

revista latinoamericana de filosofía

Héctor Neri Castañeda: El deber ser, razones para actuar y la unidad de las ciencias sociales. La metateoría del ser-deber ser

Oswaldo Porchat Pereira: Saber común y escepticismo

Daniel Brauer: Ser, nada y devenir. Una interpretación del comienzo de la *Ciencia de la lógica* de Hegel

Arley R. Moreno: Descrição gramatical como terapia filosófica: Ilusão ontológica

Marcelo y Varda Dascal: Entre la comprensión ilusoria y la ilusión terapéutica

Virginia E. López Domínguez: La Revolución Francesa en la gestación del pensamiento de Fichte

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS - CRÓNICA

VOL. XII, N° 3 - NOVIEMBRE 1986

COMITÉ DE REDACCIÓN

Rafael Braun
Ezequiel de Olaso

Oswaldo N. Guariglia
Mario A. Presas

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

Héctor N. Castañeda (EE.UU.)	Danilo Cruz Vélez (Colombia)
Marcelo Dascal (Brasil)	Alfonso Gómez-Lobo (Chile)
Jorge J. E. Gracia (EE.UU.)	Francisco Miró Quesada (Perú)
João Paulo Monteiro (Brasil)	C. Ulises Moulines (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 FILOSOFÍA

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 FILOSOFÍA
BOX 1192
BIRMINGHAM, ALABAMA 35201
U.S.A.

Argentina:	
Individuos	A 18.-
Instituciones	A 36.-
Exterior:	
Individuos	U\$S 18.-
Instituciones	U\$S 26.-
Por vía aérea, recargo de	U\$S 4.-

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

Editor responsable: Oswaldo Guariglia. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Noviembre 1986

Volumen XII

N° 3

SUMARIO

ARTÍCULOS

	Pág.
Héctor Neri Castañeda: El deber ser, razones para actuar y la unidad de las ciencias sociales. La metateoría del ser-deber ser	259
Oswaldo Porchat Pereira: Saber común y escepticismo	283
Daniel Brauer: Ser, nada y devenir. Una interpretación del comienzo de la <i>Ciencia de la lógica</i> de Hegel	301

DISCUSIÓN

Arley R. Moreno: Descrição gramatical como terapia filosófica: Ilusão ontológica	323
Marcelo y Varda Dascal: Entre la comprensión ilusoria y la ilusión ontológica	335

NOTAS

Virginia E. López Domínguez: La Revolución Francesa en la gestación del pensamiento de Fichte	347
---	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Estudios sobre fenomenología (Mario A. Presas)	359
Alfonso Gómez-Lobo: Parménides (María Isabel Santa Cruz)	364
Ernesto Mayz Valenilla, Arturo Ardao <i>et alii</i> : Francisco Romero, maestro de la filosofía latinoamericana (Adolfo P. Carpio)	367
Colin Turbayne (editor): Berkeley, Critical and Interpretive Essays (Margarita Costa)	371
Hans-Ulrich Wehler: Geschichte als Historische Sozialwissenschaft (Estevão de Rezende Martins)	376
Jörn Rüsen: Historische Vernunft (Estevão de Rezende Martins)	378
La filosofía hoy en Alemania y América Latina (María C. Di Gregori)	380

CRÓNICA

381

COLABORADORES

HÉCTOR NERI CASTAÑEDA, editor fundador de la revista *Noûs*, es profesor Mahlon Powell de filosofía en la Universidad de Indiana. Sus publicaciones incluyen: *La teoría de Platón sobre las formas, las relaciones y los particulares en el Fedón* (1978), *On Philosophical Method* (1982) y numerosos artículos. Fue presidente de la American Philosophical Association. Desarrolló sus puntos de vista en las respuestas en James E. Tomberlin, ed., *Agent, Language and the Structure of the World* (1983), y en James E. Tomberlin, ed., *Profile N°7: Héctor Neri-Castañeda* (1985). Dirección: Indiana University, Dept. of Philosophy. Bloomington, Ind. 47401, USA.

OSWALDO PORCHAT PEREIRA (1933). Doctor en filosofía (Universidade de São Paulo). Fue el primer coordinador del Centro de Lógica, Epistemología e Historia de la Ciencia en UNICAMP (Campinas, Brasil). Ha publicado diversos trabajos en la RLF, *Discurso* (São Paulo) y *Manuscrito* (Campinas) y, en colaboración, el libro *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo* (São Paulo, 1981). Es profesor en la Universidad de São Paulo. Dirección: Caixa Postal 8.105, Cidade Universitaria, São Paulo, Brasil.

DANIEL BRAUER (1950). Licenciado en Sociología (1972) y en Filosofía (1974) de la Universidad de Buenos Aires. Doctor en Filosofía (Erlangen, RFA, 1980). Actualmente es Profesor titular ordinario de Filosofía de la Historia, Universidad Nacional de La Plata. Ha publicado el libro *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte* (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982) y artículos de su especialidad. Dirección: Avenida del Tejar 2600, 1428 Buenos Aires, Argentina.

ARLEY R. MORENO (1943). Doctor en filosofía (Universidad de Provença, Centro de Aix-en-Provence, 1975). Actualmente ejerce la docencia en la PUC (San Pablo) y en el Departamento de Filosofía de UNICAMP (Campinas). Dirección: UNICAMP, Dep. de Filosofía, C.P. 6133, 13100 Campinas, São Paulo, Brasil.

MARCELO DASCAL. Ver RLF VIII, 3.

VARDA DASCAL. Ver RLF VIII, 3.

VIRGINIA E. LÓPEZ DOMÍNGUEZ (1954). Doctora en Filosofía y profesora en la Universidad Complutense de Madrid. Ha publicado una obra titulada *La concepción fichteana del amor* (Sudamericana, 1982) y traducido la *Reseña de Enesidemo* de J.G. Fichte (Madrid, Hiperión, 1982) y el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling, aún sin publicar. Dirección: J. Concepción 11, 1° E, Madrid 28019, España.

EL DEBER SER, RAZONES PARA ACTUAR Y LA UNIDAD DE LAS CIENCIAS SOCIALES. LA METATEORIA DEL SER-DEBER SER*

Héctor Neri-Castañeda

I. El problema del ser-deber ser

1. La formulación tradicional del problema del ser-deber ser

El problema del ser-deber ser, tal como se lo ha concebido tradicionalmente, consiste en una serie de problemas acerca de la naturaleza de los juicios de deber (de las oraciones de 'deber') y de los vínculos entre ellos, como por ejemplo: «No se debe infligir dolor a los demás» y «Está mal matar», que equivale a decir o entraña: «no se debe matar». Por cierto está lejos de ser inteligible la fórmula «la naturaleza de los juicios de deber y de las oraciones de 'deber'». Requiere algunas aclaraciones previas que permitan delimitar un conjunto unitario de cuestiones dignas de atención.

El núcleo del problema del ser-deber ser ha sido la cuestión de delimitar si hay algo único, común a, y propio de, todos los juicios de deber, que los coloque aparte de las llamadas verdades empíricas o fácticas. A veces se plantea la cuestión en términos más elevados: si el dominio del deber es *autónomo* o no.

Evidentemente, una gran oscuridad rodea tanto las nociones de juicio de deber como las de verdad empírica o fáctica y de autonomía. Según se verá, 'autonomía' abarca una serie de por lo menos cinco conjuntos diferentes de cuestiones que es preciso dilucidar. Ahora bien, el problema —como ocurre inevitablemente con la mayoría de los problemas filosóficos— no se resuelve con simples argumentos y observaciones; exige una solución desplegada en una adecuada teoría que abarque el pensamiento y el razonamiento prácticos, que involucre los dos temas de que se trata y a los que se alude bajo las palabras claves 'deber' y 'ser'.

No podemos embarcarnos aquí en el desarrollo de semejante teoría comprensiva del deber y el ser.¹ Nuestro propósito ahora es

* Versión abreviada por el autor de la conferencia plenaria ofrecida en el coloquio «Teoría del Derecho y Filosofía de la Ciencia», Lund, Suecia, en diciembre de 1983. Se ha conservado la numeración de los párrafos de la versión no abreviada. Traducción al español de Ezequiel de Olaso sobre una primera versión de Lilia Frieiro. Colaboraron con sugerencias Rafael Braun, Alejandro Herrera (Universidad Nacional Autónoma de México) y el propio autor.

1. Una teoría comprensiva del pensamiento práctico se encuentra en Héctor Neri Castañeda, *Thinking and Doing: The Philosophical Foundations of Institutions* (Dordrecht: D. Reidel, 1973).

mucho más modesto, a saber: contribuir al esclarecimiento del problema mismo del ser-deber ser mediante la postulación de algunas tesis cruciales epidérmicas que, por tener un poder explicativo, preliminar, tienen que fijar los límites básicos para cualquier solución que se proponga (al modo como funcionan las leyes de Boyle y de Charles en la teoría física de los gases), marcando con estos límites algunas distinciones absolutamente obligatorias que ninguna teoría comprensiva que se precie de tal puede dejar de reconocer e iluminar. En síntesis, nos enfrentamos aquí con la *metateoría* de la solución del problema del ser-deber ser.

2. Algunos supuestos básicos

He aquí una aclaración preliminar urgente. Hace algunas décadas el entonces dominante Emotivismo meta-ético propagaba la llamada concepción no cognitiva de la ética, que aún está viva ². De acuerdo con esta concepción, no hay juicios, enunciados o verdades genuinamente éticos, con sus apropiadas técnicas de verificación; sólo hay un lenguaje ético, constituido por palabras éticas, las que, en virtud de su arsenal de variados roles, son usadas para dar salida a sentimientos o para expresar actitudes pero, sobre todo, para influir en el comportamiento y guiar sutilmente la conducta. Para el Emotivismo, el discurso ético no describía ningún aspecto especial de la realidad externa o de la mental, ni de cualquier dominio especial de contenidos de pensamiento: el discurso ético era, para el Emotivismo, de modo esencial y característico, no tanto un modo de pensar, como un modo de *hacer* y de *hacer que la gente haga cosas*. Fue característico del Emotivismo usar el término 'ético' de modo muy general. Por un lado, la palabra fue un paraguas que cubría expresiones axiológicas ('bueno', 'malo', 'valioso', 'digno' y otras de ese tipo), como el vocabulario deóntico (que será ilustrado más adelante); por otro lado, bajo la palabra 'ético', los filósofos emotivistas reunían *todos* los usos prácticos de estos dos tipos de expresiones, con prescindencia de si eran morales o éticas (en el sentido ordinario de estas expresiones), inclinando así su exposición unitaria hacia un nivel general. En rigor, el no cognitivismo del Emotivismo meta-ético es más radical que lo que su nombre sugiere: es un no cognitivismo respecto de *todas* las expresiones *prácticas* no descriptivas. Este no cognitivismo es claramente independiente de las ideas concernientes al problema de los universales. Sin embargo, el nominalismo de las entidades abstractas parecía tener mucha afinidad con el Emotivismo.

Nos llevaría muy lejos entrar a discutir el estatus de los universales o los roles de los términos generales, como así también las preten-

2. Quizás la más reciente manifestación del emotivismo no cognitivista es «Castañeda on Believing and Intending» de Bruce Aune, en James E. Tomberlin (compilador) *Agent, Language, and the Structure of the World* (Indianapolis: Hackett 1983).

ciones particulares del Emotivismo. Pero para seguir adelante debemos fijar una posición. De este modo, simplemente evitaremos las tesis negativas del no cognitivismo ³. Continuaremos hablando de los *juicios de deber* y de los *enunciados de deber*. Además, daremos por supuesto que los juicios de deber tienen relaciones de implicación y que los principios que gobiernan esas relaciones de implicación son los temas propios de la disciplina llamada *lógica deóntica*. Tenemos que admitir, por lo tanto, que los juicios de deber tienen valores análogos a los de verdad y falsedad. Específicamente, debemos presuponer que el análogo de la verdad, no es análogo sólo en lo concerniente al papel lógico de la verdad en las relaciones de implicación, por ser éste el valor preservado en la implicación. También es análogo con respecto a la función psicológica de la verdad: es el valor preferido por nuestras actitudes mentales dirigidas a ellas, en particular, es el valor que deseamos para nuestros juicios de deber cuando estos son premisas de nuestras deliberaciones.

Podríamos usar las palabras 'verdadero' para predicar y 'verdad' para hacer referencia a ese valor. Pero no vamos a insistir en esta terminología: debemos insistir solamente en la existencia de tales valores lógicos en los juicios deónticos, y en los diversos roles que desempeñan en nuestra experiencia, es decir en nuestra experiencia práctica cuando actuamos intencionalmente, adoptamos planes y deliberamos acerca de qué hacer. Podemos emplear las palabras 'válido' e 'inválido' para calificarlos. Nuestra informalidad terminológica no pretende meramente calmar a aquellos filósofos que se resisten a decir que los juicios deónticos son verdaderos o falsos; en parte la genera nuestro profundo respeto por el bien fundado deseo de esos filósofos de poner de relieve la significación de la diferencia que existe, por un lado, entre los fundamentos, en virtud de los cuales aceptamos una verdad empírica o postulamos una hipótesis o una teoría científica, y, por otro, las razones en virtud de las cuales adoptamos o llegamos a dar crédito a un juicio deóntico. Sin duda, podemos hacer valer buenas razones teóricas para clasificar los juicios de deber como enunciados o proposiciones; no obstante, tampoco incursionaremos aquí en este tema. (Véase *Thinking and Doing*, cap. 7).

Prescindiendo de si una oración de 'deber' expresa o no una verdad, es notorio que la mayoría de nosotros coincide en que, de aquello que las oraciones de 'deber' expresan es posible decir que es *correcto* o *válido*, y que esta corrección o validez está fundada en ciertos hechos. Por ejemplo, debido a que el dolor es algo tan desagradable, no debemos infligir dolor, excepto en circunstancias especiales; y, obviamente, el juicio de deber «Está bien infligir dolor siempre que uno imagina que puede gozar haciéndolo» («no existe un deber moral acerca de no infligir dolor»), aun cuando no esté permitido llamarlo falso, o no ver-

3. Para una discusión del mejor emotivismo véase Héctor Neri Castañeda, «Logic and Ethics: Stevensonian Emotivism Revisited», *The Journal of Philosophy*, 64 (1967): 671-683 y 774.

dadero, es ciertamente incorrecto o inválido. Este nexo entre una exigencia de deber y sus fundamentos cae sin duda dentro del dominio del problema del ser-debe ser. Algo que necesita aclaración es si ese nexo es o no de naturaleza tal que admita una diferenciación tipológica fundamental entre los juicios de deber hacer y sus fundamentos.

Obviamente las oraciones de 'deber' relevantes para nuestra discusión no son tanto aquellas oraciones que meramente contienen la palabra 'deber', sino aquellas que, en contextos dados de emisión, formulan o expresan juicios deónticos de deber. Para no ser enteramente dogmáticos, dejamos constancia de que una condición necesaria para que una oración de 'deber' exprese un juicio de deber es que la negación externa 'debe no hacer' (no es el caso de que... deba...) sea no equivalente a la negación interna 'no debe hacer'. Otra condición necesaria es que la oración de 'deber' formule o una exigencia de nuestra motivación que pueda entrar en conflicto con otras exigencias de deber en una deliberación, o el resultado de la deliberación después de haber ponderado tales exigencias. Evidentemente, se pueden usar las palabras en forma ambigua. Para facilitar las cosas hablaremos alternativamente de juicios y conceptos o de oraciones y expresiones.

3. Las estructuras deónticas y el problema del ser-deber ser

Aclaremos el alcance que se le pretende dar a la palabra 'deber' cuando aparece en el rótulo «Problema del ser-deber ser». Generalmente se ha dado por sobreentendido que hay que incluir todas las expresiones deónticas, no sólo las del tipo *deber* u *obligación* (como 'deber', 'obligación', 'responsabilidad' [duty], 'tener que' [must], 'se exige', 'hay que', 'se requiere' y 'deber de' [should]), sino también las del tipo de *incorrección* o *prohibición* (como 'prohibición', 'incorrección', 'interdicción', 'ilícito', 'ilegal' y 'prohibido'), las del tipo de *permiso* ('permitido', 'permisible', 'puede' [may], 'correcto', 'ilícito', etc.) y las del tipo de *libertad* ('estar en libertad', 'ser libre para hacer [o no hacer]', 'ser opcional' u optativo, 'hacer [o no hacer]', etc.).

De este modo el problema del ser-deber ser es el problema de la naturaleza de todos los juicios deónticos, con prescindencia de cuál sea el tipo, entre los antes mencionados, al que pertenezcan.

8. Un grave error en la justificación de la moral.

Sin duda la moral es muy difusiva. Es fundamental para otros sistemas de reglas, incluyendo las reglas legales. La moral moldea el carácter de muchas instituciones; es la fuente principal tanto de la crítica de las instituciones como del establecimiento de las obligaciones institucionales ya revisadas. Por ello algunos filósofos han identificado la autonomía conceptual de la moral con la autonomía conceptual del pensamiento práctico en general. Y así se ha entendido de un modo estrecho el problema del ser-deber ser como *el problema de la autonomía de la moral*. Pero esto constituye un grave error. Es obvio que un agente verdaderamente amoral (o inmoral) puede seguir reflexionando

acerca de qué hacer en la situación en que se encuentra y comprometerse en intentos de actuar racionalmente aunque inmoralmente de manera tal que se compromete en deliberaciones para determinar qué es lo que, después de una deliberación completa, *debe* al final de cuentas hacer. En particular, nada lógico ni psicológico puede impedir a una persona dispuesta a llevar a cabo una conducta inmoral, el que tenga una auténtica inquietud acerca de lo que ella *debe* hacer, habiendo considerado todas las circunstancias, para lograr sus propósitos inmorales. Este *deber motivacional*, que entra en la deliberación y en la solución de los conflictos entre obligaciones y deseos, es el *deber fundamental* al que Kant adjudicó lo que llamaba respeto por la ley («Achtung fürs Gesetz»), pero confundió con el deber moral:

«...respeto, que significa solamente la consciencia de la subordinación de mi voluntad a una ley (un principio de deber motivacional y prioritario) sin la mediación de otros influjos en mi sentir. La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la consciencia de la misma se llama respeto» (*Grundlegung*, Edición de la Academia de Berlín, vol IV, p. 401n, Traducción de Manuel García Morente). El error de equiparar la moral al pensamiento práctico, o el deber moral al deber motivacional, es el error típico que se comete al intentar dar una justificación de la moral. Evidentemente, si se equipara la moral al pensamiento práctico, ningún agente puede escapar a la moral: por el mero hecho de adoptar la más simple intención un agente caería *ipso facto* bajo las exigencias de la moral. Indudablemente, sería hermoso que la naturaleza misma de la acción, impidiera que alguien quedara fuera de la moral. Desafortunadamente, empero, las cosas no son tan simples: puesto que la distinción entre deber moral y deber motivacional es de una importancia conceptual extrema, *no podría* la naturaleza haber sido complaciente como para producir una identificación empírica de las dos: la distinción debe ser decididamente pensable. Nuestras prácticas pedagógicas por cierto apuntan sólo a producir una convergencia parcial de ellas. Aquí se ocultan interesantes cuestiones.

De cualquier modo, entendemos aquí que el problema del ser-deber ser es el problema general (externo) de la naturaleza del pensamiento práctico. Los problemas de las autonomías conceptual y alética del pensamiento práctico son aspectos centrales del problema del ser-deber ser. *A fortiori*, consideramos los problemas de las autonomías conceptual y alética de la moral meramente como casos especiales de problemas mayores dentro del problema del ser-deber ser

9. La naturaleza sistémica de los juicios deónticos y los esquemas institucionales.

Como lo sugiere la exposición anterior, existen muchas estructuras deónticas. La estructura deóntica motivacional ocupa, como es natural, el lugar central en el contexto de la acción racional y razonada, de la acción que no es sólo racional por lo que logra sino que, más aún,

tiene razones y se deriva de la consideración por parte del agente que se adhiere a dichas razones. Las estructuras deónticas morales —y hay excelentes razones para pensar que la moral incluye un sistema normativo que contiene más de una estructura deóntica⁴— son los goznes sobre que giran las deliberaciones típicas de la acción humana. Las estructuras deónticas legales son cruciales para el bienestar de la mayoría de las personas. Pero éstas son sólo las más generales y difusivas de las estructuras deónticas. Cada institución a la cual pertenecemos, cada episodio fortuito de cooperación, como en el caso de la más trivial de las promesas, está constituido por una estructura deóntica o una red de tales estructuras. De este modo, el hecho más significativo e importante acerca de los conceptos deónticos, es su *naturaleza sistémica*; el pertenecer a sistemas sólidamente organizados: la obligatoriedad, el carácter incorrecto o permitido de una acción es relativa a un sistema deóntico. Por eso, agregaremos subíndices a las expresiones deónticas que usemos o examinemos, por ejemplo, *deber_i*, *incorrecto_i*, donde el subíndice indica la estructura normativa particular involucrada. Estos subíndices equivalen a las frases adverbiales que usamos a diario con el mismo propósito, por ejemplo, cuando decimos «Uno tiene el deber *moral* de honrar a sus padres», «Todo el mundo está obligado *legalmente* en los Estados Unidos a presentar anualmente su declaración impositiva», y «Marion tiene la obligación, *de acuerdo con las reglas de su trabajo*, de registrar todas las llamadas que atiende».

Un corolario inmediato e importante de la naturaleza sistémica de los conceptos deónticos es que las equivalencias entre ellos, que hemos admitido antes (sección 3), deben entenderse como limitadas a los juicios deónticos uniformados, es decir, válidos sólo dentro de cada familia deóntica. Así, «Para toda acción A, A debe_i ser ejecutada, si y sólo si es incorrecto_i (o prohibido_i) no hacer A» y «Juan está en libertad_k de viajar en auto, si y sólo si Juan no está obligado_k a viajar en auto, ni obligado_k a no viajar en auto» son equivalencias válidas.

Una institución está constituida por sistemas de reglas que determinan las obligaciones y derechos de sus miembros, todo lo que *debe* y *no debe hacer* cada repartición dentro de la institución. Podemos considerar una institución en abstracto, o un *esquema de institución*, como si fuera un sistema de redes, de reglas o juicios de deber, y cada red estuviera constituida por una o más estructuras deónticas. Un esquema institucional es, pues, un sistema de sistemas de sistemas de... de estructuras deónticas ordenadas jerárquicamente, conectadas entre sí de diversos modos. El estudio de una institución es, precisamente, el estudio, tanto de las reglas particulares características de cada sistema deóntico, como de los nexos particulares entre los sistemas deónticos constitutivos.

4. Para un argumento en pro, y una exposición detallada de la idea de que la institución de la moral es un sistema que involucra por lo menos tres estructuras deónticas —llamadas euergetica, ética y metaética—, véase Héctor Neri Castañeda, *The Structure of Morality* (Springfield, Illinois: Charles Thomas, 1974), Caps. 1 y 8.

11. El problema abarcador del ser-deber ser.

Consideremos una institución I cuyo esquema normativo sea el sistema normativo N. Entonces N es un sistema de juicios (u oraciones) que estipulan las obligaciones, permisos y prohibiciones característicos de I. Llamamos a todos esos juicios (u oraciones) *deónticos*. Suponemos que los conceptos deónticos de *obligación*, *permiso*, *prohibición* y *libertad deóntica*, o son literalmente interdefinibles o, al menos, guardan una relación de equivalencia, de modo tal que es suficiente considerar sólo uno de ellos para discutir la estructura lógica de un sistema deóntico. Supongamos que el sistema normativo N consiste en una red jerárquica D1, D2,..., Dn de sistemas deónticos. En consecuencia, al tratar la estructura lógica de N, o al ocuparnos del problema del ser-deber ser para N, podemos centrarnos en una secuencia de conceptos deónticos, uno para cada sistema deóntico D_i que componga N. Así, si hemos elegido *obligación* como primitivo en el régimen (o reconstrucción) lógica de N, confrontamos la secuencia de obligatoriedades O₁, O₂,..., O_n, donde cada obligatoriedad O_i es característica de la correspondiente estructura deóntica D_i y puede, por lo tanto, representarla. Por supuesto, esto podría dar como resultado que el tratamiento más eficiente de los problemas mencionados para un sistema normativo N, involucrara la confrontación de una secuencia representativa deónticamente no uniforme, en la cual las obligatoriedades alternaran con prohibitoriedades, permisividades o libertariedades. En cualquier caso, el problema del ser-deber ser para el sistema normativo N, es la multiplicidad de problemas concernientes al modo como cada uno de los diferentes conceptos deónticos O_i (i = 1, 2,..., n) se relacionan entre sí; cómo se relacionan de diferente modo con los hechos empíricos que establecemos mediante la experiencia común o la investigación científica; cómo se conectan con las estructuras motivacionales relevantes del agente; y cómo constituyen el esquema N de la institución I.

Ahora bien, sea M la jerarquía motivacional de un agente A. Entonces M posee una estructura deóntica D+ que es su esquema normativo motivacional subyacente. También podemos plantear el problema del ser-deber ser para D+ (y para M). Indagamos, pues, cómo se relacionan los juicios (u oraciones) deónticos constitutivos de D+ con los hechos empíricos y las verdades fácticas del mundo, incluyendo los hechos psicológicos y sociológicos acerca del agente A. También preguntamos por las conexiones generales entre D+ y las instituciones a las cuales pertenece A, y entre D+ y todas las normas que A reconoce.

Resumiendo, como consecuencia de las asunciones y distinciones precedentes hay que entender el problema del *ser-deber ser* de modo aún más general, a saber: (i) como la multiplicidad de cuestiones (externas) acerca del modo como los sistemas normativos y los *deberes*

motivacionales se relacionan con las llamadas verdades empíricas o fácticas; (ii) como la multiplicidad de cuestiones (semi-externas) acerca del modo como las estructuras normativas dentro de un esquema institucional comprensivo se conectan entre sí y de qué modo las diferentes estructuras normativas se relacionan con la estructura deóntica motivacional, primero, de un agente racional, y, segundo, de uno no racional, es decir, de uno que padece debilidad de la voluntad.

II. Las múltiples caras de la autonomía

Como ya se señaló, el problema del ser-deber ser se equipara a menudo con la cuestión de determinar si la moral o el pensamiento práctico son autónomos. Pero esta equiparación no expresa, sin embargo, un tema unitario. Hay tantas cuestiones mezcladas bajo el rubro de la autonomía que nuestra próxima tarea ha de consistir en deslindar los principales conceptos de autonomía de los subsidiarios. Procederemos desde las especies fundamentales de autonomía hacia las más periféricas.

(A) *Autonomía conceptual:*

a) *Autonomía conceptual fundamental del pensamiento práctico:* en el pensamiento práctico, un agente piensa contenidos de pensamiento, entre los cuales hay por lo menos un concepto peculiar que es completamente irreducible a los conceptos que componen lo pensado en el pensamiento contemplativo o descriptivo; tal concepto es característico y constitutivo de los contenidos de pensamiento práctico.

a') *Autonomía conceptual fundamental del discurso práctico:* las oraciones del discurso práctico contienen por lo menos una expresión que es completamente irreducible a, o analizable en, términos no prácticos.

b) *Autonomía conceptual deóntica débil:* el pensamiento deóntico es autónomo porque por lo menos una modalidad deóntica, tal vez *deber*, es no analizable en, o reductible a, términos puramente empíricos o fácticos.

c) *Autonomía deóntica fuerte:* ninguna modalidad deóntica es reductible a términos no deónticos.

(B) *Autonomía alética:*

a) *Autonomía alética fundamental del pensamiento y el discurso prácticos:* los contenidos de pensamiento y de habla no lógicamente válidos o que poseen valor lógico-psicológico análogo a la verdad [truth-like] del pensamiento y el discurso prácticos —que poseen valor lógico-psicológico análogo a la verdad, tanto porque se los preserva en la implicación como porque se los prefiere psicológicamente— llámeselos como se los llame (válidos o correctos o legítimos o aún verdaderos, para el caso) poseen valor lógico-psicológico análogo a la verdad en virtud de condiciones que no pueden ser formuladas exhaustivamente en términos no prácticos.

b) *Autonomía alética deóntica débil:* las condiciones de validez o de verdad de ningún juicio deóntico [no lógicamente válido o que posea valor lógico-psicológico análogo a la verdad] son exhaustivamente formuladas mediante proposiciones empíricas y científicas.

c) *Autonomía alética deóntica fuerte:* las condiciones de validez o de verdad de un juicio deóntico [no lógicamente válido o que posea valor lógico-psicológico análogo a la verdad] no se pueden formular exhaustivamente en términos no deónticos.

(C) *Aislamiento lógico:*

a) *Aislamiento lógico del pensamiento (y del discurso) práctico:* ningún contenido de pensamiento práctico [no lógicamente válido ni que posea lógicamente valor lógico-psicológico análogo a la verdad] es lógicamente equivalente a un contenido de pensamiento no práctico.

b) *Aislamiento lógico débil del pensamiento (y del discurso) deónticos:* ningún juicio deóntico [no lógicamente válido ni que posea lógicamente valor lógico-psicológico análogo a la verdad] es lógicamente equivalente a un enunciado o proposición empíricos o científicos.

c) *Aislamiento lógico fuerte del discurso deóntico (y del discurso):* ningún juicio deóntico (no lógicamente válido o que posea valor lógico-psicológico análogo a la verdad) es lógicamente equivalente a un contenido de pensamiento no deóntico.

(D) *Autonomía lógica estricta:*

a) *Autonomía lógica estricta del pensamiento (y del discurso) práctico:* ningún conjunto de premisas no prácticas (especialmente empíricas y científicas) implica un contenido de pensamiento práctico [no lógicamente válido ni que posea lógicamente valor lógico-psicológico análogo a la verdad].

b) *Autonomía lógica deóntica débil:* ningún conjunto de premisas empíricas y científicas implica un juicio deóntico [no lógicamente válido ni que posea lógicamente valor lógico-psicológico análogo a la verdad].

c) *Autonomía lógica deóntica fuerte:* ningún conjunto de premisas no deónticas implica un juicio deóntico [no lógicamente válido o que posea valor lógico-psicológico análogo a la verdad].

(E) *Esterilidad lógica:*

a) *Esterilidad lógica del pensamiento (y del discurso) práctico:* ningún conjunto de contenidos de pensamiento prácticos implica un contenido de pensamiento no práctico (en particular uno empírico) [no lógicamente verdadero].

b) *Esterilidad lógica deóntica débil:* ningún conjunto de juicios deónticos implica una proposición empírica o científica [no lógicamente verdadera].

