) "Aporías en la teoría leibniziana del infinito a

la luz de las técnicas no-standard"; G. Tognon (Roma) "*Ad maiorem semper cultum*: límites y calculabilidad de la perfección humana"; G. MacDonald Ross (Leeds) "¿Hay infinitesimales reales en la metafísica de Leibniz?"; M. Mugnai (Florenia) "Análisis infinito y contingencia en Leibniz: reconsideración de algunos problemas"; A. Lamarra (Roma) "Leibniz sobre Locke sobre el infinito"; V. Mathieu (Turín) "El infinito entre física y metafísica"; E. Melandri (Bologna): "Infinitud de los atributos y contingencia en la monadología"; H. Poser (Berlín) "La idea de infinito y las cosas"; H. Schepers (Munster) "Mundo, Totalidad e Infinito en la Metafísica de Leibniz". La primera sesión se realizó en la sede de la Accademia Nazionale dei Lincei, en el Palazzo Corsini, y se alternaron en la presidencia los profesores Eugenio Garin, Wilhelm Totok e Y. Belaval. Las demás sesiones se realizaron en la sede del Lessico Intellettuale Europeo, en Villa Mirafiori y fueron presididas por los profesores Olaso, Poser y Gregory. Se visitaron la Biblioteca Corsiniana y la Villa Farnesina. El profesor Robinet (París) ofreció una conferencia en la sala Borromini sobre "Leibniz en Roma". Las reuniones fueron clausuradas con una espléndida improvisación en latín por el director del Lessico, profesor Tullio Gregory. Las actas se publicarán en el curso de 1987 y la edición estará a cargo del Lessico.

Ezequiel de Olaso

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.