(F) *Autonomía moral:*

Al igual que los juicios deónticos en general, la moral también ha padecido tesis fuertes y débiles que proclaman el aislamiento concep-

tual, alético, lógico, la autonomía estrictamente lógica, o bien la esterilidad lógica de la moral, según se contrasten los juicios deónticos morales con verdades meramente empíricas y científicas, o con todos los juicios no deónticos. Existe, sin embargo, otro eje a lo largo del cual es posible formular nuevas tesis aún más débiles, a saber, el contraste entre juicios deónticos morales y no morales. A veces, sea dicho de paso, se presenta una nueva dimensión, a saber: el contraste entre los juicios deónticos morales y los juicios no deónticos morales. Además, existe por supuesto, el contraste que se puede aducir entre el deber-ser moral y el deber-hacer moral.

(G) *Difusividad normativa:*

Los aspectos normativos o prescriptivos de las expresiones no pueden ser extraídos de expresiones descriptivas. La palabra 'madre', por ejemplo, no tiene meramente un significado biológico; su significado mismo incluye sus implicaciones morales.

OBSERVACIONES. 1. El contraste entre (A)a) y (A)a') es ilustrativo. Se supone que es aplicable a todas las tesis restantes. 2. Las conexiones entre estas dos series de tesis depende en gran medida de la concepción que se tenga acerca de los modos como el pensamiento, el lenguaje y el uso del lenguaje se vinculan entre sí. 3. Las palabras entre corchetes en los anteriores enunciados de las tesis se omiten a veces en las discusiones sobre la autonomía del pensamiento práctico o sobre la autonomía de la moral. Esta omisión da lugar a versiones *inmoderadas* o *ambiciosas* de las tesis en cuestión. Por otro lado, si se suprimen solamente los corchetes y se conservan esas expresiones, tenemos las fórmulas de las versiones *moderadas* de dichas tesis.

Las tesis anteriores son los temas centrales alrededor de los cuales gira la dialéctica perenne del problema del ser-deber ser.

III. La autonomía conceptual de la razón práctica, la unidad de la experiencia y del mundo y las implicaciones-puente

1. *El problema fundamental acerca de la autonomía conceptual*

La vida humana no es un mero fenómeno biológico, sino más bien histórico. Vivir como nosotros los humanos no es simplemente ser el receptáculo de reacciones químicas, sino ser agentes constructores desde dentro de una *biografía*. Vivir como seres humanos es adoptar intenciones y planes de vida, fijar los medios mejores y más efectivos para tales planes e intentar ejecutarlos, a menudo con la ayuda de otros, cuya cooperación debemos, y a veces deseamos, obtener. Y vivir todo eso significa desplegar una acción racional, es decir, causar cambios en el mundo, que resultan de episodios especiales de pensamiento o de eventos que ocurren en un apropiado marco mental. El pensamiento práctico es aquel pensar especial y directamente involucrado, tanto en la causación de tales cambios, que valen como ac-

ciones humanas, como en la formación del marco mental apropiado. Así pues, la autonomía conceptual del pensamiento práctico vale tanto como la *irreductibilidad* de algún contenido de pensamiento o parte o componente de éste, pensado en el pensamiento práctico.

¿Qué es lo que en un contenido pensado en el pensamiento práctico puede ser *el rasgo o elemento último* de tal contenido que confiere al pensamiento práctico su especial status y carácter *autónomos*?

Esta es la cuestión fundamental en el centro mismo del problema del ser-deber ser. No podemos abordarlo aquí pero debemos tener conciencia, tanto de su carácter central, como de las cuestiones principales que abarca.

2. *Un ejemplo razonablemente rico; la deliberación de la Hermana Teresa*

Obviamente, para apreciar de qué modo configuran las diferentes cuestiones el problema del ser-deber ser tenemos que considerar situaciones en las cuales es probable que aquellas se presenten. Por lo tanto no tenemos que examinar simples juicios de deber sino que tenemos que abordar algo más complejo, por lo menos un ejemplo de deliberación, en el que podamos observar el modelo fundamental de la razón práctica. El ejemplo siguiente satisface este principio de una metodología plausible:

(D) La Hermana Teresa afronta un conflicto entre una obligación que surge de una promesa que ha hecho y una obligación legal; en el proceso de búsqueda de una solución, ella delibera, y parte de su razonamiento (muy oportuno para nuestro propósito filosófico) se desarrolla en voz alta así:

1. Yo debo, *por cuanto se lo prometí a Juan*, ir después de las 9 p.m. a hacerle compañía a Marta esta noche, pues está muy enferma.
2. Yo debo, *por cuanto el toque de queda está todavía en vigor*, permanecer en casa después de las 9.
3. *Tengo que elegir*: ir o no ir —¡he aquí el problema!—
4. ¿Qué debo hacer? ¿Qué haré?
5. Y bien, estoy en circunstancias tales y cuales.
6. En circunstancias tales y cuales se *debe* mantener la promesa antes que obedecer la ordenanza civil.
7. Por lo tanto, yo *debo* al final de cuentas salir después de las 9 de la noche para hacerle compañía a Marta esta noche.

Para ser francos, el lenguaje de la Hermana Teresa es un poco rebuscado. Ella usa la palabra 'deber' uniformemente, excepto cuando usa 'tener que' para expresar, en el paso 3, su *deber* motivacional, poniendo de manifiesto, de este modo, que está enterada de la unidad deónti-

ca de su deliberación. Un hablante nativo de español usaría otras expresiones deónticas, sustituyendo tal vez 'tengo que' ['must'] o 'he de' ['have to'] por 'debo' ['ought to'] en el paso 7, o aún en el 2; quizás poniendo 'debería' ['should'] en lugar de 'debo' ['ought to'] en el paso 1. Más aún, Teresa tiene cuidado de señalar los modificadores adverbiales de sus obligaciones en conflicto usando, monótona pero rigurosamente, la locución 'por cuanto'; se muestra demasiado explícita al manifestar el carácter de resultado total de su balance de su *deber* motivacional en el paso 7. Sin embargo permite en el paso 4 que el contexto dé indicio de tal carácter de su *deber*. Ahora bien, a despecho de los aspectos no estilísticos e inclusive no idiomáticos del habla de la Hermana Teresa, tales aspectos no atenúan su dilema ni lo afectan adversamente, en lo esencial, ni afectan la estructura ni la lógica de su deliberación.

3. Autonomía deóntica vs. autonomía conceptual práctica

Volvamos a la exégesis de los datos. Resulta sobradamente claro que no hay pérdida de generalidad si centramos nuestro examen de los juicios deónticos en los juicios de deber. Por lo tanto, permítasenos volver a la deliberación de la Hermana Teresa. En nuestra notación canónica, los juicios de deber prácticos, cruciales en su deliberación, son de la forma canónica:

(F) Yo debo Rly hacer A == debo-Rly Yo hacer A (Aar)

Modalidad deóntica: *debo Rly*

Argumento: *Yo a Aar* Yo hacer A.

Indudablemente, la acción racional tiene que ver con razones y, como veremos con algún detalle (Parte IV), el rol principal de las modalidades deónticas es señalar las razones para la acción. Esto sugiere que la irreductibilidad del pensamiento práctico, donde determinamos descubrir qué es racional e incluso razonable hacer, tiene que consistir en la irreductibilidad o inanalizabilidad de una modalidad deóntica. Hay que seguir esta sugerencia hasta el fin, y con la mente abierta a importantes alternativas. Por un lado, (a) podría resultar que la autonomía conceptual del pensamiento práctico fuera una quimera. Por otro lado, (b) podría resultar que las modalidades deónticas fueran irreductibles, en cuyo caso proporcionarían al pensamiento práctico una cuota de autonomía conceptual. Pero la autonomía podría estar en *última* instancia profundamente fundada en la irreductibilidad de algún elemento en los argumentos apropiados para las modalidades deónticas, esto es, algo, un aspecto constitutivo, un aspecto formal de un argumento deóntico, por ejemplo, el *Yo hacer A* de la Hermana Teresa, profundamente asentado en su deliberación anterior (D).

Por supuesto, parece natural que dadas ciertas presuposiciones ordinarias acerca de la lógica y el pensamiento, se salte a la conclusión de que el contenido del pensamiento de la Hermana Teresa *Yo hacer A* *Yo Aar* es una proposición. Siendo así, las modalidades deón-

ticas tendrían proposiciones como argumentos, ya sea proposiciones (verdaderas o falsas) u otros contenidos (válidos o no válidos) como valores. Sin embargo, este salto lógico natural *sólo* debe darse después de un escrutinio amplio y cuidadoso del pensamiento y del discurso prácticos. Sin ánimo de insistir en el tema, quiero consignar en esta coyuntura que mi opinión al respecto, que ha probado ser fructífera⁵, ha sido, por más de 30 años, que las modalidades deónticas son *modalidades mixtas* y que así proveen un nexo sutil entre el lado contemplativo y el lado práctico de la razón: tienen contenidos especial y fundamentalmente prácticos (*practiciones*) como argumentos, y, por otro lado, proposiciones como valores: el carácter mixto de los operadores deónticos es un reflejo sintáctico semántico de su rol pragmático de conectar razones para obrar con inclinaciones a obrar.

4. El proponerse y el contenido propuesto como objetivos últimos de la deliberación

Para reforzar el requisito metodológico de escrutar el pensamiento y el discurso prácticos total y exhaustivamente, permítasenos introducir a modo de ilustración un dato muy significativo. Evidentemente, la meta última de una deliberación NO es alcanzar meramente una conclusión de deber al final de cuentas. Una conclusión de ese tipo es justamente la *penúltima* conclusión a que el deliberante apunta. Tal conclusión de deber establece la convergencia del balance de las razones del agente con el balance de sus inclinaciones, tales como él las ve. Pero debe continuarse, si no necesariamente en un habla articulada, al menos en una actitud mental: el deliberante debe continuar hasta adquirir el estado apropiado de la intención. Por eso la abultada deliberación (D) de la Hermana Teresa continúa incluyendo el siguiente paso:

(8) *Por lo tanto, le haré (voy a hacerle) compañía a Marta después de las 9 de la noche*

¿Qué clase de conclusión es ésta? Una vez más, resulta natural saltar a la creencia de que la frase de la Hermana Teresa *Yo le haré (voy a hacerle) compañía a Marta después de las 9 de la noche* es una proposición. Ciertamente, es verdadero o falso que ella hará compañía a Marta después de las 9 de la noche. Pero está lejos de ser claro que a

5. La fertilidad de la tesis de la naturaleza mixta de las modalidades deónticas se extiende en varias direcciones. La tesis básica de la distinción proposición/practicación juega un papel crucial en la explicación de la volición, tal como se la expone en *Thinking and Doing*, Cap. 7, Sección 3. Permite una profunda y rica consideración de la debilidad de la voluntad (*acrasia*); realmente, pareciera que el misterio de las elecciones intencionales acráticas está causado sencillamente por descuidar la distinción proposición/practicación. Véase el volumen de Tomberlin antes citado, pp. 405-407. Una aplicación conjunta digna de atención, de esta distinción y de la tesis de la naturaleza mixta de los operadores deónticos se halla en una solución unitaria para todas las llamadas paradojas hasta ahora conocidas de la lógica deóntica. Para esto véase "The paradoxes of Deontic Logic: The Simplest Solution to All of them in a Fell Swoop" en Risto Hilpinen, ed. *New Studies in Deontic Logic* (Dordrecht: D. Reidel 1981).

lo que ella está asintiendo, lo que ella se propone, cuando hace la inferencia del paso (8) es a la proposición de que ella hará compañía a Marta después de las 9 de la noche. Ella *no* está prediciendo su acción. Incluso podría no confiar en llevar a cabo su intención porque cree que la fuerza policial mantiene rigidamente el toque de queda y le impedirá llegar. Pareciera —pero una vez más, no quisiera imponer mi opinión aquí, cuando estoy tratando el problema de la metateoría del ser-deber ser— que la conclusión (8) de la Hermana Teresa no tiene un contenido meramente contemplativo sino intrínsecamente práctico. Si así fuera, entonces habría que encontrar *dentro de* esa conclusión (8) el rasgo, elemento o estructura que determina en última instancia la autonomía conceptual del pensamiento práctico y de la moral.

5. Una cuestión de unidad dentro del pensamiento práctico

Ahora tenemos un subproblema: ¿Cuál es el nexo entre el argumento deóntico de la Hermana Teresa (A) *Yo hacer compañía a Marta esta noche después de las 9*, involucrado en su juicio deóntico en (D) de la forma *Yo debo hacer compañía a Marta esta noche después de las 9*, y su contenido intencional (B) *Yo le haré (voy a hacerle) compañía a Marta esta noche después de las 9*, en el paso (8)?

Este subproblema se abre en nuevas bifurcaciones teóricas. En mi opinión, el nexo es la identidad del contenido de pensamiento: asertado en (8), no asertado en los demás pasos en (D). Esta identidad es una pieza central para una visión unitaria y comprensiva del pensamiento práctico.

6. No analizabilidad vs. equivalencia lógica

Algunos filósofos defienden la autonomía conceptual del pensamiento práctico o de la moral, objetando que los juicios deónticos (o morales) son equivalentes a proposiciones, enunciados o lo que fuere, no deónticos (o no morales). Puesto que la equivalencia es co-implicación, tales defensores están forzados a sostener la autonomía lógica, o la esterilidad lógica, de los juicios deónticos (o de la moral); a menudo esos defensores transitan por ambas vías y terminan proclamando el aislamiento lógico de los juicios deónticos (o de la moral). He aquí un encadenamiento de errores que se puede evitar.

Centrémonos en la equivalencia lógica. La reflexión muestra que la identidad, que es lo que requiere la reductibilidad o analizabilidad de los juicios deónticos, *no* es idéntica a la equivalencia lógica. Por cierto, ni aún la más fuerte equivalencia lógica posible llega a ser la identidad. Tal equivalencia es la que depende de la menor cantidad posible de principios lógicos. Generalizando, cuantos más principios gobiernan un dominio, tantas más convergencias o equivalencias han de aparecer. Ahora bien, una proposición P es fortísimamente equivalente a su correspondiente auto-disyunción P o P. No obstante, son palpablemente diferentes: tienen diferentes condiciones de verdad; aún cuando las condiciones de verdad de P están incluidas en las de P

o P. Claramente, otro sencillo ejemplo aplastante es la equivalencia lógica entre P y $P \vee (P \& Q)$.

Del mismo modo, dos propiedades pueden ser lógicamente equivalentes y sin embargo ser no idénticas. Un poderoso ejemplo es éste: las propiedades expresadas por Fx y por $Fx \vee (Fx \& Gx)$ son distintas y ambas son tan lógicamente equivalentes como es obvio. Su mutua equivalencia depende del mínimo conjunto de reglas que gobiernan la lógica cuantificacional. Pero las propiedades son diferentes, pues tienen diferentes extensiones.

En suma, no es menester, ni hay razón para, dejarse amedrentar por las equivalencias lógicas. El mero hecho de que dos contenidos de pensamiento sean lógicamente equivalentes está muy lejos de amenazar con la inserción de un esquema o análisis reductivo.

7. Los principios-puente de implicación soportan la unidad del mundo

Lo que hemos entrevisto con relación a la equivalencia lógica vale, *a fortiori*, tanto para formas más débiles de equivalencia como para relaciones de implicación. Sin embargo, algunos filósofos morales naturalistas, así como algunos de sus oponentes anti naturalistas, no se han dado cuenta de que la heteronomía conceptual del pensamiento práctico, del discurso deóntico o de la moral no es ni idéntica a, ni está implicada por, la existencia de las relaciones de implicación entre los contenidos de pensamiento prácticos (o juicios deónticos, o enunciados morales), y los contenidos no prácticos, de cualquier clase que se los elija.

Podría pensarse que sería hermoso que unos cuantos principios, agudos y brillantes como los siguientes, fueran verdaderos:

(TP) *Tesis de Poincaré*: los imperativos no pueden derivarse de premisas tales que ninguna de las cuales sea un imperativo ⁶.

(GH) *La guillotina de Hume*: los juicios de deber no están implicados por premisas tales que ninguna de las cuales sea un juicio de deber ⁷.

Pero estos principios propuestos no son hermosos en absoluto. Perturban la unidad del mundo y de la razón, que se requieren para toda acción racional y razonable. Ni son mejores las propuestas inversas, como por ejemplo:

6. PT ha sido explícitamente formulada por Henri Poincaré, *Dernières pensées* (Paris: 1912), p. 225. Richard M. Hare la rescata en *The Language of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1952).

7. La guillotina de Hume está sugerida por David Hume en su célebre pasaje del *Treatise of Human Nature*, en I, I, i. En opinión de Hare, los juicios de deber resultan ser tipos especiales de imperativos, en cuyo caso la guillotina de Hume se convierte en un caso especial de la tesis de Poincaré. Véase *The Language of Morals*, p. 164, 168-169, entre otras.

(TH) *Tesis de Hare*: ningún indicativo puede derivarse de premisas que contengan un imperativo si no puede ser derivado de premisas solamente en indicativo⁸.

Tesis como las anteriores son peligrosas porque promueven un punto de vista segregacionista. En favor de ellas se puede decir que son compatibles con, y hasta sugieren, un punto de vista útil según el cual los contenidos prácticos en general, los juicios deónticos en particular, y los juicios morales, tienen relaciones lógicas entre sí, en forma *paralela* a los de la lógica proposicional. Esto constituye ciertamente un progreso con respecto a los emotivistas metaéticos. Pero un paralelo no es suficiente. Tenemos que tener una unidad total entre lo que pensamos prácticamente y lo que pensamos contemplativamente.

La razón es un mecanismo de supervivencia. Y esto significa, principalmente la sobrevivencia del agente, o la supervivencia de su visión del futuro al actuar con éxito, de acuerdo con sus creencias y sus planes en un mundo, parcialmente al menos, hospitalario.

Es uno y el mismo mundo el que el agente conoce y el que cambia para acomodarlo a sus planes. Para ser eficaz, la razón tiene que tener cuando conoce como cuando adopta propósitos, maneras de pensar esa unicidad y mismidad del mundo. La razón tiene que tener a su disposición principios que constituyan esa unicidad y mismidad; tales principios son principios de contenido de pensamiento de modo tal que también constituyen la unicidad y mismidad de la razón práctica y contemplativa. Como Kant bien sabía e insistió en ello:

Hay una sola razón, pero dos usos de ella —teórico y práctico. Estos principios de unidad de mundo y razón son *principios de implicaciones-puente* que conectan los diferentes sectores del mundo entre sí. De tal manera que todos los principios segregacionistas, como los antes citados, cometen el grave pecado de ir contra la fibra estructural unitaria de la razón. Son peligrosos porque fomentan cierta postergación en la necesidad urgente de investigar de modo intenso la trama completa de principios de implicación-puente que conectan íntegramente el dominio de los contenidos de pensamiento contemplativos con el dominio de los contenidos de pensamiento prácticos, incluidos, naturalmente, los principios-puente que conectan los diferentes subdominios, por ejemplo, los de los juicios deónticos y los de los enunciados morales. Ese segregacionismo es oscurantista: impide el progreso.

Algunos filósofos segregacionistas han alegado en favor de sus opiniones apoyándose en un viejo slogan. Evidentemente, en la medida en que ese slogan proporciona algún apoyo al segregacionismo, también va en contra de la unidad de mundo y la razón. Así, al exorcizar este slogan, que ha perturbado tanto la discusión de la autonomía,

8. Esta tesis de la esterilidad lógica propuesta por Hare en *The Language of Morals*, p. 28, es un intento de simetría débil con la tesis de Poincaré.

reforzamos nuestra adhesión al punto de vista kantiano. He aquí el endemoniado slogan:

(S) Nada está contenido en la conclusión de una inferencia válida que no esté contenido en las premisas.

Obviamente, la aplicación directa de (S) produce: la guillotina de Hume, la tesis de Poincaré: (Ningún *deber* imperativo en las premisas, ningún *deber* imperativo en la conclusión), así como tantos otros resultados igualmente segregacionistas. Si las equivalencias entre las modalidades deónticas que hemos admitido no son promovidas al rango del análisis, entonces (S) produce resultados drásticos, tales como:

No poder /mal, libertad/ en las premisas,
no poder /mal, libertad/ en la conclusión.

Esto constituye un serio obstáculo para los que suscriben este slogan (S). Pueden aceptar las equivalencias intra-deónticas a que hemos hecho referencia sólo al precio de tomarlas como principios reduccionistas.

Pero incluso el trabajo de tomar las equivalencias lógicas como esquemas reduccionistas falla lastimosamente ante equivalencias como las introducidas en la sección anterior. Considérese la que sigue donde '↔' significa equivalencia lógica:

- (1) $P \leftrightarrow P \vee P$; (2) $P \leftrightarrow P \vee (P \& Q)$;
(3) $Fx \leftrightarrow Fx \& (Fx \& Q)$; (4) $P \leftrightarrow (\text{posiblemente } P) \& P$

En (1)-(4) hay algo no contenido en la premisa del lado izquierdo de '↔' que aparece en el lado derecho. Pero ahora el trabajo de tomar equivalencias lógicas como si fueran esquemas de análisis o de reducción es inoperante. La razón es directa: como análisis (1)-(4) serían circulares: contienen el *analysans* en el *analysandum* —o, a la inversa, si se prefiere—.

Es digno de destacarse que en los esquemas (1)-(3) los valores de las variables proposicionales o predicativas no necesitan ser lógicamente válidos o verdaderos. En consecuencia, (1)-(3) también causan estragos en el aislamiento y la autonomía lógicos débiles.

En contra de la política segregacionista, prohienda por (S) y compartida por (TP), (GH) y (TH), tenemos que proclamar que la unidad convergente del mundo cognoscible y de la razón cognoscente es tan profunda y crucial que requiere penetrantes principios de implicación-puente para enlazar todos los contenidos de pensamiento. Más específicamente, suscribimos el siguiente super-metaprincipio:

(TH+) Todas las familias de conceptos, propiedades o entidades en virtud de pertenecer a uno y el mismo mundo, están conectadas por principios estructurales generales de implicación, los cuales establecen esa unidad de tal modo que:

- (i) cuanto más íntimamente relacionadas están dos familias de conceptos, propiedades o entidades, tanto más específicas y menos formales son sus implicaciones-puente;
- (ii) cuanto más distantes y diferentes son dos familias de conceptos, propiedades o entidades, tanto más generales e híbridas son sus implicaciones-puente.

Las equivalencias anteriores (1)-(3) vinculan los diferentes compuestos lógicos con los componentes. La equivalencia (3) proporciona también un puente entre las propiedades (o funciones proposicionales) y las proposiciones. La equivalencia (4) salva la brecha entre la lógica no modal y la lógica modal.

Naturalmente, no todos los principios de implicación-puente están subsumidos bajo equivalencias. Un interesante ejemplo es el que sigue:

$$(5) \text{ no}(P) \Leftrightarrow \text{no}(P \& Q)$$

En (5) tenemos un puente entre conectivas proposicionales monádicas y diádicas.

Los ejemplos precedentes tienen que bastar para mostrar que existe una brecha infranqueable entre la reducción y la equivalencia lógica.

8. Algunas implicaciones-puente deónticas no triviales.

Toda la cuestión del pensamiento práctico consiste en conectar por un lado creencias y pensamientos, con la acción, por el otro inclinaciones a la acción, con la acción. Como veremos con más detalle en la Parte IV, los conceptos deónticos han sido especialmente ideados para conectar razones para obrar con inclinaciones para hacer cosas. Puesto que las inclinaciones a la acción subyacen a nuestra naturaleza pasional y a nuestra capacidad de acción, habría que contar con encontrar cruciales implicaciones-puente que relacionen deseos, queres y capacidades para hacer cosas con razones para obrar. Esto es precisamente lo que hacen los que Kant ha llamado imperativos hipotéticos. Para abreviar un tema que es largo he aquí un esquema fundamental de implicación-puente deóntico-psicológica:

(HI) 1) X tiene un querer *i* de que *p* sea el caso;

2) Es causalmente necesario que:

si *p* ocurre, entonces X ejecute A en *t*

3) En *t* está en poder de X ejecutar A en *t*

Por lo tanto, X debe_{*i*} (o debería_{*i*}) ejecutar A en *t*.

Es claro que diferentes propósitos, planes, objetivos, deseos y queres dan origen a diferentes estructuras de *debería* o de *deber prima facie*. La novedad consiste aquí, aparentemente, en la sugerencia de que una estructura psicológica digna de ser denominada un propósito (o el tener un propósito) está constituida o caracterizada por una estructura deóntica unitaria por sí sola. Pero esto es precisamente lo que ocurre cuando un agente considera las exigencias que surgen de su na-

turalidad pasional como exigencias racionales que él ha de sopesar en una deliberación para determinar qué (ha de) hacer. Esta cuestión crucial debe conectarse con los demás aspectos de la conexión deóntica entre razones para obrar e inclinaciones a obrar.

IV. Los juicios de deber y el nexo entre razones y motivación

1. *Deberes prima facie* y sus roles deliberacionales.

Centrémonos en las oraciones de 'deber' en la deliberación (D) de la Hermana Teresa donde la modalidad adverbial *Rly* se indica por medio de un adverbio verdaderamente complejo introducido por la locución 'por cuanto'. Los llamaremos juicios de deber *por cuanto*. Estos juicios desempeñan en la deliberación de la Hermana Teresa varios papeles entre los cuales se destacan los siguientes:

(a) Los juicios deónticos *por cuanto* representan exigencias, basadas en razones, según la jerarquía motivacional de la Hermana Teresa, esto es, sus inclinaciones a la acción, de modo que, dado en ella un marco mental apropiado, es decir, un marco intencional, pueden esas inclinaciones ser activadas por su concepción de la acción involucrada en el juicio.

(b) Estos juicios indican, por medio de la modalidad adverbial *por cuanto*, la naturaleza de las razones en cuestión.

(c) Representan en el contexto de su deliberación, el reconocimiento por parte de la Hermana Teresa de la validez de las razones a las que se alude en la modalidad adverbial.

(d) Más aún, en el contexto de la deliberación, el pensamiento o la aserción de tales juicios de deber calificados, que son premisas aceptadas por el deliberante, revelan una internalización en la jerarquía motivacional del deliberante, tanto de las razones como de las correspondientes exigencias motivacionales. De aquí que manifiesten, dentro de ese contexto, que la Hermana Teresa es consciente de tal internalización, es decir, del hecho de que esas razones, si bien no prioritariamente, la inclinan a actuar con vistas a la ejecución de la acción que ella reconoce que debe, *por cuanto*..., hacer.

(e) La calificación indicada por la locución 'por cuanto', que podría ser subrayada por el uso conjunto de la expresión deóntica 'debería' en lugar de 'debo' o 'tengo que' es, por un lado, una calificación racional parcial en el sentido de que indica que *sólo* un subconjunto apropiado de *todas* las razones relevantes es eficaz para determinar la exigencia motivacional del juicio deóntico en cuestión.

(f) Por otro lado, la calificación indicada mediante 'por cuanto' es también *sólo* una inclinación parcial a la acción en el agente deliberante.

(g) La parcialidad, tanto de las razones como de las inclinaciones expresadas en los juicios de deber *por cuanto*, es indicio de que podría presentarse un conflicto y de que la consideración de una más vasta o quizás de la totalidad, de la red de las razones relevantes podría ocurrir o que ya está de hecho en efecto ocurriendo.

Esta parcialidad de la motivación y de las razones involucradas es lo que Sir William David Ross vió y señaló cuando contrastó las obligaciones *prima facie* con las obligaciones *sans phrase*⁹. Su tema de estudio era un agente completamente racional y totalmente moral. De este modo, apuntó a efectuar una distinción entre dos tipos de obligaciones dentro del deber moral. Vió clara y plenamente que un agente moral —cuyo deber motivacional está imbuido de la moral— puede padecer conflictos entre las exigencias morales y que la solución, que por fuerza se supone moral, tiene que ser a la vez motivacional y de resultado total (él mismo usó este último término) y se elabora mediante la consideración de todas las razones relevantes que están en conflicto. Ross descolgó en lo que atañe a los aspectos motivacionales generales de los conflictos de obligaciones, excepto que no vió que los aspectos *morales* de las obligaciones en conflicto son separables de los de las obligaciones de resultado total y, en consecuencia, tampoco los de la deliberación misma como un todo. (Véase la sección 1. 7 más arriba). Ahora bien, tampoco advirtió el carácter sistémico de los juicios deónticos; en consecuencia él no apreció la separatividad sistémica de cada una de las obligaciones *prima facie* en conflicto.

8. *El deber motivacional y la conexión entre las razones para obrar y las inclinaciones a actuar.*

El deber motivacional (tener que, haber de) también está involucrado de diversas maneras en la deliberación (D). Del mismo modo que los deberes *prima facie*, el deber motivacional conecta razones para obrar con inclinaciones o motivaciones para hacer. Pero impregna toda la deliberación y aporta la *unidad de la deliberación* al aparecer tanto en las premisas como en la conclusión. Más explícitamente, los juicios motivacionales de deber tienen las siguientes funciones cruciales:

(a) Una deliberación de deber, al fin de cuentas es un razonamiento práctico en el cual el agente deliberante pretende *desarrollar* (o descubrir, si se prefiere) una conclusión de deber motivacional a la cual se pueda suscribir racionalmente. Parte de ciertos supuestos de deber motivacional, algunas premisas de deber *prima facie* con modalidades adverbiales sistémicas $R_1ly, \dots, R_nly$, y algunas asunciones fácticas $F1, \dots, Fm$, que funcionan como fundamentos deónticos o razones para efectuar acciones A_i (para $i = 1, \dots, n$), es decir, acciones A_i que debe ejecutar R_1ly .

9. Ver William David Ross, *The Right and The Good* (Oxford: The Clarendon Press, 1930), p. 19 y sgts.

(b) Las premisas de deber motivacional de una deliberación son, o bien premisas estructurales que presentan aspectos formales de la jerarquía motivacional del agente, o bien premisas de segundo orden que establecen una jerarquía entre las premisas de deber *prima facie* en conflicto.

(c) La jerarquía elaborada mediante el ejercicio de la deliberación es propuesta por el agente como una jerarquía motivacional del impacto de los fundamentos o razones a los que se alude por medio de las modalidades adverbiales o modalidades que he llamado *por cuanto*, o la que se considere explícitamente, que yace detrás sustentando las premisas de deber *prima facie* en conflicto.

(d) Esta jerarquía es, *a fortiori*, una jerarquía motivacional de las premisas mismas de deber en conflicto.

(e) El deber motivacional es de resultado total con respecto a las razones. Representa ante la conciencia del agente el equilibrio último de las razones que pugnan con sus sistemas doxásticos y motivacionales.

(f) El deber motivacional es también de resultado total inclinacionalmente. El impacto de las razones en la jerarquía motivacional del agente, impacto que él cuenta con poner de manifiesto en el curso de su deliberación, es simplemente el reordenamiento de *todas* sus inclinaciones a la acción que entonces produce en su organismo las vías apropiadas para causarlo a hacer aquello que, después de considerar todas las circunstancias relevantes, debe hacer. Pero esto no requiere que siempre movilice la energía o la causación requeridas a lo largo de tales vías. Por una parte se *requiere* que tal movilización no ocurra de modo de lograr así el cumplimiento exitoso de planes futuros que deben incluir intenciones condicionales. Un proceso deliberativo *puede* fallar en la provisión de energía a las vías causales que aquel crea en el cuerpo del deliberante, aun cuando la conclusión final, como la del paso 8 en la deliberación (D) de la Hermana Teresa, tenga la forma *Por lo tanto, le haré (voy a hacerle) A ahora*, porque, por ejemplo, el agente deliberante es acrático.

Esto es todo lo que podemos decir aquí sobre las cuestiones principales involucradas bajo el título «El problema del ser-debe ser» y «La autonomía de la moral». He de referirme ahora a una vasta cuestión que hunde sus raíces en la autonomía conceptual del pensamiento práctico.

V. La profunda unidad que sustenta las ciencias sociales

1. *La unidad y la autonomía de las ciencias sociales.*

Por supuesto, la trama de las implicaciones-puente proporciona de una vez la unidad total del mundo y la unidad fundamental de *todas* las ciencias. Tal unidad es una unidad jerárquica desde arriba, desde la perspectiva de la acción racional, conferida a la totalidad de lo pen-

sable por los difusivos principios de unificación de la razón práctica. No se trata, sin embargo, de la unidad reduccionista desde abajo, defendida por muchos filósofos de la ciencia. Estas dos concepciones de la unidad no tienen por qué entrar en conflicto pero no podemos examinar aquí cómo manejarlas para evitar su colisión.

Suponiendo que el pensamiento práctico es *conceptualmente* pero, por supuesto, no lógicamente, autónomo, no existe entonces una reducción de las oraciones (o contenidos de pensamiento) prácticos a no prácticos. Así pues se pueden encontrar fisuras en la unidad desde arriba de todas las ciencias. Son fisuras descriptivo-normativas. Podemos distinguir las ciencias naturales o descriptivas de las ciencias normativas según el módulo de la fisura elegida.

Aparentemente, todas las disciplinas llamadas comúnmente *ciencias sociales* tienen que ver con normas o enunciados deónticos. Usaremos, pues, el término con este sentido.

Algunos autores sostienen que los científicos sociales no hacen alegaciones deónticas, que simplemente estudian las que otros han hecho y que por lo tanto, están mencionando pero no usando enunciados normativos o deónticos. Esto puede ser verdad pero es irrelevante para una metodología plausible. Los científicos sociales pueden mencionar enunciados deónticos pero se ocupan de los sistemas a los cuales pertenecen los enunciados que citan. Lo que cuenta, entonces, es el ordenamiento lógico de dichos enunciados con sus implicaciones. Se puede, por comodidad, saltar dentro del sistema y vivirlo aunque sea de un modo vicario, y entonces, al terminar, poner comillas al comienzo y al final. El verdadero trabajo de investigación avanzará entre los pasajes entre comillas y los no citados.

Los científicos sociales estudian, y por lo tanto piensan, contenidos de pensamiento edificados sobre contenidos básicos de la siguiente forma canónica antes expresada:

(f1) X debe Rly hacer A (Aar)

Esta fórmula representa la autonomía y la unidad total de las ciencias sociales. En la medida en que —tal como lo hemos insinuado antes— los conceptos deónticos y la estructuración práctica de los contenidos prácticos fundamentales son conceptualmente irreducibles, en (f1) tenemos el *DOBLE fundamento de la autonomía conceptual de las ciencias sociales*.

La unidad lógica fundamental subyace a todas las ciencias sociales, descansa ahí, en la estructura lógica, tanto de los contenidos prácticos fundamentales como de las modalidades deónticas.

En la medida en que no existe autonomía alética de los contenidos de pensamiento prácticos, salvo en cuanto los estados psicológicos prácticos constituyen condiciones de verdad (o de valor lógico-psicológico análogo a la verdad) relevantes, existe una mayor unidad general de *todas* las ciencias.

Las diferencias entre las diversas ciencias sociales están todas compendiadas en la modalidad adverbial institucional o motivacional de la variable Rly. Cada ciencia social, concebida como el estudio del comportamiento conforme a reglas, estudia instituciones, o sea, tejidos de reglas. De modo tal que, *cada ciencia social es precisamente el estudio de un sistema jerárquico de modalidades adverbiales de la forma Rly en (f1)*, es decir, el estudio de las condiciones de verdad de los juicios deónticos (oraciones deónticas) que surgen de las modalidades institucionales adverbiales en cuestión. La unidad del sistema de modalidades adverbiales es la unidad de la ciencia social determinada por un sistema de ese tipo.

University of Indiana

ABSTRACT

The Ought-Is Problem is a bundle of issues crying out for segregation. Some of these are: a) whether a deontic concept, e.g., *ought*, *permissibility*, *interdiction*, *wrong to do*, *being at liberty to do (or not to do)* —or the meaning of a deontic expression— is analyzable in purely factual, or empirical, or non-deontic terms; b) the implication relationships between deontic and non-deontic judgments; c) the truth conditions of deontic judgments; d) whether prescriptive aspects can be distilled from descriptive ones; e) whether moral oughts can be differentiated from motivational oughts. Here I segregate the issues, oppose reductionism, endorse conceptual autonomy, and advocate universal interconnectedness through bridging implications —after all, it is one and the same world that we cognize and act upon.

SABER COMÚN Y ESCEPTICISMO

Oswaldo Porchat Pereira

crítica

VOL. XVIII / No. 52 / México, Abril 1986

DOROTHY EDGINGTON

Do Conditionals Have Truth Conditions?

EDUARDO BUSTOS GUADAÑO

Pragmática, modo y condicionales

JOSÉ M. MÉNDEZ

Una crítica inmanente de la lógica de la relevancia

OSVALDO N. CUARIGLIA

¿Moral del deber o moral de la virtud?

Discusiones

ANA ROSA PÉREZ RANSANZ

¿Qué es una teoría empírica? Respuesta a León Olivé

Notas bibliográficas

DAVID WOODRUFF SMITH Y RONALD MCINTYRE

Husserl and Intentionality [Antonio Ziriñ]

RADU J. BOGDAN (ed.)

D.M. Armstrong [Enrique Villanueva]

D.M. ARMSTRONG

What is a Law of Nature? [Enrique Villanueva]

CRÍTICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía se publica en Abril, Agosto y Diciembre. Suscripción anual: \$1,500.00. Toda correspondencia debe dirigirse a CRÍTICA, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510-México, D. F. México.

Supongamos que alguien, cansado de las interminables disputas filosóficas y consciente de la imposibilidad de encontrar un criterio aceptado para resolverlas, haya renunciado a filosofar. Y que se haya sumergido, entonces, de cuerpo y alma en la vida común y se haya reencontrado a sí mismo como un hombre común cualquiera. Plenamente reconciliado con su experiencia cotidiana del mundo, nada le impide, ciertamente describirla y precisarla para sí mismo de modo adecuado tratando de poner de relieve sus líneas de fuerza y sus aspectos más generales.

Empeñado así en delinear su visión del mundo no se le escapará el hecho de que una porción considerable de ella es compartida, hasta donde puede advertirlo, por un buen número de sus semejantes si no por la mayoría de ellos. Y de que esa intersección de las visiones que los hombres tienen del mundo, razonablemente amplia, se asume de hecho como un saber del mundo y se configura para cuantos lo detentan, como su saber común¹. Permítaseme asumir tal personaje y reflexionar por él.

Al tratar de caracterizar ese saber común vuelvo mi atención a sus notables mecanismos de autorreformular, mediante los cuales se corrige y se enriquece continuamente. Pues se trata, ciertamente, de un saber en permanente evolución, manifiestamente dotado de una historia y que obviamente depende de múltiples factores de naturaleza diversa: culturales, sociales, lingüísticos, etc. E involucra un sistema de creencias que están a tal punto incorporadas a nuestro universo interior, que operan en nosotros como una segunda naturaleza y definen nuestro modo «espontáneo» de ver las cosas. Evidentemente el sentido común de nuestra época se integra en buena medida, a ese nuestro saber común del mundo.

Una vez que he abandonado la filosofía y que he optado por vivir nuestra vida común sin filosofar, me dispongo a orientar despreocupadamente mis prácticas cotidianas según ese saber, utilizándolo críticamente en la medida de mi capacidad y buscando sólo en él mismo los recursos para su adecuada reformulación, donde ella sea necesaria, conforme a sus propias pautas y exigencias. Me tengo por definitivamente reconciliado.

1. En trabajos anteriores desarrollé este itinerario que conduce desde la experiencia del conflicto incurable de las filosofías al redescubrimiento de la vida común y de su saber del mundo. Cf. Oswaldo Porchat Pereira «O Conflito das Filosofias», *Revista Brasileira de Filosofia*, XIX, 73 (1969); «Breve Resposta», *Revista Latinoamericana de Filosofia* I, 1 (1975); «Prefácio a uma Filosofia», *Discurso* 6 (1975); «A Filosofia e a Visão Comum do Mundo», *Manuscrito* III, 1 (1979). Estos artículos fueron reeditados en *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo* (São Paulo: Editora Brasiliense, 1981).

liado con el mundo común y me dispongo a no permitir jamás que la filosofía venga a sacarme los pies de él.

Sin embargo, aunque abandonemos la filosofía, ella no aceptará tan fácilmente abandonarnos. Vendrá a desafiarnos en el seno mismo de la vida común en que hallamos abrigo, vendrá a objetar nuestras certezas cotidianas y nuestro derecho mismo a tenerlas. Y objetará el derecho de nuestra visión común del mundo a asumirse, como de hecho se asume, como un saber del mundo. Ahora bien, *es esa objeción filosófica del saber humano y común del mundo lo que define esencialmente al escepticismo*. Así se definió de hecho, históricamente, desde la antigua Grecia, según lo testimonian los escritos de Sexto Empírico. El escepticismo se opone, por cierto, a las filosofías «dogmáticas», a cuantas comulgan con la pretensión de haber encontrado la verdad. Pero propone la suspensión del juicio, la *epojé*, no sólo sobre los *dógmata* de las filosofías sino sobre toda opinión o aserción, cualquiera sea, que pretenda ser verdadera o capaz de decir las cosas como realmente son.

Para inducirnos a esa *epojé* generalizada que nos haga dejar de dogmatizar, su principio básico consiste en oponer a todo discurso un discurso igual, es decir, de la misma fuerza persuasiva, manifestando la equipotencia (*isostheneia*) en lo que respecta a la credibilidad de los argumentos en conflicto que siempre se pueden aducir de un lado y de otro en cualquier asunto², sin que alguno de ellos revele ser más digno de fe que los demás. Para ello han de oponerse apariencias a apariencias, juicios a juicios, apariencias a juicios, de todas las maneras posibles³. Y han de movilizarse todas las figuras y tropos que fueron compilando generaciones de pensadores escépticos. Se invocarán las ilusiones de los sentidos, los argumentos basados en los sueños y en las alucinaciones⁴. Se recurrirá a las diferencias innegables entre las tradiciones, leyes y costumbres⁵. Se recordará el carácter relativo de todas las cosas⁶.

Uno de los tropos fundamentales del escepticismo es el de la discordancia (*diaphontia*) que nos exhibe el incurable conflicto y discrepancia de opiniones respecto de todos los temas, tanto entre las personas ordinarias como entre los filósofos⁷. Estos, por su parte, niegan credibilidad a las proposiciones del hombre ordinario⁸ y las objetan filosóficamente. El conocimiento de esa universal *diaphontia* nos hace incapaces de escoger o rechazar una opinión cualquiera y nos induce a la suspensión del juicio.

2. Sexto Empírico, *Hipótesis pirrónicas* (en lo sucesivo 'HP') I, 12; 10.

3. *Ibid.*, I, 8-9.

4. *Ibid.*, I, 36-128; los siete primeros de esos diez tropos atribuidos a los escépticos antiguos, tratan, sobre todo, de las discrepancias de las percepciones. Para el argumento basado en los sueños, cf. I, 104.

5. *Ibid.*, I, 145-163; este es el objeto del décimo tropo de los escépticos antiguos.

6. *Ibid.*, I, 137-140; 167, 175, 177. El tropo de la relatividad forma parte tanto de los diez tropos atribuidos a los escépticos antiguos como de los cinco atribuidos a Agripa.

7. *Ibid.*, I, 165.

8. *Ibid.*, I, 98.

Por su parte, las cosas controvertidas, en la medida misma en que son controvertidas exhiben su no-evidencia⁹. Estrechamente unido al tropo de la *diaphontia* se halla el tropo de la hipótesis (*ex hypothéseos*)¹⁰, que nos prohíbe asumir simplemente algo como punto de partida y sin demostración. Pues no ha de merecer menos crédito el que proponga la hipótesis contraria¹¹.

Por otra parte, la *diaphontia* que existe acerca de todas las cosas muestra que nada se aprehende por sí mismo¹². Lo que se acepta sin prueba no obtendrá, pues, asentimiento¹³. Pero si nada se puede asumir sin demostración los tropos del regreso al infinito y de la circularidad¹⁴ mostrarán, por su parte, la inexistencia de demostraciones: si no le concedemos el derecho de asumir un punto de partida por hipótesis, se condena al dogmático a tener que ofrecer nuevas pruebas para las premisas de sus pruebas, una regresión sin término. O a tener que postular de algún modo aquello mismo que pretende demostrar; pero es absurdo tratar de establecer lo que está en cuestión a través de lo que está en cuestión¹⁵. Todo un arsenal de argumentos como esos mostrará la inexistencia de un criterio de realidad o de un criterio para la aprehensión de la verdad¹⁶. El escéptico se abstendrá de toda aserción positiva acerca de las realidades exteriores¹⁷. Puesto que no hay cómo justificar opiniones o legitimar aserciones que pretender ser verdaderas, trátense de nuestras creencias y opiniones banales y cotidianas, o de aserciones y tesis filosóficas, nos queda solamente el camino de una universal *epojé*.

Pero hay otro sentido de la palabra «criterio»¹⁸ que no se refiere a la creencia en la realidad o la irrealidad ni al discernimiento de la verdad. Pues hay también un criterio de la acción conforme al cual en la conducta de la vida practicamos ciertas acciones y nos abstenemos de otras. Este criterio de la acción, que es el criterio de la escuela escéptica, es el «fenómeno» (*to phainómenon*), es decir, aquello que se nos aparece; en reali-

9. *Ibid.*, II, 182.

10. *Ibid.*, I, 168.

11. *Ibid.*, I, 173.

12. *Ibid.*, I, 178.

13. *Ibid.*, II, 35.

14. *Ibid.*, I, 166, 169. Sobre la existencia de demostraciones, cf. II, 144-192. Los cinco tropos de la discordancia, el regreso al infinito, la relatividad, la hipótesis y la circularidad parecen deberse a Agripa, cf. Diógenes Laercio IX, 88.

15. HP, I, 61.

16. Sobre los diversos significados de «criterio», cf. *ibid.*, I, 21 y sgts.; II, 14-17. Sobre la inexistencia de un criterio de verdad, cf. II, 18-21. Para una discusión general de la problemática del criterio, cf. II, 22-79 y los dos libros que componen la obra de Sexto Empírico titulada *Contra los Lógicos*.

17. HP, I, 15, 19, 99, 128, 134, etc.

18. *Ibid.*, I, 21 y sgts.

dad, llamamos así a lo que es virtualmente una representación (*phantasia*) de lo que aparece¹⁹, de hecho una afección (*phátos*) nuestra, y una afección involuntaria. Y esa representación pasiva (*phantasia pathetiké*) induce nuestro asentimiento involuntario a ella²⁰. Indudable e incorregible, no es objeto de disputa ni se pone en cuestión²¹; ella no involucra la realidad de las cosas concebidas²². Dudas y disputas no conciernen al «fenómeno» sino a lo que se dice del «fenómeno», a algo que es conforme a lo que aparece²³, a una no evidencia.

Dado que no pueden permanecer inactivos, los escépticos adhieren entonces a los «fenómenos» en la observancia de la vida y viven «adoxásticamente», es decir, sin opinar²⁴. Viven la vida común (*ho bios ho koinós*) y su observancia de la vida común consiste en dejarse guiar por sus facultades naturales, por las afecciones compulsivas, por la tradición de las leyes y costumbres, por las enseñanzas de las artes²⁵. Su discurso, que dice sin hacer aserciones, es un mero instrumento de acción, actividad vital, forma de vida. Y las mismas fórmulas escépticas que parecerían asertivas, como «todas las cosas son indeterminadas» o «a todo argumento se opone un argumento igual» se entenderán como enunciados que sólo dicen lo que aparece a los escépticos, como anuncios de sus afecciones humanas²⁶. No se postula su verdad y no se les deberá atribuir ningún significado absoluto²⁷. Por otra parte son enunciadas de tal modo que virtualmente se suprimen a sí mismas, como aquellos remedios purificadores que no sólo eliminan humores del cuerpo sino que se expulsan a sí mismos junto con los humores²⁸.

Por consiguiente el escepticismo no pretende que sus argumentos destructivos sean realmente concluyentes —pretenderlo sería un dogmatismo al revés— sino que sólo procura mostrar que son equiparables en fuerza argumentativa. Ante los argumentos de las filosofías «dogmáticas» aparentemente plausibles en favor de la existencia de un criterio de verdad, los escépticos desplegarán contraargumentos que han de parecer igualmente plausibles sin pretender que sean verdaderos o más plausibles que sus opuestos²⁹. Del mismo modo los argumentos escépticos contra la existencia de signos indicativos o de demostraciones o de causas sólo están destinados a exhibir la equipolencia (*isosthéneia*) aparente que se es-

19. *Ibid.*, I, 22.

20. *Ibid.*, II, 10; I, 19.

21. *Ibid.*, I, 20, 22; II, 10.

22. *Ibid.*, II, 10.

23. *Ibid.*, I, 19-20.

24. *Ibid.*, I, 15, 23, 231.

25. *Ibid.*, I, 23-24, 231, 237-238.

26. *Ibid.*, I, 15, 202-205, especialmente 203. Sobre cómo entender correctamente las fórmulas de la filosofía escéptica en general, cf. 187-209.

27. *Ibid.*, I, 206-207.

28. *Ibid.*, I, 15, 206.

29. *Ibid.*, II, 79.

tablece entre ellos mismos y los argumentos contrarios, formulados por los «dogmáticos»: para tales *impasses* la *epojé* parece imponerse, entonces, como la única solución³⁰. La comparación con los purgantes cabe una vez más: los argumentos escépticos de algún modo se suprimen a sí mismos, junto con los otros que pretenden ser probatorios³¹. A ese respecto Sexto Empírico echa mano de la metáfora de la escala, que Wittgenstein retomaría casi dos milenios después: así como un hombre puede, después de haber subido a un lugar alto por medio de una escala, deshacerse de ella, así también el escéptico, al alcanzar por medio de la argumentación su «tesis» que contradice y por lo tanto suprime una formulación «dogmática», también suprime, en el mismo movimiento, su propia argumentación³².

En realidad el escepticismo se concibe a sí mismo como una terapéutica que se sirve del discurso para curar a los hombres de su propensión al dogmatismo³³. Pero no se trata de una terapéutica contra la filosofía sino de una terapéutica filosófica, de una filosofía que se asume como tal³⁴. Puesto que no sustentan como verdaderas ni siquiera sus propias fórmulas, ni pretenden ser capaces de establecer definitivamente punto alguno, ni siquiera la inaprehensibilidad de la verdad, sino que siempre optan por la suspensión del juicio, de hecho los escépticos se condenan paradójicamente a una investigación filosófica permanente, de donde el nombre de «zetética» con que denominan a su propia escuela³⁵. Mientras que tanto los que juzgan haber encontrado la verdad como los que pretenden haber establecido que ella es inaprehensible ponen, de algún modo, un término a su filosofar, los escépticos continúan incansablemente filosofando. Pues su *epojé*, siempre provisoria, sólo traduce lo que en el momento se les aparece.

Los temas escépticos de la *epojé*, en cuanto vuelta sobre la propia armazón conceptual que delimita nuestra visión común del mundo, y de la observancia «adoxástica» de la vida común fueron reelaborados

30. *Ibid.*, II, 103, 192; III, 29.

31. *Ibid.*, II, 189. Cf. también *Contra los Lógicos* II, 480.

32. *Contra los Lógicos* II, 481.

33. HP, II, 280-281. Cf. la expresión literal de Sexto Empírico: «El escéptico, puesto que ama a la humanidad, quiere curar mediante el discurso, lo mejor que puede, la presunción y la temeridad de los dogmáticos», III, 280. A propósito de esa concepción de la filosofía como terapéutica, vale la pena recordar no sólo que Sexto Empírico era médico (cf. Diógenes Laercio IX, 116), sino sobre todo que dedica todo un capítulo de las *Hipotiposis* al estudio de la proximidad doctrinaria entre el escepticismo y la medicina empírica y la metódica, a la que estaba asociado. El tema de la filosofía como terapéutica, la concepción del lenguaje, la metáfora de la escala, son indicadores suficientes de cuán provechoso sería profundizar la comparación entre el escepticismo griego y la filosofía wittgensteiniana.

34. En el comienzo mismo de las *Hipotiposis*, Sexto Empírico distingue las tres formas principales de filosofía: la dogmática, que pretende haber descubierto la verdad; la académica, que la declara inaprehensible; y la escéptica, que continúa investigando, cf. HP, I, 2-4.

35. *Ibidem*; cf. también I, 7. El verbo «zeterein» en griego significa «investigar», «buscar».

recientemente, en terminología moderna, en un bello libro de Ernest Gellner ³⁶. Curiosamente el autor no hace referencia alguna al escepticismo griego, al cual no obstante están estrechamente emparentados algunos elementos esenciales de su posición filosófica y cuya problemática él retoma y profundiza con recursos conceptuales más ricos, proporcionados por el arsenal filosófico de nuestro tiempo.

Gellner aborda más directamente esa temática en el transcurso de una reflexión sobre el significado de la «revolución copernicana» de la filosofía moderna ³⁷, la que pasa a ver el mundo dentro del conocimiento y no a la inversa: el mundo pasa a través del lente de nuestro aparato cognoscitivo y ninguna otra cosa del mundo es tomada como básica, fundamental, sagrada, inmóvil, última. El asiento último de la legitimidad pasa al conocimiento y la preeminencia de la epistemología en la filosofía moderna es un simple eco de esa mudanza ³⁸. Toda aura de autoridad que posea un rasgo cualquiera del mundo siempre lo debe a su única fuente independiente y verdaderamente final, localizada en los criterios de verdad y de conocimiento. La consecuencia de ese aumento de poder e incremento de la autonomía por parte del conocimiento es la deshumanización del mundo ³⁹, su transformación, la pérdida de su antiguo estatuto. Los lenguajes del conocimiento y de la vida se vuelven diferentes y el «mundo ordinario», objeto del discurso ordinario, se vuelve sospechoso y problemático. En suma, después de la eliminación primera de las creencias religiosas trascendentes, se asiste, con esa problematización del *Lebenswelt*, a una segunda des-secularización. A un conflicto agudo entre la visión del sentido común del mundo y una actitud más crítica que exige que se explique hasta lo aparentemente obvio ⁴⁰.

Ese conflicto entre las doctrinas filosóficas y el mundo ordinario prohíbe que la epistemología, luchando con los criterios o principios básicos de la verdad, se haga a sí misma el regalo de un mundo determinado, «dado» ⁴¹. Tiene que decirnos antes qué especies de conocimientos son posibles o válidos para que entonces podamos descubrir en qué clase de mundo vivimos ⁴². De allí que hayan sido dos los grandes problemas fundamentales que ocuparon persistentemente al pensamiento moderno: el problema de la validación y el problema del encantamiento ⁴³. El primero se refiere a la legitimación y a la justificación

36. Ernest Gellner, *Legitimation of Belief* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).

37. *Ibid.*, cap. 2, pp. 24-25: «The Copernican Revolution».

38. *Ibid.*, pp. 28-29.

39. *Ibid.*, pág. 196.

40. *Ibid.*, pág. 103.

41. *Ibid.*, pág. 42.

42. *Ibid.*, pág. 46.

43. *Ibid.*, pág. 44.

44. Ernest Gellner, *Words and Things*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1979) pp. 2, 3, 11-12.

ción de nuestras creencias y doctrinas; el segundo a la pérdida de calidez, idiosincracia, magia, encanto, que sufre el mundo ordinario, una vez que se sujeta a esquemas y explicaciones propuestos por una ciencia conformada a las pautas epistemológicas de las nuevas actitudes filosóficas.

Y no se trata sólo de un conflicto entre puntos de vista filosóficos y las certezas de tiempos pasados del *Lebenswelt*. Esto ocurre porque son muchas las profesiones de fe y las visiones que nos dicen cómo es el mundo que habitamos y nosotros tenemos razones para desconfiar de todas y para no dar por supuesta ninguna de ellas ⁴⁵: no hay sólo un mundo «vivido» real sino muchos ⁴⁶. No sólo hay más de un «mundo real» sino que esos mundos plurales también varían con la fe y la cultura y están a menudo en conflicto, lo que hace inútil una fácil aceptación del mundo ⁴⁷. Por otra parte en un mundo en rápido cambio como el nuestro actual ni siquiera habría cómo identificar una visión del mundo definida que nos pudiese servir de referencia ⁴⁸.

Ahora bien, cuando por las razones que hemos visto, tales mundos se disuelven alrededor de nosotros ⁴⁹, cuando ya no disponemos de un mundo objetivo y bien delineado y el conjunto familiar de opciones y objetos duros e identificables nos parece ahora un mito ⁵⁰, cuando el *Lebenswelt* se ha vuelto una abstracción ⁵¹, tenemos de hecho una situación en que el mundo ordinario ya ha sido puesto bajo *sursis* y se halla *sub judice*, en que ya se procedió a una suspensión de la «realidad» ⁵², en que ya se suspendió o puso entre paréntesis «el mundo exterior e interpretado, hipotético, permanente, público, 'natural'» ⁵³. Para Gellner esa suspensión del mundo no sucede debido al *fiat* de algún pensador ni es el resultado de un experimento intelectual, sino que ya ocurrió y ocurrió necesariamente: el hombre moderno ha practicado la *epojé* (es Gellner quien emplea el término) hace ya algunos siglos y eso sucedió en el transcurso de una situación objetiva, en virtud del «hecho sin precedentes y no previsto de que el conocimiento se volvió poderoso y autónomo y de que en el transcurso de ese proceso en parte erosionó el «mundo ordinario», en parte se separó

45. *Legitimation of Belief*, pág. 44.

46. *Ibid.*, pág. 79.

47. *Ibid.*, pág. 80.

48. *Ibid.*, pág. 49. En un mundo como el nuestro, la prescripción relativista que dice «cuando estés en Roma, obra como los romanos» descubre ser vacía de contenido porque, sencillamente no hay «Roma» ni «romanos», ni hay ya «ciudades» identificables, es decir, unidades identificables en términos de las cuales pueda operar la alegada relatividad, cf. pp. 48-49.

49. *Ibid.*, pág. 42.

50. *Ibid.*, pág. 43.

51. *Ibid.*, pág. 196.

52. *Ibid.*, pp. 42, 43, 46, 197.

53. *Ibid.*, pág. 112.

a sí mismo de ese mundo que un día fue su matriz»⁵⁴.

Mientras tanto ¿cómo situarnos existencialmente ante esa *epojé* histórica e ineluctable?, ¿cómo se situaron ante ella los filósofos constreñidos a efectuar esa *epojé* por una situación histórico-epistemológica objetiva? Ahora bien, nos dice Gellner, como tenemos que actuar en términos de algo⁵⁵, «continuamos actuando en términos de las identidades, criterios, mundos, que heredamos del pasado»; pero al estar ellos *sub judice*, los retenemos sin confianza y con sufrimiento y ellos adquieren un carácter meramente interino⁵⁶. Habiendo consentido en la disolución de nuestro mundo, hacemos «sólo un uso tentativo, irónico, interino, de cualquier cosa sacada de él»⁵⁷. No tenemos otra elección ni alternativa y por eso «seguimos viviendo en el mundo ordinario y empleamos sus conceptos ordinarios»⁵⁸, pero siempre con desconfianza. Si parecemos aceptar el armazón conceptual del mundo, de hecho lo usamos en el estilo del como si y no lo tomamos en serio. Llevamos a cabo toda nuestra reflexión sobre nuestra situación y nuestra valoración de ella, en un lenguaje que está bastante próximo al lenguaje ordinario⁵⁹, cuyos contenidos ordinarios empleamos y de ese modo parecemos conferir al lenguaje ordinario el rango de forma fundamental del pensamiento, ya que siempre tenemos que comenzar por ella. Mientras tanto —y Gellner tampoco se sustrae al empleo de la metáfora famosa— «esa especie de escala también puede ser, y a menudo ha sido, arrojada una vez que hayamos subido»⁶⁰.

Comentando esa adopción «adoxástica» de los dictámenes de la vida común (para retomar una vieja expresión escéptica) Gellner recuerda con justicia la «morale par provision» de Descartes⁶¹, adoptada por el filósofo al proponerse construir una nueva casa filosófica después de haber derribado el viejo edificio «con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios»⁶². Gellner enriquece la noción cartesiana extendiendo la atribución de un estatuto «par provision» más allá de la moral en sentido estricto y literal a toda una «ética del conocimiento»: la aceptación interina de un mundo «par provision» complementando la *epojé*

54. *Ibid.*, pág. 197. Y Gellner apunta, por eso, a la representación inadecuada de la situación real por parte de la fenomenología husserliana, cuya *epojé* constituye, en realidad, una reivindicación del mundo ordinario como tal.

55. Cf. HP, I, 23: «Adhiriendo, entonces, a los fenómenos, vivimos sin opinar siguiendo la observancia de la vida ya que no podemos estar completamente inactivos».

56. *Legitimation of Belief*, pág. 42.

57. *Ibid.*, pág. 43.

58. *Ibid.*, pág. 198.

59. *Ibid.*, pág. 199.

60. *Words and Things*, pág. 219.

61. *Legitimation of Belief*, pág. 42.

62. Descartes, *Discours de la Méthode, Troisième Partie, Oeuvres*, ed. Adam & Tannery, VI, 22; traducción en *Obras Escogidas* (Buenos Aires: Charcas, 1980) pág. 152.

es inherente al método asociado a la posición epistemológica de la filosofía⁶³.

Gellner tiene razón cuando dice que Kant de algún modo exageró su originalidad en lo que concierne a la «revolución copernicana» que concibió y anunció. Nos recuerda que, aún respetando la especificidad de la ejecución kantiana de esa idea, de hecho «la transferencia de la sede última de la legitimidad hacia adentro, hacia el hombre, hacia los poderes cognitivos humanos, es lo que caracteriza no sólo a la filosofía de Kant sino a toda la tradición epistemológica desde Descartes a nuestros días»⁶⁴. Al plantear el problema del valor objetivo de todos nuestros conocimientos, al exigir que todas nuestras certezas se sometan a la criba de una crítica rigurosa y al poner a prueba el dominio íntegro de la certeza, Descartes en las *Meditaciones* propuso rumbos a la filosofía que hacen imperiosa la aproximación entre su pensamiento y la filosofía kantiana⁶⁵.

En realidad Descartes y los cartesianos representan sólo una de las vertientes de la epistemología clásica moderna que va a culminar en el kantismo, y que se caracteriza fundamentalmente por la exigencia de justificación y fundamentación de todo lo que se proponga como saber; la otra vertiente es la empirista que, aunque privilegia la luz de la experiencia como fuente única del conocimiento, no es menos perentoria en sus exigencias fundacionistas. Los filósofos de una y otra vertiente, la racionalista y la empirista, en la medida en que asumen aquella misma actitud epistemológica básica y sostienen bajo alguna forma, unos y otros, «que, sea lo que fuere, aquello que no se pueda sustentar por razones positivas es indigno de ser creído o aún de ser tomado seriamente en consideración», fueron reunidos por Karl Popper bajo el nombre común de «justificacionistas»⁶⁶. A Popper se debe por otra parte, como se señaló⁶⁷, el reconocimiento del «justificacionismo» como una de las tradiciones más poderosas del pensamiento moderno. Y cupo a un popperiano, Imre Lakatos, escribir páginas que se cuentan entre las mejores que poseemos sobre la emergencia de esa tradición justificacionista, especialmente bajo su forma empirista⁶⁸.

63. *Legitimation of Belief*, pág. 43.

64. *Ibid.*, pág. 28.

65. A ese respecto cf. Martial Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons* (Paris: Aubier, 1956) I, 32-33.

66. Karl R. Popper, «Truth, Rationality, and the Growth of Knowledge» en *Conjectures and Refutations* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963) pág. 228. Cf. también su artículo «On the Sources of Knowledge and Ignorance», *ibid.*, pp. 3-30. Hay traducción al español, *El Desarrollo del Conocimiento Científico: Conjeturas y Refutaciones* (Buenos Aires: Paidós, 1967).

67. Imre Lakatos, «Newton's effect on scientific standards» en *The Methodology of Scientific Research Programmes (Philosophical papers, vol. 1)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978) pág. 198, N° 1.

68. Además del artículo citado en la nota anterior cf. «Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes» (*ibidem*) y «Changes in the Problem of In-

Ahora bien, Lakatos no olvida la presencia sobresaliente del escepticismo en ese gran debate epistemológico y acentúa la importancia de la controversia escéptico-dogmática en el seno de la epistemología clásica⁶⁹. Más aún que eso, explica, en mi opinión adecuadamente, por la necesidad de enfrentar el desafío escéptico y su rechazo o cuestionamiento de todo conocimiento y del pensamiento objetivo, «el enorme esfuerzo desplegado por los racionalistas clásicos en el intento de salvar los principios sintéticos a priori del intelectualismo, y por los empiristas clásicos en el intento de salvar la certeza de una base empírica y la validez de la inferencia inductiva»⁷⁰. Pero Lakatos incurre en una verdadera inversión de perspectiva cuando piensa que puede caracterizar el dogmatismo y el escepticismo como los dos polos del justificacionismo⁷¹. De acuerdo con su punto de vista el escepticismo no rechaza el justificacionismo, él mismo es realmente escepticismo justificacionista; el escepticismo no rechaza la ecuación justificacionista entre conocimiento y conocimiento probado sino simplemente como pretende que no hay conocimiento probado infiere que no hay, por lo tanto, conocimiento⁷². Como si la actitud justificacionista hubiese precedido a las formulaciones escépticas y el escepticismo hubiese surgido como un desafío a un dogmatismo justificacionista previo.

Históricamente, sin embargo, ocurrió algo muy diferente. Recientes estudios historiográficos⁷³ han puesto en evidencia cada vez mayor el papel crucial del escepticismo renacentista en la creación de la atmósfera intelectual de la que derivó la formación de la filosofía moderna. El dogmatismo justificacionista surgió, en realidad, como una respuesta a las exigencias justificacionistas de los filósofos escépticos que revivieron, en la aurora de la modernidad, los viejos argumentos de las *Hypotyposis* de Sexto Empírico⁷⁴. Y, en el caso particular de Descartes, Popkin logró mostrar que el desarrollo de su filosofía se debe, según todos los indicios, a su confrontación con la crisis pirrónica de sus contemporáneos⁷⁵. Por otra parte Descartes se describió a

ductive Logic», en *Mathematics, Science and Epistemology (Philosophical Papers)*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

69. «Changes in the Problem of Inductive Logic», *ibid.* pág. 130, nota 1.

70. «Falsification and the Methodology of Scientific Programmes» en *The Methodology of Scientific Research Programmes*, pág. 11.

71. «Newton's effect on scientific standards», *ibid.*, pp. 193-5.

72. «Falsification and the Methodology of Scientific Programmes», pág. 11.

73. Cf. especialmente, la bella obra de Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Los Angeles: University of California Press, 1979).

74. En 1562 se publicó una traducción latina de las *Hypotyposis* debida a Henri Estienne, a la que siguieron varias otras, cf. *ibid.*, pág. 19. Según Popkin (*Ibid.*, pág. 33) «sólo después de publicarse las obras de Sexto el escepticismo se convirtió en un movimiento filosófico importante, especialmente por obra de Montaigne y sus discípulos». Bayle, citado por Popkin (cf. *ibid.*, pág. xvii), vió en la reintroducción de los argumentos de Sexto el comienzo de la filosofía moderna.

75. *Ibid.*, cap. IX: «Descartes, Conqueror of Scepticism» (pp. 172-192).

sí mismo como el primero de los hombres que demolió las dudas de los escépticos⁷⁶. Para lograrlo, su metodología recorre una primera etapa escéptica y la *Primera Meditación* exacerba hasta el último límite la descalificación escéptica de nuestras certezas: los datos de la percepción sensorial, la propia existencia de una realidad exterior, la verdad de nuestras ideas en sí mismas, las propias nociones matemáticas se vuelven objeto de duda. Desde cierto ángulo tal vez quepa decir que la duda hiperbólica de Descartes señala una culminación de la duda escéptica. Este fue, como se sabe, el camino cartesiano para manifestar la certeza indudable del *cogito* y permitir, una vez obtenido un criterio de verdad, edificar el sistema metafísico y el sistema físico del conocimiento verdadero.

La genialidad cartesiana determinó para el racionalismo justificacionista moderno los rumbos que se conocen, y ejerció en el desarrollo de la filosofía occidental la influencia que se le reconoce. No obstante, si es correcta la lectura propuesta de la emergencia de la posición justificacionista a partir de la crisis escéptica del Renacimiento, si el justificacionismo sólo se «justifica» en cuanto asume la validez del cuestionamiento escéptico del conocimiento humano, entonces es correcto decir también que desde esa perspectiva el dogmatismo justificacionista, en el mismo movimiento en que se constituye preserva de algún modo el escepticismo de que se alimenta y que se propone superar. Es correcto por eso mismo pretender que fue decisiva la contribución de Descartes para que el escepticismo viniese así a embutirse en el proceso mismo de la constitución moderna de la filosofía occidental.

Pero el papel de la filosofía cartesiana en la incorporación, por así decirlo, permanente del mensaje escéptico al pensamiento moderno me parece mucho más amplio. En efecto, al hacer que el edificio de su sistema filosófico repose en una previa suspensión escéptica de la realidad «exterior» y en el cuestionamiento escéptico de todas nuestras certezas, inclusive obviamente las más banales y cotidianas, Descartes instituyó en sus *Meditaciones* un modelo que la posteridad post-cartesiana iría a asumir de modo casi unánime. Ese modelo se completa con la adopción interina y «adoxástica» de la vida común, es decir, con la «moral provisional» anunciada en el *Discurso del Método*. Suspensión del mundo y adopción provisional y «adoxástica» del mundo según una ética provisional del conocimiento (si aceptamos el enriquecimiento gellneriano de la noción cartesiana) constituyen así, el modelo cartesiano de la propedéutica escéptica al filosofar, determinando el punto necesario de partida para cualquier proyecto filosófico positivo.

76. En una réplica al Padre Bourdin, cf. Descartes, «Objectiones Septimae cum Notis Authoris sive Dissertatio de Prima Philosophia», *Oeuvres* (edición Adam-Tannery) VII, 550, *apud* Popkin, *op. cit.*, pág. 172.

Ese modelo escéptico-cartesiano —y ya vimos cómo fue definido en las *Hipótiposis* de Sexto Empírico— se convirtió, entonces, en un paradigma omnipresente en el pensamiento moderno y contemporáneo, algo así como un sentido común filosófico, una especie de lugar común de la filosofía. Todo ocurre como si la etapa metodológica escéptica de la *Primera Meditación* se hubiese incorporado definitivamente a nuestros hábitos filosóficos. La *epojé* acerca del mundo común —y paralelamente la adopción de un mundo sólo «provisional»— llegaron a parecerle al filósofo moderno, y eso hasta nuestros días, como la única actitud correcta y, por así decirlo, filosóficamente «natural» para quien se dispone a filosofar.

Ahora bien, mientras la metodología cartesiana de la *Primera Meditación* recorrió su etapa escéptica por una vía argumentativa repasando los viejos argumentos pirrónicos y enriqueciéndolos, demorándose en utilizar y exacerbar la duda escéptica, la filosofía post-cartesiana, por vía de reglas, no se tomó más ese trabajo. Porque todo ocurre como si se tratara de un punto definitivamente adquirido, de un supuesto necesario que en general ni siquiera es preciso comentar y discutir. Casi como una base axiomática —de contenido negativo— la referencia a la cual se puede omitir. En este sentido, porque así se formó y determinó la conciencia filosófica de la modernidad, tiene entera razón Gellner cuando nos habla de una *epojé* histórica, que el hombre moderno viene practicando desde hace algunos siglos y que de algún modo se le impone como resultado de una «situación objetiva». Algo análogo se puede decir de la ética cognoscitiva provisional.

El sentido de la historia, sin embargo, se perdió. Se es metodológicamente escéptico, sin saberlo; se es escéptico «espontáneamente». Se desconoce que en la actitud que «naturalmente» se adopta para filosofar, está embutida toda una historia de la filosofía, una historia a la que esa actitud está umbilicalmente vinculada y de la cual es producto hoy cristalizado. Un producto, por lo tanto, razonablemente datable, aunque secularmente victorioso. El fruto cultural de una época, como tantos otros rasgos de la problemática filosófica moderna⁷⁷. El escepticismo metodológico se volvió así un paradigma no sólo omnipresente sino oculto pues se lo adopta inconscientemente⁷⁸. No es de admirar, pues, que el propio Gellner, a quien se debe tan lúcida y

77. Un ejemplo conspicuo es el de la invención de la mente y de lo mental por la filosofía moderna, tema estudiado comprensiva y profundamente en el bello y reciente libro de Rorty, cf. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford: Blackwell, 1980).

78. En «A Filosofia e a Visão Comum do Mundo» (cf. *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo* ya citado, pág. 127) denominé al idealismo «paradigma oculto, pero omnipresente de toda la modernidad», valiéndome del término «idealista» para designar toda actitud filosófica que se propone descalificar filosóficamente la visión común del mundo, «que efectúa tal rechazo merced a la primacía concedida a las palabras sobre las cosas, a la razón sobre lo real» (cf. *ibid.*, pág. 126). Me parece necesario reformular esa definición: llamo «idealista» a toda construcción filosófica positiva que se construye a partir de tal suspensión escéptica de la realidad y del saber común. En ese sentido me parece correcto decir que aunque el escepticismo no conduzca necesariamente al idealismo —siempre hay filósofos que se insta-

brillante descripción de esa «situación objetiva», no haga referencia al escepticismo y no parezca tener conciencia de cuán escéptica —en el sentido propio e histórico del término— es su actitud metodológica inicial⁷⁹.

No sólo los «dogmáticos» sistemáticos asumen esa actitud preliminar; así proceden igualmente casi todas las modalidades de proyectos filosóficos. En efecto, la mayoría de los filósofos modernos y contemporáneos, sean metafísicos o positivistas, marxistas o freudianos, filósofos de la ciencia o del lenguaje, se prohíben a sí mismos, en sus filosofías, asumir la realidad del mundo cotidiano y reconocer un saber humano y común del mundo. En este sentido proceden todos —en cuanto les repugna tal punto de partida— a una descalificación teórica, a un rechazo filosófico del mundo⁸⁰. Si algo extraen de él, siempre es furtivamente y con desconfianza. Como ese rechazo se volvió natural, el apego al mundo se transformó en «ingenuo». Y los «dogmatismos», sistemáticos o no, se construyen entonces fuera del mundo que el filósofo conoce en cuanto hombre común, en un espacio propio y privativo que crea la filosofía para sí misma, un espacio extramundano⁸¹. Filosóficamente el mundo será, en la mejor de las hipótesis, sólo un problema y un problema que el filósofo enfrenta desde afuera del mundo, ya que, como quiere Danto, «los hombres existen sin el mundo cuando lo que conocen es el mundo»⁸². Algunas filosofías se im-

lan permanentemente en la *zétesis* escéptica — el idealismo presupone siempre el escepticismo, por lo menos como etapa metodológica preliminar, se la haya recorrido conscientemente (es el caso de Descartes) o se la haya supuesto inconscientemente (como en la mayoría de los post-cartesianos). En aquel texto escribí también: «Fue la genialidad de Descartes la que dió nacimiento y forma consistente al gran proyecto de la objeción filosófica al reconocimiento del mundo» (*ibid.*, pág. 128), aunque maticé y restringí, enseguida, el alcance de ese pasaje al recordar que Descartes operó esa «gran inversión idealista», «recurriendo al arsenal del escepticismo griego que la filosofía del Renacimiento volvió a poner de moda» (*ibid.*, pág. 129).

79. Lo que no significa que Gellner sea un filósofo escéptico. Es verdad que él dice ser «probablemente imposible» que la teoría del conocimiento pueda desempeñar con rigor absoluto su tarea de fundamentación y legitimación del conocimiento sin incurrir en circularidad o en un regreso al infinito (cf. *Legitimation of Belief*, ya citado, pág. 46; cf. también pp. 44 y 204). Mientras tanto, hecho ese cumplido a las exigencias justificacionistas del escepticismo, Gellner rechaza convencido el argumento de la *diaphonia* y no acepta que a todo argumento u opinión se pueda oponer siempre otro argumento u opinión igualmente plausible. Por el contrario él considera que del naufragio de los viejos sistemas que Descartes y la epistemología moderna mandaron a pique es cierto que no quedó una nueva embarcación confiable y en buenas condiciones de navegación pero al menos subsistieron restos de los cuales «algunos fragmentos son mejores que otros» y pueden, convenientemente reunidos y atados, componer «una balsa aceptable» (*ibid.*, pág. 206). En las páginas finales de su libro (pp. 206-208), Gellner enumera esos elementos que según él terminarán siendo destilados por el consenso que surgió de algunos siglos de reflexión filosófica elaborada bajo el impacto de la epistemología moderna.

80. Cf. «A Filosofia e a Visão Comum do Mundo», *op. cit.*, pág. 122.

81. *Ibid.*, pp. 122-123.

82. Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968) pág. ix. Tomé la expresión «espacio extramundano» de esa obra de Danto.

pondrán la tarea de recuperar el viejo mundo. La mayoría de ellas, sin embargo, parece haberle dado las espaldas.

De allí procede el abismo que necesariamente se instaura entre la especulación filosófica que se construye y la vida común que el filósofo vive «adoxásticamente». Entre el filósofo *qua* filósofo y el hombre común que él es cuando no filosofa. Entre el *logos* filosófico y el discurso común, la mayoría de las veces estigmatizado como oscuro, opaco, inconsistente. De él se hace un empleo implícitamente escéptico: es mero instrumento, no vehículo de verdades; con él se dice, sin embargo no se hacen verdaderamente aserciones⁸³. Se intenta subir por la escala de la metáfora.

Es muy cierto que en las últimas décadas el así llamado sentido común viene ganando algún lugar y encontrando defensores, especialmente entre filósofos vinculados de algún modo a la filosofía analítica. Es así que Karl Popper entiende que «ciencia, filosofía, pensamiento racional, todos deben partir del sentido común»⁸⁴. Contra los partidarios de las «rupturas epistemológicas», sostiene que «toda ciencia y toda filosofía son sentido común aclarado»⁸⁵. También para Quine la ciencia sólo es sentido común hecho autoconsciente y este vale también para la filosofía ya que ella no se distingue esencialmente de la ciencia por el propósito o el método sino solamente por su alcance universal⁸⁶. Pero en uno y otro caso no se trata por cierto de reconocer un auténtico saber del mundo ni de reconocer la realidad de un mundo «dado» sino sólo de acentuar que, para hacer ciencia o filosofía, el sentido común constituye el punto de partida obligado. Punto de partida indispensable pero vago e inseguro, nos dice Popper, que involucra a menudo opiniones falsas e inadecuadas y que nos fuerza a construir sobre fundamentos inseguros⁸⁷. Siempre queda en pie que para un Popper o un Quine la autocritica sistemática del sentido común define el camino de la filosofía.

Pero el paradigma escéptico-cartesiano domina todavía la actitud filosófica de la mayoría de los pensadores de nuestro tiempo. Cuando se las provoca, sus filosofías retoman viejas armas del arsenal escéptico y las blanden nuevamente para descalificar el sentido común. Y *a fortiori* no vacilan en fulminar cualquier defensa que se intente de una actitud de apego al viejo mundo familiar. O toda pretensión que se tenga de identificar nuestra visión cotidiana de las cosas con un saber humano y común del mundo. Si osamos internarnos por esa senda las filosofías repiten contra nosotros sus procedimientos históricos y, en

83. Sobre todos esos puntos, cf. «A Filosofia e a Visão Comum do Mundo», *op. cit.*, pp. 121 y sgts.

84. Karl Popper, «Two Faces of Common Sense», en *Objective Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1981; revised edition) pág. 33.

85. *Ibid.*, pág. 34.

86. Willard v.O. Quine, *Word & Object* (Cambridge: M.I.T. Press, 1960) pp. 3-40, 275.

87. «Two Faces of Common Sense», *ibid.*, pp. 33-34.

la medida de lo necesario, inclusive consienten en develar y explicitar el paradigma de que se alimentan.

Iniciamos esta reflexión asumiendo un personaje que, desencantado del debate interminable de las filosofías renunció a ellas y se sumergió en cuerpo y alma en la vida común y se recuperó como hombre común y corriente. Compartiendo con sus semejantes la experiencia del mundo común, define para sí mismo su visión del mundo y descubre cuánto tiene ella en común con las visiones del mundo de los demás hombres. El advierte también el hecho de que él mismo y cuantos detentan esa visión común del mundo la identifican espontáneamente, por lo menos en parte, con un saber humano y común del mundo. Hablamos a continuación del desafío escéptico a esta pretensión de saber, un desafío que nos objeta el derecho —aún en el nivel de la vida cotidiana— de opinar, de creer, de aseverar efectivamente, de reivindicar, en suma, cualquier posición de verdades. Recordamos la invención escéptica de todo un arsenal de tropos y figuras, utilizados a lo largo de argumentaciones demoledoras, poderosas baterías que el escepticismo descarga contra todas nuestras certezas. Y mostramos cómo, mediante el empleo de ese poder argumentativo suyo, la filosofía escéptica pretende inducirnos a una suspensión del juicio no sólo respecto de tesis y aserciones filosóficas sino de nuestras propias opiniones y certezas cotidianas. Y mostramos cómo esa *epojé* va acompañada, en la propuesta escéptica, de una observancia «adoxástica» de la vida común, en reemplazo de nuestra acostumbrada vivencia «dóxica» de la experiencia cotidiana. Tratamos de describir, finalmente, el proceso por el cual esos elementos esenciales de la propuesta escéptica, sobre todo por obra y gracia del cartesianismo, se enraízan entrañablemente en el pensamiento filosófico moderno y contemporáneo, consubstanciando algo así como una actitud metodológica básica y común, aunque casi siempre sólo implícita. Una actitud asimilada tan profundamente que la filosofía no se detiene ya a volver a discutir y a valorar la vieja argumentación escéptica que la justificó históricamente.

Ahora bien, nuestro personaje preguntará ¿cómo situarme, yo que comparto el saber humano de ese mundo, ante el desafío que el escepticismo representa para él y por lo tanto para mí? Reflexiono sobre la diferencia entre la actitud escéptica y la mía. Como los escépticos hice la experiencia de la *diaphonía* de las doctrinas filosóficas; como ellos me di cuenta de ese proceso extraordinario e interminable por el que se descalifican las filosofías entre sí, con argumentaciones igualmente plausibles e insolublemente pugnaces. El escepticismo respondió a esa situación de las filosofías con la *epojé* respecto de cada tesis filosófica mientras persevera en una investigación incansable. Mi reacción fue diferente: la experiencia repetida del fracaso me llevó a desesperar de la búsqueda de una solución para los conflictos de las filosofías, me llevó al cansancio, al desánimo, al abandono del proyecto.

No me pareció razonable ni natural proseguir la experiencia, no me atrajo el programa de preservar un esfuerzo «zetético» en una caminata sin perspectivas. Opté por la renuncia pura y simple al filosofar. Una actitud humana y existencial, nada filosófica y que, por cierto, no pretendía ser filosófica; una actitud filosóficamente injustificable y que jamás quise justificar filosóficamente⁸⁸.

En lo que concierne a la vida común en que me reencontré, es por cierto para mí algo muy diferente del *bíos koinós* tal como lo conciben los escépticos después de la *epojé* a que me quieren arrastrar. Porque yo la asumí totalmente en serio, tal como lo hace el hombre común. Viviendo sus opiniones, sus creencias, sus certezas, aunque debiera utilizar, aquí y allá, según las necesidades, los recursos de autocrítica que el saber común coloca a mi disposición. No creo posible vivir sin opinar efectivamente y sin creer efectivamente, sin creer seria y convencidamente. No creo posible vivir sin conocer, ni decir sin aseverar. La mera observancia «adoxástica» de las necesidades de la vida se me aparece como una aberración patológica. Ni me parece aceptable creer, fingiendo que no se cree; hacer aserciones, fingiendo que no se las hace. La adoxia escéptica tiene para mí el sabor de una ficción.

Vivo, pues, «dóxicamente» mi vida de hombre, sin filosofar. Ahora bien, la extraña y curiosa paradoja del escepticismo reside en que instala decididamente la filosofía en el seno de la vida común. Si se me permite la expresión, la infecta de filosofía, para hacer que la filosofía triunfe sobre ella y la reduzca. Lo consigue mediante la estratagema astuta que consiste en tratar la visión común del mundo que refleja nuestra experiencia cotidiana, como si fuese una teoría del mundo; en equiparar el uso ordinario del discurso a su uso filosófico; en tratar las aserciones y opiniones del hombre común en pie de igualdad con las tesis de los filósofos. Con el pretexto de que los filósofos argumentaron contra ellas y las objetaron o, a la inversa, de que argumentaron a favor de ellas y las defendieron, los escépticos logran integrar las proposiciones ordinarias al conflicto de las filosofías. La «promoción» insidiosa de esas proposiciones al rango, poco recomendable, de tesis filosóficas, les facilita, pues, la ocasión de ofrecerles a unas y otras un destino común: el de ser objeto igualmente de la duda escéptica y de la suspensión del juicio. El escepticismo trata de convencernos a los hombres comunes de que hacemos filosofía sin saberlo, para rechazar toda pretensión humana al saber, al conocimiento, a la verdad⁸⁹.

Con relación a la filosofía y con relación a la vida común, mi actitud es, pues, mucho más radical que la del escepticismo. Mi renuncia a la filosofía quiere ser total y definitiva, el escepticismo permanece

88. Cf. «A Filosofia e a Visão Comum do Mundo», *op. cit.*, pág. 108.

89. El significado de esa contaminación de la vida común por el filósofo y de esa «promoción» de las proposiciones ordinarias al rango de tesis filosóficas es completamente diferente —me apresuro a decirlo— que el que otorgué a la promoción filosófica de la visión común del mundo tal como la bosquejé en «A Filosofia e a Visão Comum do Mundo», pese a la semejanza de las expresiones de que me sirvo, cf. *op. cit.*, pp. 116 y sgts.

en ella; mi regreso a la vida común quiere ser absoluto y sin compromisos, el escepticismo la reduce filosóficamente, es el triunfo de la filosofía sobre la vida. Si logro mantenerme en ella, apegado al humano saber del mundo, si consigo resistir con éxito la embestida escéptica, podré tener la certeza de que me liberaré para siempre del capto de sirena, de que me reencontraré realmente como hombre. Habré vencido en la lucha contra la corriente. En caso contrario, sin embargo, mi retorno a la plenitud de la vida común habrá sido pasajero e ilusorio. Victorioso el escepticismo, las filosofías sabrán servirse de él para hacerme revisar mi renuncia a ellas. Tal es, tal siempre fue, el peligro del escepticismo: fácilmente logra —históricamente lo logró— ser puerta de entrada, vestíbulo, propedéutica metodológica, a ciertas formas de dogmatismo. El «limpia el terreno» para esas filosofías, les ofrece la oportunidad para la creación de sus espacios extramundanos. Y mucha filosofía dogmática supo ponerlo con pericia a su servicio⁹⁰.

Universidade de São Paulo

ABSTRACT

Greek Scepticism tried to overthrow not only philosophical dogmas but also the common certitudes and opinions which compose the very core of the common world-view. While proceeding to such a radical *epojé* about the world, the Sceptic follows undogmatically the normal rules of common life, taking appearance as a criterium. Under the impact of the Pyrrhonic crisis of Renaissance, Descartes's philosophy, in a preliminary and methodological move and through the use of exhaustive arguments, reelaborates the sceptical attitude towards the world, which is «suspended» as much as is endowed with a provisional status, for the purposes of practical life. But for most of the post-Cartesian philosophy this tends to become a sort of paradigmatic methodological basic axiom, which is no more examined or justified, but is frequently presupposed even without mention. Facing such a situation, the supporter of the common world-view is compelled to assign himself, as his primary and most urgent task, that one of resisting the sceptical *epojé* and opposing that most basic trend of modern philosophy.

90. Traducido del portugués por Ezequiel de Olaso.

SER, NADA Y DEVENIR UNA INTERPRETACIÓN DEL COMIENZO DE LA CIENCIA DE LA LÓGICA DE HEGEL

Daniel Brauer

En memoria de Ansgar Klein

Introducción al problema

Que el ser absoluto se convierta en la nada, que la nada a su vez se vuelva ser, que del aniquilamiento del ser y de la resurrección de la nada surja el devenir: he aquí para algunos una de las cumbres del pensamiento filosófico, para otros un absurdo sólo posible gracias a la varita mágica llamada dialéctica. De hecho el primer capítulo de la «Ciencia de la Lógica» que comienza con la célebre tríada del ser, la nada y el devenir es la piedra de toque y a la vez de escándalo de la filosofía de Hegel. Parece ser que quien acepta esto está dispuesto a aceptar como discípulo la filosofía de Hegel en su totalidad y quien no lo acepta (como la mayoría de quienes orientan su pensamiento por la lógica formal) no están dispuestos a aceptar nada ni siquiera a pasar más allá de estas primeras páginas.

Ningún capítulo de la Lógica hegeliana ha suscitado tantas polémicas y defensas, comentarios y malos entendidos como ésta acerca de la identidad del ser y la nada: El comienzo harto paradójico y aparentemente contradictorio de aquella Lógica de la contradicción que constituye para Hegel la dialéctica.

En el Prólogo a la segunda edición de la «Ciencia de la Lógica» escrito una semana antes de su repentina muerte en noviembre de 1831, se queja Hegel acerca de las lecturas prejuiciosas y malintencionadas que ha suscitado esta obra. «Lo que más llama la atención es esto en la abrumadora cantidad de objeciones y ataques a los primeros conceptos o proposiciones de la Lógica, el *ser*, la *nada* y el *devenir*, que siendo él mismo una simple determinación contiene incuestionablemente —pues el análisis más elemental lo muestra— a aquellas dos determinaciones como momentos»¹.

1. *Wissenschaft der Logik* (en adelante: *W.d.L.*), ed. Lasson, Hamburgo 1967, tomo I, pág. 20. Además de la poca conocida crítica de Pfaff a este capítulo mencionado más abajo en el texto, debe tenerse en cuenta el mordaz escrito aparecido anónimamente todavía en vida de Hegel: *Über Sein, Nichts und Werden, Einige Zweifel an der Lehre des Herrn Prof. H* (Sobre el ser, la nada y el devenir. Algunas dudas acerca de la doctrina del Prof. H.), Berlin, Posen und Bromberg 1829. Ya en el mismo año aparece una respuesta desde lo que ya se perfila como una escuela hegeliana oficial: *Erläuterungen der Hegelschen Lehre über Sein, Nichts und Werden* (Aclaraciones de la doctri-

DIALOGOS

REVISTA DE FILOSOFIA
DE LA UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

Director: Roberto Torretti

Año XXI

Número 48

Julio, 1986

JOSE ECHEVERRIA, Epicuro: el pensar del morir.

ELISEO CRUZ VERGARA, Naturaleza e historia. Aspectos del papel de la naturaleza en la historia del espíritu según Hegel.

RUSSELL CORNETT, Naturalism and Morality.

JOHN W. MURPHY, William James and his "poetic" image of social order.

JAVIER OROZ EZCURRA, Origen y función de la aspiración subjetiva en la filosofía de A.N. Whitehead.

MIGUEL ESPINOZA, Geometría e inteligibilidad.

ANIBAL COLON ROSADO, Hacia una cosmovisión artificial.

KATHY SQUADRITO, Substance, modification, and ideas in Locke's Essay.

CARLA CORDUA, Nuevas publicaciones en inglés sobre la filosofía práctica de Hegel.

ROBERTO TORRETTI, Physical theories, Part I.

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.

Es en virtud de estas objeciones que Hegel ha modificado considerablemente en la segunda edición el texto original agregándole además una serie de notas aclaratorias. Sin embargo aquella página y media en que se definen las categorías del ser, la nada y el devenir han sido dejadas prácticamente en forma inalterada.

Antes de analizar este capítulo trataré de precisar en primer lugar el contexto en que se inscribe y el problema que plantea el comienzo de la «Ciencia de la Lógica» en general, para pasar luego al tema central en que analizaré el capítulo confrontándolo con algunas críticas e interpretaciones que considero relevantes para establecer el sentido del texto.

El doble comienzo de la «Ciencia de la Lógica»

«¿Con qué debe hacerse el comienzo de la ciencia?» Así se titula el capítulo introductorio al desarrollo de las primeras categorías. El planteo de la pregunta por la forma que debe asumir el comienzo del desarrollo dialéctico se justifica por el hecho de que se trata en realidad según Hegel de un *resultado* y esto en un doble sentido: En primer lugar del proceso en que culmina la «Fenomenología del Espíritu» y en segundo término de un proceso de fundamentación que tiene su fuente en el interior de la Lógica misma.

Tal como Hegel la concibió el punto de partida de la «Ciencia de la Lógica» es el punto de llegada de la «Fenomenología». Al final de esta obra en la que Hegel analiza el desarrollo genético de las formas de la conciencia precientífica, el contexto histórico en que se inscriben y el mundo que surge a partir de ellas se alcanza aquella unidad del sujeto y el objeto que Hegel llama «saber absoluto». La oposición del sujeto cognocente y de la cosa conocida fuera e independiente de él ha sido superada. El sujeto está ahora en condiciones de pensar aquellos conceptos en sí mismos que hacen posible su experiencia del mundo, haciendo abstracción de las formas empíricas que estos conceptos asumen en tanto modos de comprender la naturaleza y la historia y de comprenderse a sí mismo en relación a ellas.

na hegeliana acerca del ser, la nada y el devenir) 1829. Hegel mismo había anunciado una recensión crítica al libelo mencionado más arriba en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (1829 N° 10) pero no la llevó a cabo. En 1833 aparece el extensísimo tratado: *Über Sein, Werden und Nichts. Eine Excursion über vier Paragraphen in Hegels Enzyklopädie* (Sobre el ser, el devenir y la nada. Una excursión —excursión aquí probablemente en el sentido de disgresión— acerca de cuatro parágrafos de la Enciclopedia de Hegel) firmado R.v.L. (Rühle von Lilienstern) Berlin 1833. Lo describo como un tratado extensísimo porque sus 218 páginas podrían ser reducidas generosamente a 10. Es sintomático que esta crítica, como luego la de Trendelenburg, se base en la versión de la Lógica de la *Enciclopedia*. Las principales objeciones están dirigidas a cuestionar la «necesidad» del comienzo por el ser. Este tipo de críticas son las que deben haber motivado a Hegel a insertar en la segunda edición de la *Ciencia de la Lógica* el capítulo titulado «Con qué debe hacerse el comienzo de la ciencia?»

La tarea central de la «Fenomenología» consistía en conducir a la conciencia común hacia el ámbito de la ciencia pura. Si Hegel pudo definir posteriormente aquella obra temprana como una «Lógica detrás de la conciencia»², es decir, sin que la conciencia supiese *cómo* tenían lugar ante ella las transformaciones de su saber y del objeto que le correspondía, la «Ciencia de la Lógica» va a tener ahora por tema central aquella génesis de las categorías que pasaba desapercibida para el sujeto de la experiencia.

Pero el comienzo de la Lógica no es sólo la continuación de la Fenomenología sino que su punto de partida implica una discontinuidad con ella. Discontinuidad en cuanto al tema y al método de su desarrollo.

En tanto «ciencia del saber absoluto» la Lógica no sólo es el producto del estado alcanzado en la Fenomenología sino que tiene su fundamento en sí misma. Ella constituye una esfera cerrada en la que cada parte cobra sentido en relación a las demás y cuyo final coincide con el comienzo, es decir, el despliegue y análisis progresivo de las formas de pensamiento que comienza por el ser inmediato culminará por mostrar el «fundamento último» y la necesidad interna de este comienzo, en la Idea absoluta, o sea en el último capítulo de la «Ciencia de la Lógica»³.

En tanto resultado de la Fenomenología la Lógica comienza con el «saber absoluto», pero en tanto nuevo punto de partida comienza con el análisis de aquel pensamiento más elemental en que se presenta la unidad del saber y su objeto: la noción todavía indeterminada del ser.

La «Fenomenología» concluye con el saber absoluto, pero que la expresión más general del mismo sea el «ser» indeterminado y simple, es-

2. Apunte de Hegel de 1831 referido a la preparación de la segunda edición de la *Fenomenología del Espíritu* citada en la edición de Hoffmeister, pág. 578.

3. Confrontar W.d.L. op. cit. Tomo I, pág. 55 y sigs. con Tomo II, pág. 503 y sigs. Ver también la sección «La idea absoluta» de la primera parte de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, ed. Moldenhauer/Michel, Francfort del Meno 1970, tomo 8, pág. 388-393. El estado actual de la cuestión ha sido fuertemente signado por el artículo de Dieter Henrich, *Anfang und Methode der Logik* (1963), recogido ahora en su libro: *Hegel im Kontext*, Francfort del Meno 1971, págs. 73-94. Para el problema de la relación entre la Fenomenología y la Lógica véase el libro de Hans Friedrich Fulda *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfort del Meno 1965. Desde el artículo de Hans-Georg Gadamer: *Die Idee der Hegelschen Logik*, ahora en *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Tübinga 1971, que ha dado fuertes impulsos para la renovación de los estudios sobre la *Ciencia de la Lógica* parece haberse impuesto la opinión de que la dialéctica del ser y la nada presenta problemas específicos que la constituyen en un caso excepcional en el marco de la argumentación del texto (pág. 60 y sig.). Esta opinión también es compartida, aunque con cierta moderación por Michael Theunissen en su libro *Sein und Schein, Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Francfort del Meno 1980, pág. 83, —texto polémico pero sin duda el más importante intento reciente de una reinterpretación del sentido general de la Lógica, a la vez que un comentario literal.

Por el contrario considero en este artículo que este primer capítulo de la *Ciencia de la Lógica* no sólo no constituye una excepción sino el *paradigma* de la estructura de la argumentación del libro, modificado en la Lógica de la esencia y del concepto sólo en cuanto a su complejidad. Curiosamente el hecho de que «el ser» constituya el punto de partida *necesario* es escasamente discutido en las interpretaciones recientes que ya

to ya es una primera conclusión establecida por el pensamiento de la Lógica. El capítulo que encabeza la pregunta «Con qué debe hacerse el comienzo de la ciencia?» interpreta la forma más elemental de la unidad del sujeto y el objeto alcanzada en este saber absoluto como el «ser puro».

«El saber puro concentrado en esta unidad ha suprimido toda relación a un otro y la mediación y es simple inmediatez (...). En su verdadera expresión esta inmediatez simple es el *ser puro* o el *ser* en general-*ser* y nada más, sin ninguna otra determinación y contenido»⁴.

El ser en Parménides y en Hegel

En la primera nota con que Hegel comenta el desarrollo de las primeras categorías establece un paralelo histórico-filosófico. El pensamiento del «ser puro» habría sido hecho explícito originariamente por

parten de él. Me refiero a la «mediación» o a la génesis del concepto del ser a partir del «saber absoluto» con que concluye la *Fenomenología*. La transición del fenomenológico saber absoluto al concepto lógico del ser, a pesar de que Hegel en el texto de la *Lógica* remita una y otra vez a la *Fenomenología*, está en ella a mi modo de ver más bien insinuada que tratada suficientemente. El comienzo por el «ser puro» es discutible también desde este punto de vista aún admitiendo que Hegel tenía buenas razones metodológicas e históricas para ello. Se trata de una de las «costuras», por decirlo así, del sistema, como el célebre pasaje de la *Lógica* a la *Filosofía de la naturaleza*. Señalo con esto un problema que tampoco es tratado en este trabajo, que se ocupa principalmente de las aporías del concepto ya dado del ser.

Una vez entregado el presente artículo para su publicación el Comité de Redacción de la R.L.F. me ha llamado la atención sobre el trabajo de Thomas Kesselring: *Voraussetzungen und dialektische Struktur des Anfangs der Hegelschen Logik*, aparecido en la *Zeitschrift für philosophische Forschung*, tomo 3 N° = 58, dedicado al pensamiento de Hegel, julio-diciembre de 1981 págs. 563-584. Kesselring reelabora interpretaciones recientes con ayuda de elementos de la psicología genética de Piaget. En mi artículo «La estructura de la dialéctica hegeliana», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. VII N° 1 (marzo de 1981, pág. 47), he tratado de mostrar cómo el concepto de devenir remite a una contradicción inmanente y no a una síntesis. Kesselring se acerca mucho a esto prefiriendo hablar de «antinomias», pero no en el sentido de Kant, con que también yo utilizo el término, sino más bien entendidas al modo de las paradojas de Russell (ver pág. 570 y sigs.). Kesselring construye tres de estas antinomias sobre la base de la diferencia e incompatibilidad entre el pensamiento y el contenido del mismo. Por mi parte, sitúo la contradicción en el tercer momento. El pasaje del ser a la nada y el camino inverso que le sigue no constituyen por sí una antinomia, sino no sería posible el progreso en la transición de uno a otro. El tercer momento es a mi modo de ver esencial y cualitativamente diferente (cosa que Kesselring admite, pág. 579). En el ensayo de Kesselring se pierde la dimensión ontológica de la discusión, precisamente la tesis de que el devenir, el proceso en general, es en Hegel el producto de una contradicción atemporal. Se trata de todos modos de una interpretación que vale la pena confrontar con ésta.

4. *Wissenschaft der Logik* (en adelante *W.d.L. I*^a) primera edición, edición fotomecánica a cargo de Wolfgang Wieland, Gotinga 1966, pág. 6-7. En general cito por esta edición, cuya exposición es en muchos casos más clara. El hecho de que resulta imprescindible comparar ambas ediciones para un estudio crítico, no significa que Hegel haya modificado entre ambas su punto de vista, al menos en lo que respecta a este primer capítulo.

los Eléatas y en su forma más rigurosa por Parménides, descubierto por él «...con el puro entusiasmo del pensamiento que se capta por primera vez en su absoluta abstracción»⁵.

Ahora bien, este paralelismo entre el desarrollo de las determinaciones lógicas y la historia de la filosofía, lejos de facilitar la comprensión del texto que nos ocupa, la dificulta y contradice incluso las premisas de que parte.

Aquella identidad del pensamiento y el ser a que arriba Parménides ya está concebida de otra manera en el punto de partida del planteo hegeliano.

A pesar de las dificultades que plantea y de las múltiples interpretaciones que suscita el pensamiento de Parménides, es posible precisar algunas diferencias fundamentales: 1) Si bien Parménides postula la identidad de pensamiento y ser, el ser parmenideo constituye una realidad eminentemente objetiva, ya sea que se lo interprete como un principio material o inmaterial. El hecho que sólo se pueda pensar el ser indica en Parménides la prioridad del ser respecto del pensamiento. Es el ser el que determina la posibilidad de pensar y no a la inversa; 2) el ser que piensa Parménides no es, precisamente por ello, absolutamente indeterminado y vacío como el hegeliano, sino por el contrario aquello que con mayor determinación y plenitud debe pensarse, y del cual Parménides se afana en precisar los predicados. Llevado a una fórmula podríamos decir que *el tema de Parménides es el pensamiento del ser, el de Hegel el ser del pensamiento*. El ser del comienzo de la Lógica hegeliana resulta además del saber absoluto de la *Fenomenología* del Espíritu en que, en la concepción de Hegel, se resumen la experiencia del desarrollo histórico e histórico-filosófico de la humanidad hasta la época napoleónica.

Es necesario abandonar la idea de un paralelismo, que Hegel mismo establece, entre el comienzo de su Lógica especulativa y el ser parmenideo a fin de poder entender mejor a ambos.

La crítica de Ernst Tugendhat

Me propongo criticar ahora la tesis de Ernst Tugendhat expuesta en su interesante artículo «El ser y la nada»⁶ según la cual (pág. 146)

5. *W.d.L.*, op.cit., pág. 68.

6. Publicado en el volumen colectivo: *Durchblicke*. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Frankfurt del Meno 1970, pág. 132 y sigs. Ver también las críticas a este artículo de Tugendhat de Michael Theunissen, en *Sein und Schein*, op. cit., pág. 95 y sigs. Theunissen defiende a Hegel mostrando que los presuntos absurdos señalados por Tugendhat, tal como la «nada» entendida como un contenido vacío que puede ser «intuido», pertenecen a una apariencia (*Schein*) falsa y necesaria como en Kant, una contradicción que Hegel mismo quiere denunciar; en otras palabras, Theunissen hace de Hegel un Tugendhat *avant la lettre*. Por mi parte considero que una «nada» pensada como objeto vacío de una intuición es una idea que no se encuentra en el texto de Hegel, y que por lo tanto la contradicción entre el «ser» y la «nada» está planteada de otra manera. De todos modos el haber puesto en evidencia el carácter crítico del discurso hegeliano a menudo tomado por la exposición dogmática de la tesis en realidad criticada, es sin duda un gran mérito del libro de Theunissen.

Hegel habría elaborado sus ideas acerca del ser como una continuación directa de la concepción del ser de Parménides. Según Tugendhat Parménides concibe la estructura del pensar asimilándola a la de la percepción (pág. 142). El modelo del pensar parmenideo sería la intuición identificada con el simple ver. Ver algo o no ver nada, esta es la dicotomía que tiene vigencia legítima, en el ámbito de la percepción. En efecto, sólo es posible ver algo (o sea aquí el ser) y lo que no es posible ver, no es (no es visible, no existe), aquí el no ver nada, está identificado con el no ver como tal. De ahí que sólo se pueda ver lo visible (el ser), y lo que no es visible no se puede ver (el no-ser no se puede pensar).

Parménides identificaría de esta manera la lógica propia de la percepción con la del pensamiento. Pero en éste, que Tugendhat identifica con el lenguaje, esta dicotomía no es válida. Pues puedo pensar algo o no pensar nada, pero además puedo pensar que algo *no* es. La posibilidad de la *negación* que sólo se da en el plano lingüístico pasa desapercibida, según Tugendhat, para Parménides al identificar pensamiento con percepción.

Si bien esta visión de Parménides me parece bastante plausible, considero inaceptable el papel que viene a cumplir en esta interpretación la Lógica de Hegel. Según Tugendhat Hegel habría heredado de Parménides esta confusión del plano lógico con el de la percepción, y habría llevado esta confusión hasta sus más extremas, es decir, absurdas consecuencias: Hegel habría deducido de la carencia de contenido de una percepción, que en ella *se intuye la nada* (pág. 149). Trataré de refutar esta interpretación acerca del comienzo de la Lógica al analizar el texto mismo.

El ser en su pureza

Consideremos entonces el primer capítulo de la «Ciencia de la Lógica» en el que Hegel desarrolla las categorías del ser, la nada y el devenir. El texto principal abarca apenas una página y media, presentando un carácter casi aforístico. El resto del capítulo está constituido por extensas notas que comentan las tesis principales. El párrafo dedicado al concepto de ser comienza con algo que como lo ha notado Wieland (en su edición de la primera versión de la Lógica) ni siquiera es una proposición. «*Ser, Puro ser - sin ninguna otra determinación*»⁷.

El tema que analizará entonces este primer capítulo es el del «ser puro». Con respecto a este ser puro comenta Hegel: «En su inmediatez indeterminada sólo es igual a sí mismo y tampoco es desigual respecto de otro, no tiene ninguna diversidad dentro de sí ni hacia fuera»⁸. La expresión «inmediatez indeterminada» que aparece en es-

7. *W.d.L.* 1ª, op. cit., pág. 22.

8. *idem.*

ta reflexión acerca del ser originario implica una referencia a categorías propias de la Lógica de la Reflexión, en las que inmediato se opone a mediado, del mismo modo que «igualdad» supone una categoría que será analizada como uno de los modos de la «diversidad» en la Lógica de la Esencia. La conclusión que Dieter Henrich extrae de esto en su ensayo «Comienzo y Método de la Lógica»⁹ (pág. 79 y sigs.), es que la caracterización del ser, tal como se presenta aquí, sólo es posible vía negationis, es decir, diferenciando al ser tal como aparece al comienzo del ser tal como será determinado en la segunda parte de la Lógica como unidad de inmediatez y mediación. Sin embargo la argumentación que establece Hegel a continuación, no se basa en este carácter de «inmediato indeterminado» del ser que le atribuye la reflexión. «Mediante cualquier determinación o contenido que se diferenciase en él o por la que sería puesto como diferente de otro no sería retenido en su pureza. Es la indeterminabilidad y *vacío puros*»¹⁰. Lo que Hegel destaca aquí es la «pureza» de esta primera determinación. Su «indeterminabilidad» se muestra también en la imposibilidad de aplicar categorías de la reflexión, pero esta imposibilidad no define al ser puro en tanto tal, es decir no es su diferenciación de las categorías más complejas o su referencia a ellas lo que preside aquí a mi modo de ver el movimiento del pensamiento. Se trata ante todo de pensar o definir el ser separado de todo ente determinado. Su carácter «inmediato indeterminado» es la consecuencia de su pureza.

Precisamente en la «pureza» de este concepto del ser consiste su carácter positivo; y es para Hegel ésta su positividad la que lleva implícita su «negatividad», pues a fin de mantener el pensamiento del ser en su pureza es necesario separarlo y abstraerlo de su conexión con los entes: Pero esta absoluta separación de todo contenido específico es aquello que impide definir al ser, pues definirlo sería diferenciarlo de otros pensamientos y en este caso ya no sería el ser absoluto y *puro* sino un ser-determinado en contraposición a otros entes o al no-ser. De aquí concluye Hegel: «No hay *nada* que intuir en él, en el caso que pueda hablarse aquí de intuir; o es sólo este puro y vacío intuir mismo. De la misma manera tampoco hay algo que pensar en él o es precisamente sólo este pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado es en realidad la *nada* y ni más ni menos que nada»¹¹.

9. op. cit., pág. 73 y sigs.

10. *W.d.L.* 1ª, op. cit., pág. 22.

11. *idem.* Esta última proposición resulta difícil de traducir. Aquí la palabra «nada» en alemán «*Nichts*» es escrita por Hegel con mayúscula para indicar que se trata de un sustantivo, pero en el contexto de una expresión coloquial para indicar que algo «no es en realidad nada», donde normalmente se escribe con minúscula, es decir como pronombre indefinido. Tugendhat podría haber apoyado en esto su crítica a la sustantivación del concepto en Hegel.

¿La nada absoluta?

Mientras que para Parménides la intuición o pensamiento del ser es lo más pleno, para Hegel es lo más vacío. «Intuición» significa aquí la forma en que se presenta ante nuestro pensamiento la categoría ser. Hegel mismo subraya el carácter inapropiado del término «intuición» en este contexto cuando escribe «en el caso que pueda hablarse aquí de intuir». También el término «pensar» es en realidad inadecuado ya que pensar como intuir significa distinguir algo y en el caso del ser no se piensa nada¹². El mundo de la percepción ya ha sido dejado atrás en uno de los primeros capítulos de la Fenomenología. De lo que Hegel se ocupa ahora es de la forma del pensamiento y no asimila en modo alguno, como sostiene Tugendhat, la estructura de la percepción a la del pensamiento. En ningún momento habla Hegel de que fuese posible «intuir» la nada. En respuesta a una crítica semejante escribe en 1829 que por supuesto «la nada no puede verse» y que «se trata de un *pensamiento*» y subraya la palabra pensamiento¹³. También en el párrafo que estamos comentando del primer capítulo de la Lógica escribe refiriéndose al ser (como ya he citado): «Hay tan poco que pensar en él, o es de la misma manera sólo este vacío pensamiento». Lo que Hegel equipara aquí no es la intuición o pensamiento del ser con la intuición o pensamiento de la nada convertida en sustancia como supone Tugendhat, sino que Hegel considera que el pensamiento del ser tomado en sentido absoluto es tan carente de contenido, que no poseemos ningún criterio para diferenciarlo de la nada. Según Tugendhat la acuñación del término «nada» se hizo posible en cuanto Hegel a diferencia de Parménides no rechaza el pensamiento del no-ser sino que: «se le hizo corresponder una especie de intuición y esto ha sido logrado por Hegel mediante el convincente razonamiento que el «intuir» el «ser» en tanto un «vacío» no sería ya otra cosa que el intuir «la nada»¹⁴.

Pero para Hegel la nada no es el contenido material de una intuición paralela a la del ser, sino la falta de contenido de este pensamiento del ser mismo. No es posible intuir o pensar la nada, pero de la misma manera que no es posible intuir o pensar el ser. La nada es la intuición o el pensamiento vacío del ser, o mejor dicho, la carencia de pensamiento que se expresa en la categoría del ser. La nada es aquí concebida como *nihil privativum*, y no como un fantasma dotado de existencia independiente.

12. El curioso origen etimológico de la palabra castellana «nada» (de «cosa nacida») seguramente habría llamado la atención de Hegel y no sólo el hecho de significar primitivamente algo positivo que por su indeterminación y generalidad se volvió negativo, sino quizás también por su conexión con el devenir. Ver *Diccionario Gramatical y de Dudas del Idioma* de Emilio M. Martínez Amador, artículo «nada», págs. 894-895.

13. *Berliner Schriften, Werke* ed. Moldenhauer/Michel, tomo 11, pág. 422.

14. op. cit., pág. 149.

Hemos llegado así a la primera formulación paradójica de la Lógica hegeliana.

«El ser, lo inmediato indeterminado es de hecho [la] nada y ni más ni menos que la nada»¹⁵.

Si separamos al ser del ente y tratamos de pensarlo en forma independiente de todo contexto predicativo que lo determine de alguna manera, precisamente su carácter absoluto nos impide definirlo, ya que toda definición sería una limitación, y por lo tanto perdería su pureza. Hegel no dice aquí que el ser «es» la nada, sino que el ser es «de hecho» o «en realidad» la nada, es decir que a pesar de la diferencia radical de ambos, tomados como términos absolutos no es posible establecer su diferencia. Hegel es conciente que tanto el término «ser» como la «negación» son elementos que cumplen una función sólo en el ámbito de una proposición.

«Las formas del pensamiento están ante todo expuestas y fijadas en el lenguaje del hombre»¹⁶, pero esto no debe impedir que la filosofía trate de pensar aquello que está implícito en el lenguaje mismo y de plantearse la pregunta ¿qué hacemos cuando afirmamos o negamos algo? El problema del ser puro tal como se establece al comienzo de la Lógica es equiparable al problema que se suscita si alguien nos pregunta qué significa una afirmación pura, es decir, no afirmar algo de algo, sino ¿qué sentido tiene la palabra «sí» en sí misma? Se trata aparentemente de un problema fácil de resolver, sin embargo imposible si no es con referencia a una afirmación determinada o como respuesta a una pregunta. Sólo atinamos a decir que cuando decimos «sí» esto significa que las cosas son de alguna manera y «no» de otra. Toda afirmación que posea un contenido con sentido implica de este modo una negación. O sea, que el estado de cosas afirmado no debe ser entendido de un modo diferente al que establece la proposición y la proposición afirmada rechaza o excluye de sí toda otra afirmación que la contradiga. De modo que la afirmación implica una negación; si tomamos la palabra «sí» en sentido absoluto, es decir que todas las proposiciones posibles fuesen afirmativas no se podría distinguir el mundo descrito de esta manera de un mundo en que todas las proposiciones fuesen negativas. Un mundo además en que todo fuese positivo sería un mundo contradictorio ya que sería posible afirmar todo de todo. De modo que la contradicción no sólo no se evita si se mantiene al ser aislado de contaminación con la negación, sino que precisamente de este modo se la produce.

Paso ahora al segundo párrafo de este capítulo que dice:

«Nada, la pura nada; es pura igualdad consigo misma, vacío perfecto, carencia de determinación y contenido; indiferenciación en sí

15. ver nota 11.

16. Prólogo a la segunda edición de la *Ciencia de la Lógica*, ed. Lasson, op. cit., pág. 9.

misma»¹⁷.

Si bien Hegel ha establecido el carácter común del ser y de la nada en tanto considerados en un sentido absoluto, el determinar al ser como la nada, es decir, la toma de conciencia de su falta de determinación, o sea de la indiferenciación o vaguedad por definición del ser, es ya un primer paso y un progreso del análisis lógico. Se trata de pensar ahora no ya la absoluta plenitud del ser que no admite determinación alguna, sino el sentido de una absoluta falta de determinación. ¿Qué significa un «vacío absoluto»?

«En la medida en que la intuición o el pensamiento puedan ser mencionados aquí se considera que es una diferencia el hecho de intuir o pensar algo o *nada*. No intuir o no pensar nada tiene por lo tanto un significado: nada está presente en nuestro intuir o nuestro pensamiento, o más bien el intuir y pensar vacíos mismos; y el mismo intuir o pensar vacíos que el puro ser»¹⁸.

El intuir y pensar vacíos mismos y no el intuir y el pensar el vacío como según Tugendhat habría creído Hegel, es lo que permite establecer la identidad de sentido del ser y la nada en tanto determinaciones absolutas. La nada es una forma de constatar la ausencia de contenido del pensamiento del ser. Hegel escribe en la segunda edición, en la primera nota, que la nada podría también expresarse como «el mero: *no*» («das bloss: *Nicht*») ¹⁹. ¿Qué significa una negación pura? En ella en la medida en que tiene sentido, se afirma la falta de todo ser de algún modo. Nos enfrentamos al mismo problema que en el caso del mero «sí». De la misma manera que toda afirmación quiere establecer una verdad rechazando una falsedad, toda negación establece un estado de cosas en que se afirma la falsedad de una determinada predicación. Sin embargo la afirmación implícita (aunque no siempre explicitable) en toda negación no debe tomarse como si existiese una mera identidad entre afirmación y negación, esto último no sería dialéctica, sino evidente sofística. Así cuando decimos «el escritorio no es de madera» esto no significa que sería lo mismo decir «el escritorio es de madera», lo cual sería un absurdo, sino que al negar que el escritorio sea de madera estoy afirmando la pertenencia del escritorio a la clase de los objetos que no son de madera. Sólo que en el caso de la negación absoluta afirmo una ausencia total de determinación y la afirmación de una ausencia total de determinación no puede distinguirse de la negación de la presencia de toda determinación tal como fue definido el ser.

Conclusión: «La nada es por lo tanto la misma determinación o más bien falta de determinación por ello en general lo mismo que el puro ser»²⁰.

17. *W.d.L.* 1ª, op. cit., pág. 22.

18. *ibidem*.

19. *W.d.L.*, op. cit., pág. 68.

20. *W.d.L.* 1ª, op. cit., pág. 23.

El concepto de devenir y la crítica de Trendelenburg

Paso ahora a la sección «C» que tiene por título «Devenir» y como subtítulo «Unidad del ser y la nada».

Nos enfrentamos aquí a uno de los pasos más discutidos de la Lógica hegeliana y conviene recordar la despiadada crítica de Adolf Trendelenburg en sus *Investigaciones Lógicas* (1ª ed. Berlin 1840); crítica de una inmensa repercusión histórica ya que fue aceptada incluso por muchos discípulos de Hegel, si bien en algunos casos en forma solapada. En el primer párrafo del capítulo 2 de esta obra dedicado a la crítica del método dialéctico en general, cuestiona Trendelenburg la posibilidad de una lógica metafísica a priori, tal como interpreta la hegeliana, que pretendería proceder sin supuestos, es decir haciendo abstracción de todo concepto empírico²¹.

El punto de partida de la crítica de Trendelenburg es el de un Aristóteles reinterpretado a través de Kant. El concepto de devenir no puede obtenerse del mero pensamiento, sino que es necesaria alguna forma de la intuición. Trendelenburg acepta que del concepto de devenir una vez obtenido puedan diferenciarse por análisis el ser y la nada como sus elementos, pero esto no significa que por ello se sepa exactamente en qué consiste su unidad. Lo esencial de su crítica está contenido en las siguientes formulaciones:

«El ser puro es reposo (*Ruhe*); la nada - lo igual a sí mismo es también reposo (*Ruhe*) ¿cómo surge a partir de la unidad de dos representaciones en reposo el devenir en movimiento (*das bewegte Werden*)?»²²

Ya en el planteo se insinúa la posición de Trendelenburg: El movimiento es considerado el fenómeno físico originario que la filosofía debe pensar y el devenir hegeliano es asimilado a una forma de movimiento. La conclusión de Trendelenburg reza:

«El devenir a partir del ser y del no-ser no podría *devenir* en absoluto si no estuviese supuesta la representación del devenir»²³.

Es decir, Hegel habría obtenido su concepto de devenir de la experiencia y este no habría sido deducido sino subrepticamente hecho aparecer como síntesis de elementos que en realidad lo suponen. Quiero hacer notar que esta crítica no le era del todo desconocida a Hegel. En forma muy semejante, le había sido planteada esta obje-

21. Adolf Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Berlin 1840, pág. 23 en adelante. La crítica de Trendelenburg a la Lógica de Hegel tiene muchos matices que vale la pena aún seguir discutiendo. La mayor parte de las objeciones a la dialéctica desde el punto de vista lógico formal ya están formuladas en este libro y además con mayor claridad. Me limito aquí sólo a la denuncia del supuesto origen empírico de la noción de devenir. (Para un tratamiento exhaustivo véase el excelente libro de Josef Schmidt: *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg*, Munich 1977).

22. op. cit., pág. 25.

23. *ibidem*.

24. ver *Briefe von und an Hegel*, ed. J. Hoffmeister, Hamburgo 1969, tomo 1, carta 202-204, pág. 401 y sigs.

ción cuando acababa de escribir la primera parte de su *Lógica* en Nürnberg por un colega, el matemático Pfaff, de la universidad vecina de Erlangen. Del epistolario entre ambos sólo se conservan en parte las cartas de Pfaff y no las respuestas de Hegel, pero sobre esta polémica nos informa la biografía de Hegel de Karl Rosenkranz²⁵. Pfaff consideraba arbitraria la unión de los conceptos de ser y de nada en el devenir, no veía «cómo» tenía lugar esta unidad, porque la consideraba como dice Rosenkranz «como una construcción» arbitraria «de la conciencia pensante, como una *síntesis subjetiva*» (subrayado por K.R.)²⁶.

La proposición especulativa

El capítulo acerca del devenir es de hecho el que mayores dificultades de interpretación ofrece porque en él se hace presente lo que podríamos llamar la concepción hegeliana de la predicación, o lo que Hegel llama la «proposición especulativa». En efecto, ser y nada no habían sido tratados hasta ahora como sustancias o como sujetos de una predicación a los que les hubiésemos adjudicado la posesión de determinadas propiedades.

«Puesto que el pensamiento, la cosa de la que exclusivamente se trata aquí, sólo está contenido en el predicado, la forma de una proposición, tal como aquel sujeto [del que se parte normalmente en la proposición común] es algo totalmente superfluo»²⁷.

El sujeto de una proposición lejos de ser la base de la predicación no es para Hegel más que una sustancia *postulada*, considerada de tal modo por la doxa, es decir que se trata en realidad de un postulado subjetivo, que no es sino un «sustrato indeterminado para sí»²⁸. Hegel lleva a cabo una revolución copernicana en su concepción del sentido de una proposición. El comienzo de la lógica hegeliana no tiene como *punto de partida* entonces, si miramos retrospectivamente, al ser en tanto sujeto presupuesto, sino que aquello que es el sujeto se va recién a constituir como *resultado* de la actividad pensante, así podríamos decir en el primer paso «x es el ser» o como hace Hegel «lo absoluto» o «Dios» «es el ser» sin que sepamos todavía nada acerca del sujeto o de Dios o de lo absoluto, más que su carácter de puro ser. La verdadera realidad no se muestra en el sujeto sino en el predicado que lo define.

Hegel ha expuesto su concepción de la proposición especulativa con cierta extensión en el Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*; ésta no puede ser tratada aquí más que de pasada, pero quien quiera comprender el sentido de esta doctrina deberá prestar atención a la

25. Karl Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844, pág. 294 y sig.

26. op. cit., pág. 294.

27. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, 3 ed. Werke ed. Moldenhauer-Michel, tomo 8, pág. 181 y sigs.

28. idem, pág. 181.

idea del «sujeto como sustancia» que la supone y que ha sido desarrollada por él unas páginas antes.

«Se trata según mi comprensión —que sólo se puede justificar mediante la exposición del sistema mismo— de captar y expresar a lo verdadero no como *sustancia* sino del mismo modo como *sujeto*»²⁹.

¿Qué significa aquí que lo verdadero, es decir aquello que se quiere expresar precisamente es una proposición filosófica, deba ser concebido no sólo como sustancia sino *también* y eminentemente como sujeto?

¿No es precisamente esto lo que el pensamiento filosófico ha hecho desde siempre y en forma conciente por lo menos desde Aristóteles: considerar al sujeto de la proposición como sustancia? y en caso contrario, ¿en qué consiste la revolución copernicana en el modo de pensar la forma de la proposición?

La respuesta es que para Hegel no se trata de considerar al sujeto de una proposición como sustancia-cosa, sino de pensar la sustancia como un sujeto activo: como subjetividad. Es decir, no se presupone un sujeto previamente conocido al que se debe descomponer analíticamente, sino que el verdadero sujeto es el concepto de la cosa que nunca es dado de antemano.

«La sustancia viva es además el ser, que es en verdad *sujeto*, o lo que significa lo mismo que es en verdad efectivamente real sólo en la medida en que ella es el movimiento del autopoñerse o de la mediación del volverse otro consigo mismo»³⁰.

En estas líneas aparentemente enigmáticas Hegel no hace sino describir el proceso paradigmático del pensamiento que genera sus propias categorías a medida que reflexiona sobre ellas: El pensar acerca del pensar es un «autopoñerse» en la terminología de Fichte, o sea un devenir objeto y el comprender el sentido de las propias formas conceptuales es un «mediar» consigo es decir un comprenderse a sí mismo al devenir otro: Pensar algo implica modificar la forma dada, la sustancia ingenua o bruta, por decirlo así, del objeto del pensamiento detrás del cual no hay para Hegel un sujeto subyacente, sino que el verdadero sujeto se manifiesta recién en el concepto mismo por el que el objeto es comprendido y en el que se muestra la dinámica interna de la cosa. El verdadero sujeto no es una sustancia portadora de predicados sino el proceso que los preside. Decir por ejemplo que el «ser no es sino la nada» no consiste para Hegel en *constatar* un dato presente independiente del pensamiento, sino en una actividad productiva o sintética en la cual el sujeto originario, en este caso el ser, ya ha sido modificado. No le hemos adjudicado o sumado un predicado sino que establecimos su carácter absolutamente negativo como su esencia. El primer sujeto se ha definido ahora por el predicado, podemos

29. *Fenomenología del Espíritu*, Werke, ed. Moldenhauer-Michel, tomo 3, pág. 22 y sig.

30. op. cit., pág. 23.

abandonar aquel postulado punto de partida del ser puro y concentrarnos en el concepto de la nada. Esta es ahora el *nuevo sujeto* que ha surgido del análisis del ser, pero la nada pensada en sí misma, como vimos, remite a una identidad con el ser con lo cual volvemos en el predicado, considerado la verdad de la nada, o sea el ser, al primer sujeto del que habíamos partido. Lo que aquí se describe es la *formación de un concepto a partir de la actividad sintética o constitutiva de la subjetividad* y esta subjetividad es la descrita por Hegel como «movimiento del autopoñerse» o «mediación del volverse otro consigo mismo»; el concepto de «devenir» que Hegel describirá a continuación de la dialéctica del ser y la nada no es traído aquí de la experiencia del movimiento de los cuerpos o de la sucesión temporal, sino que describe el movimiento del pensamiento mismo llevado por las contradicciones que plantean los conceptos del ser y de la nada. El pensar no necesita buscar el movimiento o el «devenir» fuera de sí porque ya lo encuentra en sí mismo.

Devenir y contradicción

El devenir que Hegel describirá a continuación no surge repentinamente en esta tercera sección sino que ya estaba presente en el comienzo como la transición que hace el pensamiento mismo al pensar en sus juicios *del ser a la nada y de la nada al ser*. El sujeto-concepto de la primera sección (el ser) se ha convertido en la nada, y la nada que era el sujeto de la segunda sección ha pasado al predicado, el ser. A pesar de que se produce aquí un movimiento de retorno al primer sujeto el conocimiento no ha vuelto a su punto de partida sino que se ha enriquecido. En efecto, el ser y la nada no son, tal como Hegel los piensa aquí sustratos fijos, tal que se estableciese entre ellos una comparación, sino que el ser sólo existe como abstracción, como un momento del acto por el cual el sujeto trata de pensarlo.

Todo lector de la Lógica de Hegel hace la experiencia de que sus conceptos no son antes fijos, sino que se nos resbalan, por decirlo así, de entre las manos cuando queremos captarlos, y esto es así porque lo que Hegel llama el «concepto» no consiste en aprehender algo dado y reproducirlo de alguna manera en su forma originaria, sino en transformar la forma, romper la máscara, en que se presenta de modo inmediato y establecer recién a través de la reflexión lo que es en realidad. El pensamiento no es así mera contemplación pasiva, sino acción constitutiva del objeto.

El «ser» que queríamos definir al comienzo de este capítulo ha desaparecido en el curso de su análisis; la nada, el segundo sujeto que se presentaba como resultado del primer análisis, también ha quedado atrás. No hemos agregado nuevos predicados a un sujeto considerado subyacente al proceso cognoscitivo, sino que el sujeto como tal ha desaparecido. El nuevo sujeto deberá recién constituirse como resultado de este proceso reflexivo: *«El ser puro y la pura nada es lo mismo»*.

Lo que es la verdad no es ni el ser ni la nada sino que el ser no pasa, sino que ha pasado a la nada y la nada al ser»³¹.

En la primera sección el ser devino la nada, en la segunda la nada devino el ser, la tercera sección tendrá por tema este devenir mismo que no es otra cosa que la forma de la actividad conceptual por la que ser y nada han sido pensados. Nos enfrentamos en esta tercera etapa, como he mostrado en otro lugar³², no con una síntesis sino con una *contradicción*. En efecto, ¿cómo es posible que el «ser puro» y la «nada pura» puedan ser identificados a pesar de ser radicalmente diferentes?

«Pero precisamente del mismo modo la verdad [del ser puro y la nada pura] no es su indiferenciación, sino el hecho de que son absolutamente diferentes, pero precisamente de este modo desaparece inmediatamente cada uno de ellos en su contrario. Su verdad es por lo tanto este movimiento de la desaparición inmediata del uno en el otro: *el devenir*, un movimiento en el que ambos son diferentes, pero por una diferencia que se ha disuelto precisamente de este modo en forma inmediata»³³.

En este capítulo Hegel no trata de pensar una síntesis sino que establece la *identidad* y al mismo tiempo la *diferencia* del ser y la nada y la unidad de identidad y diferencia es la definición hegeliana de la *contradicción*.

El pasaje por el cual el ser deviene en el curso del pensamiento la nada lo llama Hegel en conformidad con la tradición *perecimiento* (Vergehen), la transición de la nada al ser *surgimiento* (Entstehen) y el devenir es pensado como la unidad de ambos movimientos de sentido contrario, generación y corrupción.

Ambas direcciones de este movimiento se constituyen en unidad en un doble proceso. Tiene lugar ahora un movimiento del pensar que contiene dos fases. En primer lugar, el devenir mismo es la unidad en que se presenta el movimiento contradictorio, en segundo lugar los extremos de la contradicción se destruyen *mutuamente* y como cada uno sólo cobra sentido en su relación con el otro, se destruyen *a sí mismos*.

«[El devenir] se contradice en sí mismo porque une en sí aquello que se contrapone consigo; pero una unidad semejante se destruye»³⁴.

En el comentario al §89 de la Enciclopedia de Berlin, Hegel compara el devenir con el fuego que se destruye a sí mismo en la medida que consume su material. La unidad del devenir es entonces una unidad en contradicción y es este proceso de la negatividad destructiva de la contradicción el que hará posible el surgimiento de la primera

31. *W.d.L.* 1ª, op. cit. pág. 23.

32. Ver el cap. III de mi libro: *Dialektik der Zeit*. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1982.

33. *W.d.L.* 1ª, op. cit. pág. 23.

34. *idem*, pág. 45.

síntesis, el Dasein o el ser-determinado. El devenir sólo tiene sentido en tanto devenir-de-algo, y es retrospectivamente en tanto que algo ha devenido que se puede considerar el proceso de que ha surgido como un verdadero devenir, mientras que un devenir sin resultado no es un devenir de nada.

Pero volvamos ahora a la crítica de Trendelenburg y Pfaff. El paso del ser a la nada y de la nada al ser es posible porque ambos no son concebidos por Hegel como sujetos o sustancias existentes por sí y en reposo que sólo deberían ser comparadas por el pensamiento, sino como aspectos de la actividad abstractiva-conceptual, sin ninguna subsistencia más que en el acto por el cual son pensados. El devenir es para Hegel la forma que asume el pensamiento de la contradicción entre el ser puro y la nada pura. En la conciencia de la contradicción el pensamiento queda en un primer momento paralizado sin saber a qué atenerse, pero al mismo tiempo sin poder considerar a la contradicción misma más que como algo provisorio que debe ser resuelto. El pensamiento es forzado a revisar las premisas de que ha partido. Este es en este caso el ser indeterminado. Lo que se ha destruido de la abstracción de un ser puro y vacío y de la abstracción de una nada concebida en forma absoluta es el supuesto de su carácter *indeterminado* y es esta indeterminación, o sea la negación de toda cualidad en ambos lo que hacía imposible pensarlos y producía la contradicción. El ser deberá ser considerado ahora como ser *determinado* (Dasein). El sentido del ser no debe buscarse para Hegel en aquello que permanece más allá de lo perecedero, sino en el devenir mismo. En él ser y no ser se convierten en aspectos o sea predicados de una unidad, de un nuevo sujeto.

Lo que la crítica de Trendelenburg pasa por alto al cuestionar el origen del concepto de «devenir» es que Hegel logra aquí un concepto totalmente original, que no estaba presente ni en Aristóteles, ni en Kant, ni mucho menos en la experiencia común del tiempo. La crítica de Trendelenburg tiene un aspecto justificado, aunque se basa en una comprensión errónea del sentido de la lógica hegeliana como una metafísica a priori. En efecto, categorías tales como «devenir» y «cambio», no pueden tener su origen en el pensamiento puro, sino que surgen en la relación del concepto con la experiencia; y esto se ve más claro aún si tomamos categorías más complejas de la lógica hegeliana como «fuerza», «mecanismo», «quimismo», «vida». Difícilmente podrían ser deducidas estas categorías a partir de la mera razón sin suponer la experiencia. Pero Hegel no concibe a su Lógica como una metafísica a priori en este sentido. En ella se estudian aquellas categorías del pensar y de la ciencia sin las cuales la experiencia cotidiana y científica misma no serían posibles y se examinan estas categorías en su estructura interna en forma independiente de su aplicación en la experiencia, teniendo como supuesto el desarrollo de las ciencias de su época.

Hegel escribe en la Introducción: «Lo lógico es apreciado en su va-

lor, cuando ha devenido el resultado de la experiencia de las ciencias (...). El sistema de la lógica es el reino de las sombras, el mundo de las esencialidades simples liberadas de toda concreción sensible»³⁵.

La Lógica es para Hegel «el reino de las sombras» porque los conceptos sólo tienen sentido si en ellos se concibe algo, se entiende el mundo. El problema no reside entonces en si el «devenir» supone la experiencia sino a la inversa, en cómo debemos comprender la experiencia del devenir; y esta experiencia es posible para Hegel porque en él está presente cierta unidad y diferencia del ser y la nada.

La primera parte de la Lógica hegeliana corresponde entonces temáticamente, como se ve por el planteo del problema, a la lógica trascendental, tal como Hegel lo dice expresamente³⁶. Sólo que en Hegel hay una concepción radicalmente diferente de la relación entre experiencia y pensamiento a la de Kant, pero éste es ya el tema de la Fenomenología del espíritu.

Devenir y tiempo

Quien se ocupa de la Lógica de Hegel se ve forzado a emplear para describir lo que en ella tiene lugar términos como: desarrollo, actividad, negatividad, movimiento, etapas, fases, proceso, transformación, transición, superación, conversión, pasaje, realización, progreso. No sólo predominan aquí términos que expresan procesualidad, sino que además predominan los verbos sobre los sustantivos y por último la velocidad con que tienen lugar las transiciones es tan acelerada que nuestro pensamiento apenas las capta y Hegel escribe, como en el texto que he citado más arriba, sobre el paso del ser a la nada, que el ser no deviene la nada, sino que «ha devenido» o sea, antes de que nos diéramos cuenta cómo. La forma en que se nos presenta el pensamiento hegeliano nos remite a una concepción de la temporalidad, que lejos de ser eliminada en las categorías lógicas, les es constitutiva. Esto ha llamado la atención a varios intérpretes. Así por ej. escribe Herbert Marcuse:

«La LOGICA ha elaborado la estructura intemporal de este proceso [a través de contradicciones], pero la conexión intrínseca entre la LOGICA y las otras partes del sistema, y sobre todo las implicaciones del método dialéctico destruyen la idea misma de intemporalidad»³⁷.

Pero, ¿en qué consiste la intemporalidad de las categorías lógicas para Hegel? ¿Es en general posible hablar de una oposición absoluta entre tiempo y eternidad para una filosofía que se concibe a sí misma como superación de oposiciones abstractas? En este caso tendríamos un ejemplo de lo que Hegel llama mala infinitud. En la Jenaer Re-

35. idem, pág. XXVII.

36. idem, pág. 2.

37. *Reason and Revolution*, 2da. ed. Londres 1955, pág. 224.

alphilosophie escribe Hegel: «Lo que es absolutamente presente o eterno es el tiempo mismo como la unidad del presente, futuro y pasado»³⁸.

Eterno es para Hegel el pasaje, el proceso del tiempo mismo y no algo fuera de él. Cito ahora la definición paradójica que da Hegel del tiempo en el §258 de la *Enzyklopädie* 3. ed.: «[El tiempo] es el ser que en cuanto *es*, *no es*, y en cuanto *no es* es; el devenir *intuido*...»³⁹.

Hegel define al tiempo como el «devenir intuido»⁴⁰. Ahora bien, si el tiempo es el devenir «intuido» entonces el «devenir» tal como ha sido descripto al comienzo de la *Lógica* es el devenir *pensado*. Nos enfrentamos aquí a una dialéctica paralela a la del comienzo de la *Lógica*.

¿Cuál es la relación entonces entre el devenir lógico y el devenir temporal? «Las dimensiones del tiempo, el *presente*, *futuro* y *pasado*, son el *devenir* de la exterioridad como tal, y su disolución en las diferencias del ser, en tanto transición a la nada y de la nada en tanto transición al ser»⁴¹.

La concepción hegeliana del devenir lógico permitirá ahora reconstruir la estructura del devenir empírico o del tiempo a partir de la intuición. El *presente* es concebido por Hegel como la transición existente (daseiende) del ser en la nada. Así como el ser lógico, al ser pensado en su esencia se demuestra como equivalente a la nada, así el presente es el existente desvanecerse del ser en la nada; el futuro está presente en el presente mismo pensado como su negación propia. El futuro es para Hegel, la «verdad» del presente. El futuro, así como la *nada* del devenir puro, es pensado como simultáneo al presente mismo, es decir que todo futuro en tanto negación del presente es el futuro del presente y el presente a su vez el presente del futuro. Además el *presente mismo* en tanto «negación de la negación» es el futuro del futuro. El devenir «intuido» en tanto transición del ser a la nada y de la nada al ser es la unidad contradictoria de presente y futuro: El presente es en cuanto ya no es y el futuro no es más en tanto *es*. El devenir del tiempo es el conflicto no resuelto entre presente y futuro. Lo propiamente revolucionario de la concepción hegeliana del tiempo reside en el papel que Hegel le asigna al pasado. Cito un texto aparentemente enigmático de la *Jenaer Realphilosophie*:

«La verdad del tiempo es que la meta no es el futuro sino el pasado»⁴².

El pasado es para Hegel la «verdad» del tiempo y a la vez la negación del tiempo como tal, su inquietud «paralizada»: el pasado es el tiempo espacializado, «coagulado». El pasado es la «meta» del tiem-

38. *Jenaer Realphilosophie*, ed. Hoffmeister, Hamburgo 1967, pág. 12.

39. *Enc.* §258, op. cit. pág. 48.

40. Ver para todo esto la segunda parte, Cap. IV, del libro citado en la nota 32.

41. *Enc.* §259, op. cit., pág. 51 y sig.

42. op. cit., pág. 19, Cf. *Enc.* §261 Zusatz, op. cit. pág. 59.

po; el sentido del tiempo es pasar y en tanto pasado el tiempo deviene *obra* acabada. El pasado es el resultado «paralizado», la obra consumada del «trabajo» del tiempo. Hegel no piensa el devenir «intuido» del tiempo contraponiéndolo con el eterno girar de las esferas celestes como Aristóteles, sino mediante el paradigma del *trabajo que se objetiva en sus obras*. El pasado es el *ser producto*, el ser obra acabada, siempre recomenzada y cumplida del presente. La esencia del presente es su ser huella.

En el §202 de la *Enz.* de Heidelberg, retomado como §259 de la *Enz.* de Berlin, hace notar Hegel que frente a la «ciencia del espacio», frente a la geometría, no hay una «ciencia del tiempo». La aritmética no lo es porque según Hegel deforma la esencia del tiempo quitándole toda su «negatividad».

¿Qué entiende Hegel por una «ciencia del tiempo» que a diferencia de la aritmética pudiese captar al tiempo en su esencia?

«En lo que concierne al *tiempo* del que podría pensarse que como contrapartida del espacio constituiría la otra parte de la matemática pura, él es el concepto existente mismo»⁴³.

Si el tiempo es la existencia del «concepto», la «ciencia del tiempo» dependerá de la «ciencia del concepto» que asume esta forma de existencia. Se trata de un sistema de conceptos que en su estructura eterna describen formas de tiempo: La «ciencia del tiempo» no es otra cosa que la «dialéctica» misma. No es casual que Hegel pase luego de criticar el formalismo matemático a la exposición de su método dialéctico. Pues ¿qué otra cosa es la dialéctica que la descripción del tiempo específico de cada ser y de la temporalidad propia de cada concepto?

«En cuanto el concepto constituye la subjetividad propia (das eigene Selbst) del objeto que se expone como *su devenir*, no es un objeto en reposo que porta sin moverse los accidentes, sino el concepto que se mueve y retoma en sí sus determinaciones»⁴⁴.

El concepto en el sentido que Hegel da a esta palabra no es otra cosa que la forma del «devenir», es decir, la exposición de la contradicción interna de lo concebido por él. El concepto es la naturaleza de la cosa misma porque nos muestra su temporalidad interior. No sin razón Hegel comienza su *Lógica* con el análisis del «devenir», un análisis que servirá de paradigma para describir el movimiento dialéctico en su totalidad, puesto que Hegel *interpreta al ser como devenir*.

Aquello que algo *es*, es para Hegel aquello que deviene. El ser «es» la nada, es decir, «deviene» la nada cuando es pensado en su carácter propio, la nada «es» el ser, es decir la nada «deviene» ser en cuanto es pensada. El devenir «es» en realidad el ser-determinado, es decir, el devenir se vuelve un ser-determinado en cuanto se piensa la unidad

43. *Fenomenología* ... op. cit., pág. 45.

44. op. cit., pág. 57.

que surge a partir de sus momentos contradictorios. La palabra «es» de todas las proposiciones filosóficas de Hegel puede ser reemplazada sin más por la palabra «deviene». Si Hegel escribe «es», esto acontece porque aquello que algo «deviene» no es otro o algo que viene de fuera, sino el «ser» más propio de lo que deviene. La «Ciencia de la Lógica» no es otra cosa que la descripción de puras formas temporales en su eterna estructura interna: El tiempo es la existencia del concepto y el concepto la teoría del tiempo.

Interpreto a la lógica dialéctica como una lógica del tiempo.

La Lógica del Ser es una teoría de las formas de *transición* de la finitud, la Lógica de la Reflexión un análisis de las formas de la *manifestación*, la Lógica del Concepto una exposición de las formas de *desarrollo* del pensamiento. Hay una razón más profunda que la que Hegel mismo aduce de que llame tanto a los extremos de la contradicción como a las fases de la dialéctica misma «momentos».

«El tiempo es por esto la suprema potencia de todo ente y la verdadera forma de considerar a todo ente es por lo tanto considerarlo en su tiempo, es decir en su concepto en el que todo es sólo un momento fugaz»⁴⁵.

La filosofía es para Hegel una teoría del ente sub especie temporis. Captar algo «en su concepto» es considerarlo el pasado objetivado de un devenir y reconstruir la forma de éste su devenir constitutivo. El concepto se presenta de esta manera como el tiempo mismo del ente conceptualizado. Hay una conexión íntima entre la concepción hegeliana de la temporalidad y su visión del sujeto lógico. La diferencia fundamental entre la concepción de Aristóteles y de Hegel de la sustancia reside en que para Aristóteles la ousía es tanto más esencial cuanto menos temporalidad y corrupción implica, es decir, cuanto más pura es de negatividad o, como lo expresa Walter Bröcker, de nada (Nichtigkeit)⁴⁶. Mientras que para Hegel por el contrario, algo es tanto más esencial, cuanto más tiene en sí mismo el principio del tiempo, en cuanto es capaz de determinar por sí la forma de su devenir.

En parte alguna de la Ciencia de la Lógica, Hegel se acerca curiosamente más al positivismo que en el tan discutido y criticado primer capítulo. En él muestra críticamente que un ser concebido en forma absoluta constituye una ilusión. Hegel ataca también aquí, no en menor medida que a Parménides, a la definición de Dios de la ontología tradicional como un ser «realísimo», como un ser constituido sólo de positividad.

Como vimos, el postulado que produce la contradicción presente en el concepto de devenir es el de una absoluta indeterminación del ser puro. El resultado de revisar esto será partir ahora del ser-determinado, de un ser finito como de la verdadera realidad, de la que

45. *Jenaer Realphilosophie*, op. cit., pág. 12.

46. *Aristóteles*, 2da. ed., Francfort del Meno 1957, pág. 215.

ser y nada vistas retrospectivamente no son sino aspectos absolutizados. A diferencia de Heidegger, para Hegel la verdad del ser es el ente⁴⁷, o sea que el ser-algo específico lejos de deformar un sentido originario del ser representa para él una categoría más rica. Hegel no atribuye, como es sabido, este surgimiento y análisis de contradicciones a simples errores en el punto de partida, sino que lo concibe como un proceso necesario.

El concepto de devenir no es extraído de la experiencia temporal, sino que la simultaneidad de los términos en contradicción aparece como el fundamento de la sucesión, como el «motor» de la «historia». El tiempo es el resultado de las contradicciones inmanentes a las cosas mismas⁴⁸.

Hegel interpreta el tiempo a la luz del concepto de devenir y no a la inversa. El presente es un ser muy peculiar, a diferencia de algo que es de alguna manera y pasa a ser otra cosa, el presente *consiste* en este constante dejar de ser, el presente se constituye en su destrucción. En él se muestra empíricamente la unidad contradictoria del ser y no-ser que la Lógica trata en su forma pura.

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

ABSTRACT

This essay is a study of the first chapter of Hegel's Science of Logic. It defends Hegel against Tugendhat's critique by showing that a metaphysical substantialisation of «the nothing» does not take place. Against Trendelenburg's main criticism, it establishes that the concept of «becoming» does not derive from an empirical intuition. It deals finally with the relation between logical becoming and time.

47. Pienso que la mejor traducción del Dasein hegeliano sería simplemente «ente» si no fuese por el sentido con que esta palabra se asocia al pensamiento de Heidegger.

48. Este es un punto que Feuerbach ha visto muy bien en su valioso comentario a la Lógica de Hegel, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, ed. Carlo Ascheri y Erich Thies, Darmstadt 1976, pág. 16.

DISCUSSION

DESCRIÇÃO GRAMATICAL COMO TERAPIA FILOSÓFICA: ILUSÃO ONTOLÓGICA *

Arley R. Moreno

«Quand je puis reconnoître une chose parmi les autres, sans pouvoir dire en quoy consistent ses differences ou propriétés, la connoissance est 'confuse'. C'est ainsi que nous connoissons quelques fois 'clairement, sans estre en doute en aucune facon', si un poeme ou bien un tableau est bien ou mal fait, parce qu'il y a un 'je ne scay quoy' qui nous satisfait ou qui nous choque».

G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, XXIV.

Como seria possível analisar a questão do «artístico» sem reincidir nas clássicas atitudes da filosofia essencialista, i.e., sem elaborar uma teoria da Arte, uma Estética que propõe fundamentos, princípios transcendentais — mesmo que sujeitos ao devir histórico e à relatividade das diferentes culturas? Como escapar de um *a priori* ao mesmo tempo *provisório* — na medida em que são consideradas as circunstâncias de sua efetivação em objetos simbólicos — e *universal* — na medida em que nos autoriza a indicar formas ou estruturas irreduzíveis, por mais abstratas que elas sejam, na origem de todo processo de produção de objetos artísticos?

Podemos, de fato, assumir uma outra atitude, quando procuramos evitar a formulação de questões tais como «O que é a Arte?» ou «O que é o Belo?», i.e. quando fazemos com que a análise não esbarre nessas entidades metafísicas. Podemos formular questões de modo a deslocar nossa análise da trilha ontológica e encaminhá-la pela trilha epistemológica; neste caso, formularemos questões do tipo: «O que é compreender a Arte?». Note-se que, aqui, a questão não mais incide sobre a «Arte» mas sobre a «compreensão» que dela podemos ter. Evitamos, assim, aparentemente, a ontologia; passamos a analisar, exclusivamente, cremos, as formas de conhecimento.

É nesse exato momento que a linguagem pode exercer um grande fascínio sobre nós, levando-nos a acreditar que falamos de processos

* Este trabalho é um desenvolvimento de nosso artigo intitulado «A propósito da noção de 'estética' em Wittgenstein» (apresentado à Revista *Manuscrito* para publicação; UNICAMP, S.P., 1984).

Tive a oportunidade de receber valiosas sugestões do prof. Celso F. Favaretto para a elaboração deste trabalho; ficam aqui, a ele, meus melhores agradecimentos.

de conhecimento quando, na verdade, estamos falando, mais uma vez, de entidades. Tomemos um exemplo simples, mas bastante elucidativo, das «ilusões ontológicas» em que podemos incorrer a partir de uma situação gramatical confusa. É o caso exposto no §38 das *Investigações Filosóficas*¹, onde Wittgenstein mostra de que maneira chegamos à concepção da existência do *nome* por excelência e, correlativamente, à existência dos elementos simples irredutíveis. Suponhamos a situação em que se trata de descrever propriedades do objeto com a expressão «isto é azul». Ora, quando o filósofo essencialista toma essa expressão descritiva como sendo uma expressão elucidativa de palavras — no caso, da palavra «azul» — passa ele a instaurar uma relação «misteriosa» entre nome e denominado: assimila o objeto indicado pela palavra «isto» à palavra «azul» como se o objeto fosse sua explicação. E o nome passa a ter uma relação quase que vital com o objeto: o filósofo essencialista concebe a nomeação como um verdadeiro processo de batismo do objeto. Passamos, assim, do jogo descritivo, no qual falamos das propriedades do objeto, ao jogo apelativo, no qual falamos *com* o objeto e *para* ele.

Voltando a nosso tema: é possível que introduzamos, inadvertidamente, expressões que descrevem formas de compreensão da Arte em um jogo de linguagem no qual essas mesmas expressões passam a tematizar o próprio objeto artístico. Saltamos do plano epistemológico que queríamos explorar, ao plano ontológico que pretendíamos afastar. Nestes casos, uma descrição das regras de uso das expressões pode servir como terapia filosófica.

Nosso objetivo neste trabalho é tentar uma aplicação das regras da «terapia» filosófica (I.F. §§ 133, 255) — terapia da qual Wittgenstein nos oferece vários exemplos nas *Investigações* e também em outros textos posteriores ao *Tractatus*. Como sabemos, para Wittgenstein, não há *um* método em Filosofia mas, pelo contrário, há diferentes métodos que devem ser construídos para se adaptarem às diferentes situações; quanto maior for o grau de complexidade das situações conceitualmente confusas, quanto mais intenso o caráter de profundidade e de premência de respostas exigido por essas situações, tanto maiores serão a complexidade e a intensidade da terapia a ser aplicada. Não se deve supor, então, que a tentativa de aplicação do instrumental wittgensteiniano implique no exercício das *mesmas* regras que o filósofo esboça em seu trabalho, e nem em uma mimesis do *uso* que ele próprio faz das regras — uma vez que *construímos* e *modificamos* as regras à medida em que praticamos um jogo (I.F. §83). Partiremos, então, das situações conceitualmente confusas e prosseguiremos através de exemplos, por analogia, tentando elucidar as confusões pela introdução de situações mais simples de emprego das palavras — acumularemos, por assim dizer, recordações com a

1. Wittgenstein, J.J.L., *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell, 1968. (= I.F.)

finalidade de esclarecer o estatuto civil (*bürgerlich*) da contradição (I.F. §§ 125, 127).

* * *

Consideremos um exemplo daquilo que gostaríamos de chamar «ilusão ontológica», isto é, daquelas confusões conceituais originadas pela negligência do caráter constitutivo do *uso* da linguagem na elaboração dos objetos simbólicos com os quais convivemos e os quais procuramos compreender. Trata-se de examinar uma tentativa de abordagem empírica do domínio dos objetos estéticos, que visa responder à questão: «O que é compreender a Arte?» — título de um artigo de V. e M. Dascal².

O primeiro elemento deste estudo que gostaria de comentar diz respeito à atitude dos autores face ao objetivo de sua análise. Qual é esse objetivo? «Estamos apenas tratando de descobrir, se possível, de que tipo de saber depende a compreensão da arte...» (pg.244). Qual é a atitude? Prosseguem os autores «...na medida em que as pessoas declaram compreendê-la ou não» (*ibid.*). Esta atitude consiste em partir da *expressão linguística* da compreensão ou da incompreensão e passar diretamente à análise dos *objetos* que tal expressão aparentemente tematiza, a saber, por um lado, as atividades mentais colocadas em ação no processo de compreensão, e, por outro lado, aqueles objetos sobre os quais incidem essas atividades mentais: os objetos artísticos. O trabalho de V. e M. Dascal consiste, então, primeiramente, em caracterizar a natureza própria da realidade artística — e mostrar que ela é, essencialmente, uma realidade vaga, onde é muito difícil, se não impossível, fixar critérios exatos de identidade. Em segundo lugar, consiste em tirar as consequências de tais características da realidade artística, sob a forma de uma transposição para o nível dos processos pedagógicos de ensino e de aprendizagem. Vejamos em detalhe as confusões conceituais engendradas aqui pela ilusão ontológica.

Face a uma expressão como «compreendo esta peça musical» podemos adotar, pelo menos, as seguintes atitudes: considerá-la como sendo a declaração de que o objeto musical revelou-se ao conhecimento; considerá-la como descrição de um estado mental diante de uma situação; tomá-la enquanto uma frase cujas palavras são empregadas segundo regras vagas, i.e., regras que não delimitam exatamente as significações das palavras. Vejamos algumas consequências da primeira atitude. Se o objeto musical foi compreendido, isto quer dizer que sua significação própria foi apreendida por um ato de conhecimento, na medida em que este realizou o percurso interno do objeto, tendo assim acesso à sua articulação simbólica. Trata-se, aqui,

2. Artigo publicado na *Revista Latinoamericana de Filosofia*, VIII/3, Novembro de 1982, pp. 227-245 (= Dascal).

propriamente de considerar qual é essa estrutura simbólica específica, quais são as exigências do objeto que o sujeito deve observar para ter acesso a ele. Em outras palavras, trata-se de elaborar uma teoria do objeto para saber como é possível conhecê-lo. Qual é a teoria do objeto presente no trabalho de V. e M. Dascal? É, sem dúvida, uma teoria mínima, que procura engajar-se o menos possível com uma ontologia, mas que não deixa, por isso, de fixar o objeto em sua natureza. Assim, as «estruturas artísticas», segundo essa teoria, são de tal natureza que não permitem a «formulação de critérios precisos de identificação» —contrariamente às estruturas lógicas e matemáticas—; no domínio das «estruturas artísticas», «tais critérios são sempre *irremediavelmente* vagos ou ambíguos» (Dascal, pg.239, grifo nosso). Assim, mesmo sem ser descrito em seus pormenores, o objeto artístico é situado por oposição aos objetos propriamente estruturais das ciências exatas. Uma vez fixada a natureza essencialmente vaga ou ambígua da arte, resta agora saber como devemos proceder para ter acesso compreensivo a seus objetos, e qual a modalidade de compreensão daí decorrente. Estamos na situação descrita por Leibniz, em que é possível reconhecer *claramente* o objeto artístico como sendo meio de representação; ao mesmo tempo, não somos capazes de enumerar as características desse objeto e distingui-lo dos demais: nosso conhecimento é *claro* e ao mesmo tempo *confuso*; Leibniz é aqui evocado e sua análise assumida por V. e M. Dascal. Assim, uma vez dadas as características próprias dos objetos artísticos conclui-se que nosso conhecimento será sempre e essencialmente confuso, i.e. não poderá nunca basear-se em critérios exatos de identidade. Como foi, então, neste caso, tratada a frase «compreendo esta peça musical»? Foi tratada como um trampolim que permitiu o salto para a análise do objeto artístico, com o objetivo de desvendar sua estrutura inalterável, que é *irremediavelmente* vaga e ambígua. De posse desta informação —que é uma revelação...— vemo-nos autorizados a dizer que a compreensão desta peça musical é incomparável à compreensão, p.e., do número sete, uma vez que no caso dos objetos matemáticos as estruturas são *irremediavelmente* claras e distintas.

Mas e se eu disser: «Compreendo os Prelúdios e Fugas de Bach da mesma maneira que consigo compreender as demonstrações de Euclides» ou então «Deleito-me com as demonstrações de Euclides da mesma maneira que consigo deleitar-me com os Prelúdios e Fugas de Bach», serei compreendido? Creio que sim. V. e M. Dascal diriam, todavia, que as frases são falsas, ou, no melhor dos casos, ambíguas; as palavras «compreendo» e «deleito-me» seriam, segundo os autores, usadas em sentidos diferentes, pois compreender Bach é incomparável a compreender Euclides —assim como gostar de maçãs é incomparável a gostar de Shakespeare— e deleitar-me também. Mas ocorre que, de fato, as frases não são ambíguas: elas afirmam a identidade de duas experiências, a da compreensão e a do deleite. A ambiguidade não está nas frases; ela é projetada de fora, sobre as frases, e imposta

a elas a partir de teorias dos objetos. As teorias dos objetos é que autorizam a julgar as frases como sendo ambíguas: uma vez que os objetos artísticos e matemáticos são incomparáveis por possuírem tais e tais características inalteráveis ou essenciais próprias a cada um e irreduzíveis, as frases *devem* ser ambíguas. V. e M. Dascal diriam, leibnizianamente, que, p.e., a forma *exata* da primeira frase é: «Compreendo clara e confusamente os Prelúdios e Fugas de Bach e compreendo clara e distintamente as demonstrações de Euclides». O critério de exatidão é dado, como vemos, pelos objetos —assim como o critério de ambiguidade. Nesse sentido, portanto, as duas frases iniciais são falsas, pois afirmam explicitamente uma identidade que é negada pelos objetos. É a esse tipo de confusões que chegamos quando nos deixamos iludir pelos encantos da ontologia!

Consideremos, agora, a segunda atitude possível frente à afirmação: «Compreendo esta peça musical»: esta frase descreve um estado mental. Trata-se, aqui, de considerar o estado mental de «compreensão» como sendo um fato dado, e de tentar descrever os processos que permitiram sua emergência. Em outras palavras, trata-se de analisar as circunstâncias que levaram o organismo a atingir um estado mental característico, que por sua vez pode ser reiterado sempre que forem reiteradas as mesmas circunstâncias. Esta análise poderá abrir-se, então, em uma pedagogia da ação, algo como um conjunto de regras norteadoras da etapas que deverão ser percorridas pelo organismo, para que ele atinja mais eficazmente o estado de «compreensão» de determinados objetos; algo que nos ensinaria, adequadamente, a sempre compreender a arte. Esta atitude abriga dois pressupostos: primeiramente, a existência de estados mentais *característicos* como, no caso, a «compreensão»; em segundo lugar, uma relação funcional direta entre tais estados característicos e a *natureza* dos objetos aos quais estão relacionados. Em outras palavras, existe um estado mental de compreensão a tal ponto preciso —poderíamos mesmo qualificá-lo, leibnizianamente, de *claro*!— que é possível não apenas falarmos sobre ele e nomeá-lo, assim como nomeamos os objetos empíricos e falamos sobre eles, mas que nos permite também distingui-lo por suas propriedades, de outros estados vizinhos ou aparentados —segundo mais uma vez Leibniz, poderíamos então qualificá-lo de *distinto*!—: assim como distinguimos a mesa de bilhar da mesa de refeições, poderíamos também distinguir o estado mental de compreensão da arte do estado mental de compreensão da matemática. Note-se, aqui, que se não conhecêssemos de antemão a natureza própria dos objetos artísticos e a dos matemáticos, a distinção entre os estados mentais respectivos não poderia ser feita. Mais uma vez, a teoria dos objetos permite que se faça uma descrição e, além disso, uma classificação dos estados mentais. Como gostaria de dizer Wittgenstein, neste caso, a linguagem exerce sobre nós um tal fascínio jque nos leva a procurar comportamentos onde não há comportamentos, como se fálássemos sobre objetos empíricos olhando para eles (*I.F.*, §36); e so-

mos levados, assim, a especular a respeito da natureza daquilo sobre o que afirmamos «compreender», «sentir», «relembrar» ou «desejar» para podermos classificar e distinguir tais estados — da mesma forma como classificamos e distinguimos os objetos empíricos pela cor, pelo peso ou por suas físicas e químicas.

Mas se oferecermos à apreciação de alguém um quadro de Fra Angelico e outro de J. Pollock, uma peça musical de Chopin e outra de Xenaquis, um espetáculo de dança tradicional e outro puramente abstrato, o que poderá autorizar-nos a afirmar que as experiências de nosso companheiro frente a tais objetos são, todas elas, igualmente «estéticas»? O que seria esse «estético», elemento comum a todas essas situações? Nosso companheiro dirá, certamente, que viveu experiências diferentes; V. e M. Dascal dirão, entretanto, que apesar de diferentes em cada caso, os estados mentais de compreensão ou de fruição são idênticos! Na verdade, nosso companheiro é wittgensteiniano. Ele retrucará, então, sorrindo, que suas atitudes de compreensão ou de fruição das obras foram diferentes em cada caso, e que são elas apenas semelhantes entre si: mais aparentadas sob uns aspectos, menos aparentadas sob outros, e também muito distantes sob outros aspectos. É o motivo de seu sorriso é que vislumbra aqui, claramente e mais uma vez, o processo ontológico de transposição dos resultados especulativos sobre a natureza dos objetos para nossas formas de expressão. E a transposição é dupla, neste caso: postula-se a existência de domínios fixos e discretos de objetos: todos aqueles objetos que dão sentido à palavra «arte». A diferença vivida efetivamente por nosso companheiro foi eliminada através dessa dupla transposição, em nome de uma natureza própria da arte. Os filósofos leibnizianos, de posse do conhecimento das características distintivas essenciais da arte, diriam tempestuosamente, se pressionados, que o estado mental de compreensão de uma obra de Xenaquis é idêntico àquele de uma obra de Fra Angelico, mas que nenhuma proximidade tem com o estado mental de compreensão de « $2+2=4$ ». E a esse tipo de confusões que chegamos quando nos deixamos iludir pelos encantos da ontologia! E a certeza desses filósofos passa a ser tão grande que se tornam eles pedagogos: «Ao nível prático, se o tipo de saber que é pertinente para a compreensão e o desfrutar da arte está tão intimamente conectado com o fazer, deve-se dar ao público potencial das novas (assim como das velhas) formas de arte a oportunidade de participar ativamente (fazendo, manipulando, ativando, movendo-se, etc.) naquilo que, depois, será chamado a compreender e desfrutar». E prosseguem «...deve-se favorecer uma educação artística não restrita a um *medium*, mas sim '*multi-media*'» (Dascal, pg.242). De posse do conhecimento de essências permitimo-nos, então, prescrever receitas para o seu aprendizado.

Abordemos a terceira atitude frente à expressão «Compreendo esta peça musical». Aqui a palavra «compreender» é considerada como

sendo empregada segundo regras talvez precisas, se aplicada especificamente a *esta* peça musical, mas irremediavelmente vagas, se aplicada a diversas e diferentes peças musicais ou, ainda mais, a diferentes obras artísticas, como música, pintura, dança, poesia, etc. Esta terceira atitude não mais toma apoio sobre as palavras empregadas na expressão linguística para, em seguida, procurar os objetos fixos e estáveis a que elas aparentemente reenviam, e nem os estados mentais que parecem ser por elas evocados; não mais se trata de tomar tais objetos e estados mentais para discretamente distingui-los e devidamente classificá-los de tal forma a permitir a explicação «objetiva» da frase — resultado, como dizem os autores, de uma «abordagem empírica em estética» (Dascal, pg.244). A presente atitude simplesmente considera as regras segundo as quais as palavras são empregadas na expressão. Como proceder, então, para descrever tais regras? O experimento feito por V. e M. Dascal é um dos meios possíveis para uma tal descrição. Consideremo-lo, pois, mais atentamente.

O questionário apresentado aos sujeitos do experimento possui duas partes, tendo a primeira como objetivo a explicitação do conhecimento prévio que os sujeitos possuem sobre a arte em geral e o movimento na dança em particular. As respostas permitiram que os investigadores classificassem o conhecimento prévio dos sujeitos em uma escala gradual de valores, indo do puro saber prático ao puro saber teórico. A noção de «conhecimento prévio» teve, neste caso, dois componentes: tudo aquilo que os sujeitos conhecem antes de sua participação no experimento, e mais aquilo que lhes é ensinado durante o experimento? Em princípio lhes é ensinada a mesma coisa, a saber, um conjunto de regras sobre o movimento e a dança. Como se realiza esse ensino? De duas formas diferentes: um ensino teórico e um ensino prático. É a combinação desses dois componentes que permitiu a classificação do conhecimento prévio dos sujeitos. Consideremos mais detidamente esta primeira parte do experimento.

O que significa ensinar *teoricamente* um conjunto de regras concernentes ao movimento e à dança? Segundo Wittgenstein, isso significa lançar mão de um jogo de linguagem para ensinar as regras de outro jogo de linguagem. Especificamente, no caso do experimento em questão, isso significa usar palavras da linguagem natural empregando-as segundo as regras do jogo descritivo, para descrever as regras de um jogo de movimentos: o da dança. Esta forma de ensino pode ser comparada àquela em que alguém ensina em russo as regras gramaticais da língua portuguesa, para um russo que não compreende o português. Quando nosso amigo russo ouvir dois interlocutores conversando em português, certamente *compreenderá* muitas coisas: que os interlocutores estão falando e não cantando, que conversam e não brigam, ou vice-versa, que falam uma língua e se comunicam através dela, e outras do mesmo tipo. Por outro lado, o que significa ensinar *praticamente* um conjunto de regras de movi-

mento e de dança? Segundo Wittgenstein, isso significa levar alguém a jogar um jogo a partir apenas da observação de outras pessoas jogando e de suas reações. No caso de nosso experimento, os sujeitos foram levados diretamente a dançar. O que *compreenderá* nosso sujeito dançarino quando assistir a um espetáculo de dança? Várias coisas: reconhecerá alguns movimentos como muito semelhantes àqueles que praticou e outros movimentos como muito diferentes, descobrirá novas possibilidades de movimentos, reviverá algumas sensações que teve ao movimentar-se e imaginará, ou sentirá outras, terá vontade de repetir alguns movimentos, com emoção, ou, com curiosidade, tentar outros, etc. E eis assim alguns exemplos daquilo que nossos aprendizes compreenderão a partir das duas formas de ensino a que foram submetidos; e tais exemplos são casos de compreensão *completa* relativamente ao que aprenderam: é apenas a aprendizagem que pode fornecer a medida da compreensão, e não um modelo de objeto que pode fazê-lo.

Passemos à segunda parte do experimento. Trata-se de «avaliar o grau de 'compreensão' dos espetáculos a que haviam chegado os sujeitos» (Dascal, pg.242). Como foi feita uma tal avaliação? Em duas direções: primeiramente, apresentando aos sujeitos a seguinte questão: «Você compreendeu o espetáculo (a, b, c)?»; em segundo lugar, apresentando questões que permitiriam avaliar «o tipo de compreensão (p.e., em termos de trama, personagens, estruturas perceptivas, etc.)» (Dascal, pg.243). Retomemos as duas situações diferentes de ensino, e observemos as possíveis respostas de nossos sujeitos, e as conclusões a que chegaram os experimentadores. No primeiro caso, eles receberam um ensino em linguagem natural, das regras de um jogo no qual o elemento simbólico não é expresso através de palavras mas sim de movimentos corporais. Supondo que os sujeitos do experimento sejam capazes de reproduzir o ensinamento que receberam, e mesmo de desenvolver determinadas idéias nele expostas, o que *poderão* eles responder, quando questionados sobre sua compreensão de espetáculos de dança? Note-se que os sujeitos foram levados a responder *por escrito* a um questionário, i.e., a transcrever sua experiência de compreensão em linguagem natural. Pois bem, eles serão capazes de responder apenas e somente aquilo que aprenderam quando receberam o ensinamento; isso é tudo o que se pode esperar deles. Suas respostas constituem a expressão de uma compreensão *completa* — isto, é claro, no melhor dos casos. E isto é assim simplesmente porque os sujeitos devem exprimir em linguagem natural escrita aquilo que aprenderam em linguagem natural oral, de uma situação não-linguística. Quando, então, o experimentador afirma face às respostas obtidas, que os sujeitos não compreenderam suficientemente um determinado espetáculo de dança — por exemplo, um espetáculo de caráter abstrato — isto pode significar as seguintes coisas: 1) o sujeito não compreendeu suficientemente o ensinamento que recebeu — caso que excluimos aqui; 2) o sujeito compreendeu suficientemente o ensi-

namento que recebeu mas não compreendeu suficientemente o espetáculo de dança. É neste exato momento que o experimentador se torna filósofo leibniziano: ensina em linguagem natural, propõe perguntas em linguagem natural, solicita respostas em linguagem natural e, em «grand finale», arbitra, afirmando que as respostas indicam uma compreensão insuficiente do objeto artístico, uma vez que esse objeto não é redutível à linguagem natural — nem seu ensino, nem sua aprendizagem e, conseqüentemente, nem sua compreensão! O objeto artístico, prossegue ele, possui uma natureza que «é sempre irremediavelmente» vaga ou ambígua, e isto nos autoriza a afirmar que a compreensão foi insuficiente. Quais foram os passos dados pelo filósofo leibniziano, i.e., quais são as conseqüências da atitude ontológica por ele assumida? Partiu de uma teoria do objeto. Em seguida, de posse e em função de uma tal teoria, definiu ele um uso para o termo «compreender» quando aplicado ao objeto. Se a teoria do objeto já define um critério de pertinência ao uso do termo, quando este é aplicado ao objeto, então, conseqüentemente, todos os usos que não corresponderem a um tal critério serão desqualificados; conservamos apenas o uso que nós próprios definimos! Leibniz não incorreria nesse círculo tão facilmente...

Mas quando refletimos melhor sobre a atitude ontológica descrita acima, damos-nos conta de que, na verdade, as confusões conceituais não são nela engendradas por aquilo que o filósofo faz, mas sim por aquilo que ele pensa. O que faz ele? Apenas e simplesmente aquilo que todos nós fazemos e que sempre faremos com nossa linguagem: apresentar paradigmas de objetos e falar, em seguida, relativamente a tais paradigmas. O que pensa ele? Pensa esses paradigmas como sendo fundamentais e absolutos, i.e., como se fossem independentes de seu estatuto de paradigma e, portanto, independentes da linguagem (cf. I.F., §56). Eis aqui um exemplo de pensamento filosófico que, ansioso de fundamentação, toma os objetos instituídos na qualidade de padrões relativos, circunscritos a partir de determinados jogos de linguagem, e elege um desses objetos como critério único e padrão de medida absoluta para todos os outros jogos. Assim, uma vez sendo os objetos artísticos caracterizados como essencialmente vagos, não é possível que o termo «compreender» seja aplicado a eles no mesmo sentido em que é aplicado a um objeto caracterizado como sendo essencialmente exato. Nem o ensino teórico — aqui tomado como sinônimo de «saber que» ou saber exato de estruturas discretas — e nem, por conseqüência, respostas a questionários serão suficientes ou necessárias para dar sentido ao termo «compreender».

Consideremos, agora, a segunda situação de ensino: aquela em que os sujeitos receberam ensinamento prático. Ao apresentar o questionário a esses sujeitos, o experimentador está propondo, mais uma vez, na verdade, que seja realizada uma «tradução»; tradução em linguagem natural escrita de movimentos corporais diversos. Qual foi,

então, o resultado obtido pelo observador a partir dessa «tradução»? Foi o seguinte: «a instrução prática, e em geral uma formação incluindo um «saber como foi um fator determinante em: (...) (c) levar a uma compreensão do espetáculo mais abstrato, que em geral não foi nem compreendido nem desfrutado pelos sujeitos sem uma formação desse tipo» (Dascal, pg.243). É nesse exato momento que o experimentador, tornado filósofo leibniziano, deixa transparecer todo o fascínio que a linguagem sobre ele exerce— mesmo tratando explicitamente de duas noções distintas de arte, a saber a arte expressiva —onde «compreender» é identificar a trama, os personagens, os temas, etc.— e arte abstrata —onde «compreender» é identificar estruturas perceptivas—, unifica ele as respostas dos sujeitos, reduzindo-as a uma mesma tradução em linguagem natural. Daí constata alguns resultados: «a percepção que tem o sujeito de sua própria compreensão se baseia em fatores tradicionais como a identificação de uma trama, de um personagem ou de um tema» (*id.*); vai mais além, arbitrando: «em geral os sujeitos não têm consciência do papel da detecção de estruturas em sua compreensão nem em seu prazer frente a um espetáculo» (*id.*, grifo nosso).

Podemos, a essa altura, formular algumas perguntas. Qual o uso da palavra «compreender» quando aplicada à «arte tradicional»? Seria, talvez o identificar a trama, os personagens e um tema. Neste caso, a «tradução» em linguagem natural parece não apresentar maiores dificuldades: trata-se apenas de nomear personagens e de descrever trama e tema. Mas, talvez, «compreender» seja usada como sinônimo de identificar estruturas perceptivas, espaço-temporais, ritmos, cores o sons, sem conteúdo narrativo. Neste caso, como traduzir tais estruturas perceptivas em linguagem natural? Seria possível uma tradução desse tipo e, ainda mais, seria ela possível sob a forma de respostas a um questionário? Assistimos, então, à defasagem entre as respostas fornecidas pelos sujeitos do experimento e os comentários dos filósofos leibnizianos: aquelas manifestam linguisticamente aquilo que aprenderam e que aplicaram aos espetáculos; os filósofos selecionam as respostas e as classificam, segundo os critérios de compreensão que foram previamente definidos em função da natureza do objeto artístico, em mais ou menos próximas à realidade desse objeto. Não se apercebem eles que ao afirmarem «é mais difícil 'compreender' um espetáculo abstrato do que um mais expressivo ou mais convencional» (Dascal, pg.243), estão afirmando duas coisas bem diferentes: 1) a pedagogia mais eficaz para ensinar determinada coisa não é necessariamente a mesma a ser assumida para ensinar outra coisa diferente —há diferentes pedagogias de ensino para diferentes objetos de aprendizado; 2) cada pedagogia ensina *completamente* aquilo que ela *pode* ensinar sobre qualquer objeto: o ensino linguístico de um objeto não-linguístico, quando este último é passível de tradução linguística sob alguns de seus aspectos, é completo e eficaz para a aquisição da compreensão de tais aspectos; mas, pelo contrário, esse mesmo ensino

aplicado a um objeto não-linguístico que dificilmente é tradutível em termos linguísticos, é insuficiente para levar à compreensão de tais aspectos —sem deixar, entretanto, de ser *completo* naquilo que ele ensina. Por outro lado, o ensino não-linguístico de um objeto não-linguístico parece levar a uma compreensão mais eficaz do objeto —mas, neste caso, torna-se descabida uma avaliação da «compreensão» a partir de dados linguísticos, no caso, de respostas a um questionário.

Assim, se afirmamos de partida, que compreender a arte *nada mais é fundamentalmente* do que ser capaz de identificar estruturas perceptivas, toda e qualquer pedagogia de ensino que não for adequada a esse tipo de objeto, levará forçosamente a um aprendizado inadequado do objeto. Obtivemos, no fim do experimento, aquilo que colocamos teoricamente no início. Quando *olhamos* wittgensteiniana-mente para os dados, e recusamo-nos a *pensar* leibnizianamente, o que vemos? Vemos simplesmente que os sujeitos compreenderam completamente diferentes coisas, relativamente ao que lhes foi ensinado e à forma como lhes foi ensinado. E isso é *tudo*. Qual a única conclusão sadia, i.e., sem pressupostos e sem ilusões, que se pode tirar dessa situação? Compreendemos diferentes coisas quando nos ensinam coisas diferentes; e compreendemos convenientemente cada uma dessas coisas diferentes. Só é possível afirmar que a compreensão do objeto é insuficiente —no melhor dos casos, i.e., quando aquilo que foi ensinado foi bem compreendido— quando empregamos um paradigma único de julgamento ou de medida, e nossa pedagogia não se adequou a esse paradigma.

Mas, finalmente, se alguém nos perguntar: «O que é compreender a arte?» Assim como diz Wittgenstein a propósito dos «jogos»: «Creio que lhe descreveríamos jogos, e poderíamos acrescentar à descrição: isto e outras coisas semelhantes chamamos de 'jogos'» (*I.F.*, §69), poderíamos responder: creio que lhe descreveríamos diferentes formas de compreensão de diferentes artes, e poderíamos acrescentar à descrição: «isto e outras coisas semelhantes». Saímos, assim, do universo da ontologia e adentramos sem ilusões e nem confusões o plano dos usos da linguagem.

* * *

Casos como este, que acabamos de analisar, levam, segundo Wittgenstein, a situações nas quais nos enredamos nas regras que nós próprios criamos. Em determinados momentos as confusões são tais, e tão complexas, que mesmo o cientista pode, por assim dizer, tornar-se filósofo, no momento em que passa a não entender mais nada (*I.F.*, §123) —e o que pensar, então, de situações em que o próprio filósofo procura, travestindo-se em cientista, assumir uma «abordagem empírica em estética»? As questões científicas nunca são prementes,

pois sua solução depende apenas de um tempo de maturação e de exploração dos sistemas em suas possibilidades; mas, pelo contrário, quando não houver um sistema de referência para a solução das questões, é porque saímos do âmbito da Ciência e adentramos no da Filosofia: suas questões têm o caráter de premência, e são pseudo-questões —uma vez que para elas não há respostas. É assim que a precaução tomada pelos autores não foi suficiente para evitar que se deixassem iludir pelas teses ontológicas —e, conseqüentemente, a chocar seu pensamento contra as barreiras da linguagem— assim como a mosca, iludida pela transparência, que não encontra a saída da garrafa (I.F. §309).

*Universidade Estadual de Campinas,
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.*

ENTRE LA COMPRENSIÓN ILUSORIA Y LA ILUSIÓN TERAPÉUTICA

Marcelo y Varda Dascal¹

I

En nuestro artículo «¿Qué es comprender el arte?»² quizá hayamos rozado alguna vaca sagrada de la reflexión estética. Si no, ¿cómo explicar la reacción crítica violenta que el artículo ha despertado?³ Lamentablemente, los dos críticos no están de acuerdo sobre la naturaleza de los errores cometidos -- que ambos consideran evidentes.

Cabrera nos acusa de «pararnos a las puertas de la estética», mientras que Moreno nos reprocha haber adoptado subrepticamente una teoría del objeto estético. Cabrera, además, nos acusa de ser víctimas de una especie de *ilusión normativa*, por no darnos cuenta de que nuestra interpretación de los datos obtenidos era implícitamente valorativa. Moreno, a su vez, nos considera más bien víctimas de una *ilusión ontológica*, por presuponer que las respuestas dadas por los individuos a nuestro cuestionario corresponden a procesos mentales determinados (disfrutar, comprender, etc.) y que éstos están relacionados con ciertas propiedades del objeto artístico. Y mientras Cabrera piensa que deberíamos reconocer abiertamente la normatividad implícita en nuestro experimento, ya que, según él, no se puede mantener una actitud puramente factual con respecto a lo estético, Moreno cree que tendríamos que abstenernos rigurosamente de cualquier inferencia normativa u ontológica, así como también de cualquier generalización. Su opinión es que deberíamos limitarnos a describir los «juegos de lenguaje» necesariamente distintos que ejecutan los individuos que toman parte en el experimento, puesto que ellos han aprendido a comprender las representaciones de baile/movimiento a base de paradigmas enteramente diferentes.

A las críticas de Julio Cabrera Alvarez ya hemos contestado⁴, y en este artículo intentaremos contestar a Arley Ramos Moreno, a quien agradecemos la atención con que ha leído nuestro trabajo. Pero,

1. Marcelo Dascal es actualmente «Fellow» del Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences (NIAS), y expresa su agradecimiento a este instituto por el apoyo necesario para completar este artículo. Ambos autores del artículo agradecen a Pilar van Breda Burgueño la revisión y mecanografía del texto.

2. Véase RLF vol. VIII/3 (noviembre 1982), pp. 227-245.

3. Julio Cabrera Alvarez, «Comprender el comprender el arte», RLF vol. IX/1 (marzo 1983), pp. 53-57; Arley Ramos Moreno, «Descrição gramatical como terapia filosófica: a ilusão ontológica», RLF (este número).

4. «Más sobre comprender el arte», RLF vol. IX/1 (marzo 1983), pp. 58-61.

con independencia del juicio que el lector pueda formar sobre cual de las dos partes tiene la razón en este debate, podemos anunciar que uno de nuestros objetivos al iniciar este debate ha sido alcanzado. Nos habíamos propuesto, como se recordará, seguir la sugerencia de Nelson Goodman de «reemplazar la falsa evidencia y la trivialidad por el experimento rudimentario y la hipótesis dudosa» como medio de ampliar y hacer más precisa la discusión de las teorías estéticas. Cuando se disipen los humos causados por el fuego de la retórica, se podrá ver que el presente debate, en su conjunto, si no ha llevado a una respuesta concluyente de la cuestión «¿Qué es comprender el arte?», si ha demostrado que quien trata de contestarla cae inevitablemente en una ilusión, por lo menos ha servido a su objetivo inicial. Por lo expuesto, estamos sincera y profundamente agradecidos a nuestros colegas y amigos, Cabrera y Moreno.

Moreno manifiesta que su interés crítico en nuestro artículo se deriva de que es la perfecta ilustración de una enfermedad filosófica común —la «ilusión ontológica». El análisis que hace, consiste en indicar los síntomas de la enfermedad, y su objetivo mayor es indicar cómo se puede curar aplicando los métodos terapéuticos desarrollados por Wittgenstein. Este cuadro de referencia nos impulsará a sobrepasar el examen de los puntos específicos que Moreno señala. La cuestión a plantear es si efectivamente todo lo que puede (y debe) hacer el filósofo frente a una pregunta del tipo «¿Qué es comprender X?» es disipar las ilusiones de quien la plantea haciéndole regresar al camino de la sencilla y sólida «descripción gramatical». ¿No habrá en esa actitud, nos preguntaremos, una *ilusión de comprender* más grave todavía que la que se propone curar, es decir una verdadera «ilusión terapéutica?»

II

Moreno cita tres posibles actitudes ante una expresión como—
«Comprendo esta obra musical»,

«considerá-la como sendo a declaração de que o objeto musical revelou-se ao conhecimento; considerá-la como descrição de um estado mental diante de uma situação; tomá-la como uma frase cujas palavras são empregadas segundo regras vagas, i.e., regras que não delimitam exatamente as significações das palavras.»

Evidentemente, si se trata de aclarar el sentido y el alcance de aquella expresión, o el de su empleo en determinadas circunstancias, las tres actitudes no son exclusivas, sino complementarias. Hay que considerar el supuesto objeto de la comprensión, el estado mental que pretende describir, y el significado de las palabras empleadas en la oración, además del contexto de uso que permitirá determinar el tipo de acto de lenguaje ejecutado al enunciarla. No nos resulta claro si Moreno considera las tres actitudes como exclusivas. Lo que si nos parece es que él favorece, «a lo Wittgenstein», la tercera y nos

reprocha el descuidarla al concentrarnos en las dos primeras. Según él, la tercera postura es la que contiene la clave de la ilusión que rige a las demás siendo, por lo tanto, la única actitud apropiada al filósofo. Alejándose de ella, de la pura «descripción gramatical», tratará inútilmente de resolver, pseudo-científicamente, los pseudo-problemas pseudo-apremiantes.

Pero ¿en qué consiste la «descripción gramatical»? ¿Debe limitarse a indicar que la palabra «comprender» tiene un significado vago y ambiguo? ¿O que, empleada en diferentes contextos, pertenece a «juegos de lenguaje» distintos, unidos entre ellos nada más que por afinidades familiares (family resemblances) indefinibles? Y en el caso de que su resultado final fuese así alcanzado, si la «lógica del concepto» investigado tiene las características expresadas, ¿cómo se llega al resultado? ¿No sería investigando cómo y de qué manera se puede emplear, o no? Por ejemplo, para elucidar la lógica del concepto de voluntad, los filósofos wittgensteinianos no se preguntan (y se contestan) cuándo puede decirse sin contradicción ni impropiedad que una acción es voluntaria.

El mismo Moreno emplea esta técnica, al afirmar que *se puede decir*: «Comprendo os Prelúdios e Fugas de Bach da mesma maneira que consigo compreender as demonstrações de Euclides». Con este ejemplo pretende demostrar que nuestro análisis es incorrecto, ya que de él se deduce que la referida oración es falsa o que sus dos partes emplean el término «comprender» con diferentes sentidos. Según Moreno, esta oración afirma una *identidad* de dos experiencias del comprender, pero nuestra teoría lo excluye porque oponemos el tipo de comprensión característico de arte al tipo de comprensión de los objetos matemáticos. Sin embargo, bastaría leer con atención nuestro artículo para ver que, al comparar los dos tipos de comprensión, mencionamos —como debe hacerse en toda comparación— lo que tienen en común y no sólo lo que los distingue. Es decir, no eliminamos la posibilidad de acercar uno a otro, siendo esto todo cuanto se necesita para dar sentido a la oración y, quizás, también veracidad. Si Moreno hubiera sido más prudente en su propio ejemplo de la «descripción gramatical» se hubiese dado cuenta de que las oraciones de ese tipo suelen emplearse *no* para expresar *identidades*, sino para formular *similes* o comparaciones explícitas, las cuales se caracterizan por *no* depender su sentido y veracidad de una superposición de las propiedades de los dos términos comparados, sino por depender de su coincidencia sólo *parcial*. Lo curioso es que nuestra teoría no es la que quita todo el sentido a la referida oración, sino la del propio Moreno. El es quien defiende la tesis de que cada forma de comprender es inconmensurable con las otras formas, por ser el resultado de un aprendizaje a base de paradigmas distintos, imposibilitando así entender la oración como expresando un *simil* y, *a fortiori*, como una afirmación de *identidad*.

Moreno admite, en realidad, que nuestro experimento se podría fácilmente interpretar como una contribución a la elucidación «gramatical» de la expresión «comprender el arte», al describirlo, refiriéndose a la tercera actitud citada, como «um dos meios possíveis para uma tal descrição». Pero lo que le molesta es que recurrimos a un *experimento*, es decir, que tenemos la increíble osadía de pensar que lo empírico pueda contribuir de alguna manera a la tarea de formular una «descripción gramatical» adecuada. Bien es verdad que tradicionalmente los filósofos que han emprendido esta tarea se contentaron con consultar sus propias intuiciones lingüísticas, y legislaron desde sus cómodos sillones sobre lo que se puede decir y lo que no. Nosotros, por el contrario, nos arriesgamos a salir de nuestras oficinas y observamos lo que dice la gente, si no en situaciones corrientes, por lo menos en un contexto «experimental». Siguiendo este criterio hemos observado si la gente que dice «comprendí» (o «no comprendí») dice también respecto a los mismos objetos, «disfruté» (o no), «entendí la trama» (o no), «me sentí interesado» (o no), etc. ¿Qué es esto si no una tentativa de esclarecer, no la lógica de un concepto aislado (que es imposible), sino la de un campo conceptual? Al tratar de hacerlo basándonos en datos que no se limitan a las intuiciones lingüísticas del filósofo, ¿qué crimen hemos cometido?

III

Según nuestro crítico, no sólo somos culpables de ignorar el plano de la descripción gramatical, sino también de servirnos de las oraciones analizadas (en el caso «comprendo esta obra musical») como de un «trampolín que permite o salto para a análise do objeto artístico, com o objetivo de desvendar sua estrutura inalterável, que é irremediavelmente ambígua». Aquí creemos detectar un problema de comprensión de la estructura de nuestra argumentación, que conviene aclarar por reflejarse en toda la crítica de Moreno⁵.

En un sentido claro e irreprochable es cierto que nos servimos de algunos actos de discurso en los que se emplea la oración «no comprendo» como punto de partida para nuestra investigación. Observamos, como cualquiera lo puede hacer, que muchas personas, ante espectáculos u otras manifestaciones artísticas, dicen «no he comprendido nada», y nosotros nos preguntamos qué puede significar esto. Podríamos decir que tenemos aquí un dato, repetido con cierta regularidad y en determinadas condiciones y necesitamos tener una explicación para este dato. *Primà facie*, lo que las mencionadas personas hacen es afirmar que ciertos objetos caracterizables como «artísticos» por criterios culturales más o menos aceptados, producen

5. Recomendamos la lectura de la respuesta de Feyerabend a sus críticos («Marxist fairytales from Australia», *Inquiry* vol. 20, 1977, pp. 372-397), en que muestra como algunas de las críticas se basan en una comprensión incorrecta de la función que tienen ciertas tesis, hipótesis o premisas en un argumento.

en ellas un estado cognitivo determinado: la incompreensión. Es decir, semánticamente estamos en presencia de los tres elementos anteriormente mencionados: un objeto, un estado mental de un individuo, y una oración empleada por el individuo, que aparentemente se refiere a ellos. Un análisis pragmático de las condiciones de enunciación podría demostrar probablemente que, en muchos casos, tales actos del lenguaje no son declaraciones sino *evaluaciones*, o simplemente la *expresión* indirecta de una actitud negativa⁶. Aunque se cambiara así el valor semántico aparente de la oración, no se dejaría por eso de hacer referencia a algún estado mental (sentimiento negativo, evaluación negativa) y al objeto (sentimiento *ante* o *hacia* ese objeto, evaluación de ese objeto).

En la búsqueda de la explicación deseada, lo más natural es formular hipótesis —es decir especular— respecto a la naturaleza de las dos variables del problema —el objeto y el estado mental— que no figuran en la formulación en calidad de «dato». Así lo hacemos; recurrimos en primer lugar al depósito de teorías estéticas corrientes, y vemos cómo podrían explicar ellas nuestro dato. No contentos con estas explicaciones, proponemos una alternativa, en términos del concepto de «saber cómo». Intentamos aclarar nuestra hipótesis explicativa relacionándola con otros conceptos disponibles en la literatura epistemológica y haciendo más precisas algunas de sus implicaciones. Para probarla, enfocamos una de las implicaciones, aquella que se refiere al tipo de formación o instrucción más apropiada para impartir el conocimiento que nuestra hipótesis supone que subyace en la comprensión del arte. Finalmente, diseñamos un experimento —que indicamos varias veces es muy rudimentario— para determinar si efectivamente hay una correlación entre las declaraciones de comprensión (e incompreensión) ante algunos objetos artísticos y el tipo de formación de los individuos. Los resultados indican una cierta correlación y la hipótesis queda así, no demostrada por supuesto, pero por lo menos, modestamente confirmada por el experimento.

En un razonamiento como el anterior hay, sin duda, la posibilidad de innumerables faltas, pero ha de comprenderse su estructura general para poder criticar de forma pertinente los detalles y «denunciar las ilusiones» de las que supuestamente se es víctima. Reconocemos haber pecado, por ejemplo, al emplear una metodología poco sofisticada para interpretar los datos *verbales* obtenidos. Algunas preguntas eran demasiado directas en el sentido de que pedían descripciones o categorizaciones de los estados mentales de los individuos en términos demasiado generales y, a veces, retrospectivos. Por ejemplo en las preguntas: «¿Ha comprendido usted?», «¿Ha sentido usted emo-

6. Roland Barthes (in *Mythologies*, Paris, ed. du Seuil, 1957, pp. 36-37) muestra que el empleo, por los críticos literarios, de afirmaciones del tipo «No entiendo nada», sirve para expresar que el crítico «se croit d'une intelligence assez sûre pour que l'aveu d'une incompréhension mette en cause la clarté de l'auteur, et non celle de son propre cerveau».

ciones?», y en otras. Respecto de estas preguntas se plantea la cuestión de la «confiabilidad» de las respuestas —cuestión que ha llevado a muchos psicólogos a descalificar totalmente las descripciones verbales de estados mentales por ser «introspectivas» y por ello sin valor objetivo alguno. Sin embargo, como Ericsson y Simon⁷ han indicado, es posible obtener respuestas verbales con un contenido informativo *específico*, evitando así el problema de la «confiabilidad», y sirviendo de confirmación indirecta (aunque substancial) a las descripciones más directas. Consideremos, por ejemplo, las siguientes preguntas y sus respectivas respuestas:

1. ¿Sabe usted cuál es la capital de Suecia?
- Si.
2. ¿Cuál de estas tres ciudades es la capital de Suecia: Oslo, Estocolmo o Copenhague?
- Estocolmo.
3. Nombre la capital de Suecia.
- Estocolmo.
4. Indique cómo formó esta respuesta.
- Primero traté de imaginar dónde se encuentra Suecia en el mapa. Después pensé que su capital podría ser Oslo, pero recordé que Oslo es la capital de Noruega, entonces pensé en Estocolmo. Me acordé de que allí entregan los premios Nobel, entonces tuve la seguridad de que sabía la respuesta.

Si dedujéramos por la respuesta a la primera pregunta, que el individuo sabe cuál es la capital de Suecia, nuestra inferencia dependería evidentemente de confiarnos en la veracidad de su descripción del estado mental («saber»). Pero si la inferencia la basáramos en la respuesta (3) no dependeríamos ya —incluso si siguiéramos empleando datos verbales— de tal confianza: lo que sabe el individuo *se muestra* en su respuesta. La respuesta (2) se podría interpretar como «adivinar» más que como «saber». La respuesta (4), aún sin aceptar que sea una descripción verídica del proceso mental del individuo, podemos considerarla como indicación de su conocimiento, ya que como en la respuesta (3), lo muestra.

Ahora bien, si se nos criticara porque empleásemos sólo preguntas del tipo (1) en nuestro cuestionario, se podría decir efectivamente que el análisis peca por confiar enteramente en las descripciones introspectivas. Nuestro método presentaría una falta metodológica, pero una falta que se podría corregir intentando mejorar el cuestionario agregándole preguntas de otros tipos. En realidad, también hemos empleado preguntas similares a las (2), (3) y (4). Por ejemplo, la pregunta 19 pide que el individuo *nombre* las diferentes partes que identificó en cada presentación, en caso de que las hubiera identificado. La pregunta 14 pide que identifique los sentimientos que le despertó

7. K. Anders Ericsson y Herbert A. Simon, *Protocol Analysis: Verbal Reports as Data*, Cambridge, Mass. MIT Press, 1984, pp. 7-8.

cada presentación. La pregunta 17 se refiere a posibles temas o personajes identificados y pide que los describa. El comprender y disfrutar de una obra no son, por supuesto, estados mentales fácilmente asociables a alguna información específica como es el estado mental «saber cual es la capital de Suecia». Por ello, no hay respuestas «correctas» a las mencionadas preguntas (19, 14, 17), a partir de las cuales se podría deducir con razonable seguridad la existencia del estado mental. Sin embargo, permiten (a) establecer una correlación entre la disposición del individuo a afirmar comprensión y capacidad de percibir la presentación en términos de estructuras identificables (esto se comprueba no sólo por decir que así las percibe, sino por su capacidad de nombrar y describir las estructuras, es decir, de exhibirlas) y (b) probar la «confiabilidad» de las declaraciones relativas al disfrute emotivo verificando si hay correlación con la habilidad de especificar tales emociones (lo que en cierto sentido es una forma de exhibirlas retrospectivamente). La primera correlación es suficiente para permitir una respuesta parcial a nuestra pregunta inicial: ciertos procesos cognitivos (percepción de estructuras) parecen subyacer a la propensión de las personas a emitir juicios de comprensión. Otras correlaciones halladas permiten extender la respuesta, y explicar el sentido que tiene la oración «Yo entiendo esta obra» y su correspondiente negación para *quienes las emplean*. Hay que observar que en este razonamiento no hemos *presupuesto* cuál es el comprender «apropiado», «correcto», etc. Hemos hecho ciertas hipótesis sobre lo que podría subyacer a los juicios de comprensión, intentando verificar si los factores hipotéticos se correlacionan con los referidos juicios o no.

IV

Moreno trata de demostrar que incurrimos en un círculo vicioso que Leibniz, nuestro supuesto héroe filosófico, evitaría fácilmente. En verdad, quien gira en círculo —como Wittgenstein reconocería de inmediato— es nuestro crítico, y así lo demostraremos. Según su comentario, el proceso de instrucción o de enseñanza empleado determina *completamente* las formas de comprender de cada grupo de individuos. En consecuencia: «eles serao capazes de responder apenas e somente aquilo que aprenderam quando receberam o ensinamento». Desde este punto de vista, suponiendo que aprendieran cuanto se les enseñó y entendiesen lo que se les preguntó, sus respuestas necesariamente son *perfectas*, porque expresan toda su comprensión posible («é apenas a aprendizagem que pode fornecer a medida da compreensão»). De estas premisas Moreno concluye que al afirmar basándonos en nuestros resultados, que uno de los grupos demostró una comprensión «insuficiente» y el otro una comprensión «mejor» de cierto tipo de espectáculo, procedemos en forma circular, seleccionando como «mejor» o «suficiente» aquella forma de comprensión que nos parece

corresponde a la naturaleza del objeto artístico, tal como la postulamos de antemano.

Sería inoportuno indicar una vez más ⁸ que las correlaciones descubiertas lo son entre los diversos juicios emitidos por los individuos mismos, y no entre los juicios de ellos y nuestros criterios de comprensión. Diciendo que algunos comprendieron más y otros menos, resumimos simplemente el dato estadístico de que entre los primeros hubo mayor incidencia de declaraciones del tipo «comprendo» que del «no comprendo». Se observa, además, que este tipo de aserciones está correlacionado con una mayor incidencia de declaraciones relativas al disfrute, a la percepción de estructuras, etc., así como al tipo de instrucción/formación práctica. La hipótesis concerniente al «saber cómo» actúa de posible explicación de las correlaciones observadas y no de criterio para determinar la medida de comprensión del individuo. Como el lector puede apreciar, el círculo que Moreno quiere hacer ver en nuestro procedimiento no existe.

No obstante, es ilustrativo observar el círculo en el que se encierra Moreno. Él supone que el aprendizaje de un concepto o término determina completa y exclusivamente su aplicación posterior. ¿Qué quiere decir esto? Que una persona, tras haber aprendido un término o concepto aplicable ante determinados «casos paradigmáticos» no puede aplicarlo posteriormente a casos alejados del paradigma y, si lo hace, o bien aplica el término o concepto sin garantizar un sentido o se ha sometido a un nuevo proceso de aprendizaje que dé al término o concepto un nuevo sentido? Por cierto nos alejamos siempre, en alguna medida, de los ejemplos concretos en que se fundó nuestro aprendizaje: somos capaces de indicar el nombre y reconocer estilos de sillas que jamás hemos visto. Lo que es característico en el aprendizaje por casos paradigmáticos no es su encierro sino su apertura, no es la limitación a lo experimentado y vivido, sino la posibilidad de extensión de la experiencia a una infinidad de casos posibles. Tengamos presente lo que Wittgenstein dice sobre las numerosas formas de seguir agregando términos a una secuencia de la que únicamente se nos han dado los primeros componentes. Más aún: la apertura indicada es la que caracteriza los conceptos que se definen, no en términos de condiciones necesarias y suficientes, sino en términos de «afinidades familiares» ⁹ como Moreno propone caracterizar el concepto de comprensión del arte, al compararlo con el concepto del juego.

Finalmente, recordemos que los individuos que tomaron parte en el experimento se hallaban muy lejos de ser *tabulae rasae*. Nosotros no hemos tratado de enseñarles el significado del término «comprender», simplemente nos hemos apoyado en el significado que ya tenía para ellos. Lo único que les propusimos, tanto en la instrucción teóri-

8. Véase el artículo mencionado en la nota 4.

9. Véase Renford Brumhough, «Universals and 'family resemblances'», in G. Pitcher (ed.), *Wittgenstein - The Philosophical Investigations*, New York, Anchor Books, 1967, pp 186-204.

ca como en la práctica, fue la posibilidad de confrontarse a nuevas experiencias y conocimientos, que les facilitarían tal vez nuevas aplicaciones de dicho término (el término no ha sido empleado en las sesiones de instrucción). Nos hallamos muy lejos de crear una situación en la que —como Moreno sugiere— entrenamos primero los monos para una función y luego comprobamos, en círculo, que lo hacen. Hemos tratado con seres dotados previamente de una capacidad para emitir juicios y capaces de aplicar sus conceptos y términos a situaciones nuevas, de formas previsibles *a priori*, y hemos investigado algunos de los factores que se correlacionan con esos juicios.

Aparentemente el único argumento del que Moreno dispone aquí para fundamentar su extraña tesis del encierro conceptual es su suposición de un aislamiento de cada modalidad perceptiva/cognitiva, o sea, de cada «juego». Si se enseña *prácticamente* algo a una persona sobre movimiento y danza, lo que se hace es llevar a la persona «a jogar um jogo a partir apenas da observação de outras pessoas jogando e de suas reações», es decir, llevarlo «diretamente a dançar». Por otra parte, enseñándole *teóricamente* sobre movimiento y danza, lo que se hace es «lançar mão de um jogo de linguagem para ensinar as regras de um outro jogo de linguagem». Hasta aquí, su descripción es perfectamente compatible con la distinción que tratamos de establecer entre «saber cómo» y «saber qué». Pero, a diferencia nuestra, Moreno supone que estos dos tipos de saber, por haber sido adquiridos de distinta forma, pertenecen a juegos diferentes, y no son por lo tanto comparables entre sí. Cada uno genera su propia modalidad de «comprensión»; en cada uno el término «comprensión» tiene un sentido propio, radicalmente distinto del que tiene en el otro. Pero ¿por qué suponer esa absurda división en compartimentos de los juegos que jugamos? Ni siquiera los adeptos a una teoría «modular» de la mente excluyen las relaciones inter-modales (p.ej. entre lo visual y lo verbal) ¹⁰, y sin duda el mismo Wittgenstein no se ve obligado a postular el aislamiento absoluto (e indefendible) no sólo de los juegos sino también de las «formas de vida». Es decir, el encierro conceptual de cada una de las formas de comprender, supuestamente determinado por su forma de aprendizaje, es una auto-limitación que él mismo se impone, pero que no tiene el derecho —ni siquiera derivado de la autoridad de Wittgenstein— de imponérselo. Con esta premisa cae también su consecuencia principal, la extraña idea de la incomensurabilidad de las formas de comprensión, y poco o nada queda de la acusación que nos hace Moreno de que *nosotros* razonamos en círculo.

V

Intentemos omitir la exageración innecesaria de la tesis del aislamiento/encierro, y consideremos una reconstrucción más favorable de

10. Véase por ejemplo J. Fodor, *The Modularity of the Mind*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1983.

su posición. Parecería que lo que él propone, al fin y al cabo, es que se trate el concepto «comprender el arte» de la misma forma que Wittgenstein ha tratado el concepto «juego». Es decir, propone que se consideren las diferentes formas y ocasiones en que se comprende una obra de arte como no teniendo necesariamente ninguna característica común. El hecho de que sean formas de comprender el arte y no ejemplos de cocinar un plato, se debe a que son semejantes entre ellas en varios aspectos, sin que por ello se puedan aislar propiedades que *todas tengan en común* para pertenecer al grupo de las formas de comprensión del arte. Así, en música, comprender una fuga de Bach puede implicar capacidad para percibir el tipo de problema con el que se enfrentó Bach; comprender una sinfonía de Mahler puede depender de ser sensible a ciertas modalidades expresivas de su música; también en pintura, comprender un cuadro de Klee puede exigir el apreciar las relaciones de complementaridad entre las tonalidades de los colores y las formas geométricas; o para comprender un baile africano se debe llegar a poseer el conocimiento de sus funciones rituales, etc. Aunque todas esas formas no tengan entre ellas nada *genérico* en común están enlazadas por muchas semejanzas que permiten pasar de una a otra sin reducirlas a un denominador común que las integra en un grupo distinto del de las prácticas culinarias (aunque también en estas últimas se puede distinguir un elemento «artístico»).

Ahora bien, ante tal proposición se pueden adoptar dos actitudes: considerarla como una tesis contingente o necesaria. En el primer caso, se trataría de examinar los ejemplos conocidos de aplicación del concepto y verificar, a través del análisis, si poseen o no una o varias características en común. Para algunos conceptos —como por ejemplo «juego»— la respuesta sería negativa, para otros —por ejemplo «automóvil»— la respuesta podría ser positiva. El análisis puede hacerse basándose sólo en intuiciones lingüísticas y conceptuales (que pueden ser suficientes) o investigando «empíricamente» cómo emplean el concepto examinado los miembros de una comunidad lingüística y cultural. Si, por otra parte, se considera la tesis necesaria, el examen empírico o cualquier otro ya no es pertinente porque se conocería su resultado anticipadamente. Cualquier esfuerzo destinado a buscar propiedades comunes a ejemplos de aplicación del concepto no sería más que el resultado de la «ilusión esencialista», y los resultados de tales esfuerzos se verían descalificados de antemano por esta razón. Pero, ¿cómo saber, *a priori*, si un concepto pertenece a esta categoría o no? Wittgenstein, y su seguidor Moreno, parecen creer que los conceptos psicológicos son de este tipo. Las razones de Wittgenstein —y posiblemente de Moreno— en su convicción se derivan de su *parti pris* ontológico contra lo mental, igual al de Ryle en *The Concept of Mind*. Nosotros, aunque sirviéndonos de una de las distinciones propuestas por Ryle, lo hacemos sin adoptar sus postulados ontológicos, lo que nos permite tratar de investigar si la lógica de «comprender el arte» es conforme con uno de los dos paradigmas con-

ceptuales mencionados. A la luz de estas consideraciones, ¿quién es víctima de una «ilusión ontológica»?

VI

La crítica fundamental de Moreno no se dirige, en realidad, a los detalles de nuestro procedimiento, sino a la validez de *cualquier* procedimiento empírico de este tipo. Según dice, no se trata de mejorar el cuestionario, ya que ningún cuestionario puede explicar por qué y cuándo dicen las personas que comprenden una obra de arte o no. Esto simplemente porque no hay nada ni que *aclarar* ni que *explicar*. Hay únicamente usos del lenguaje para ser *descritos* en su absoluta singularidad, inmune a toda generalización. Nuestro propio intento es lo que él niega ser un intento posible en estética (y tal vez en otra rama de la filosofía y de la psicología). Se trata de un experimento basado en ilusiones, y que por lo tanto sólo puede producir ilusiones. ¿Y por qué esto? Porque el lenguaje y su uso tienen una función constitutiva, y al no darnos cuenta de esa función tropezamos contra las barreras del lenguaje, que son como las paredes de una botella que nos encierran y que creemos ingenuamente poder salir, a través de ellas, al exterior.

El terapeuta filosófico nos hace ver que no podemos salir de la botella, que estamos condenados a ser moscas encerradas dentro de nuestro lenguaje. «Salimos del universo de la ontología —nos dice Moreno— y entramos, sin ilusiones, ni confusiones, en el plano de los usos del lenguaje». Pero de *esa* botella, la de los usos del lenguaje, ya no podemos salir; hemos derribado la escalera. Lo único que podemos, es reconocer que no hay salida, que la escalera no existió, ni la hay ni la hubo, que todo es un sueño o un juego. El terapeuta omnividente lo ve, sólo nosotros, pobres moscas, no lo vemos. La terapia ilusoria consiste en elevarnos a su grado de omnividencia, sin por ello dejar de ser moscas.

Pero, ¿por qué habrá de aceptarse esta visión de las cosas? ¿Es el uso del lenguaje efectivamente un juego vacío, encerrado en sí mismo, que se practica nada más que por jugar? ¿No se puede intentar relacionarlo con otros juegos —como por ejemplo el de tener, o afectar que poseemos, estados mentales, y el de darse cuenta, o afectar, que percibimos los objetos? ¿No se puede, por lo menos, ampliar el juego, correr las paredes de la botella? Si nos encerramos en nuestros casilleros filosóficos, rehusando no sólo salir al mundo, sino hasta incluso mirar por la ventana, difícilmente lo podremos conseguir. Pero si descendiéramos a salir de nuestras botellas de vidrio (o torres de marfil), nuestra auto-proclamada clarividencia conceptual quizá se convirtiese al fin en un instrumento de terapia real y no de mera ilusión: al fin y al cabo, en el exterior tal vez haya problemas para resolver y no sólo para disolver.

NOTAS

LA REVOLUCION FRANCESA EN LA GESTACION DEL PENSAMIENTO POLITICO DE FICHTE

Virginia Elena López Domínguez

La afirmación de que la filosofía política de Fichte está ligada en su gestación y desarrollo a los acontecimientos históricos que le tocó vivir, ya sea de manera directa o indirecta, es un lugar común a casi todos los estudios sobre este aspecto de su pensamiento. Dificilmente podría ocurrir de otro modo, ya que todo análisis político, aun cuando pretenda remontarse más allá de los hechos empíricos, es tributario de la estructura social en que se gestó y de la situación que en ella ocupaba o pretendía ocupar su autor. Determinar hasta qué punto y en qué sentido se da en la filosofía fichteana esta subsidiariedad entre acontecimientos históricos y especulación política es una de las tareas que me propongo realizar en este artículo. Sin la resolución de semejante empresa difícilmente podríamos calibrar lo que el pensamiento fichteano pudo aportar a su época en lo que a la libertad política se refiere.

Establecer la relación existente entre el nacimiento de la filosofía idealista y el momento histórico en que se produjo no es un asunto complicado, puesto que el mismo Fichte indicó la naturaleza de esta vinculación en una famosa carta dirigida a Baggesen en el año 1795, uno de cuyos fragmentos le ha servido a M. Guérout para iniciar uno de los artículos más interesantes sobre el tema: «Fichte et la révolution française»¹:

«Mi sistema es el primer *sistema de la libertad*. Así como aquella nación [Francia] ha roto las cadenas políticas del hombre, también el mío, en la teoría, arranca al hombre de las cadenas de la cosa en sí y de su influjo, que le ataban más o menos en todos los sistemas anteriores, y le otorga fuerza para liberarse también en la praxis por el ánimo sublime que él transmite. Mi sistema nació en los años de lucha de esta nación por la libertad gracias a una «previa» lucha interior contra los «viejos» prejuicios enraizados. Ver su fuerza me ha transmitido la energía que necesitaba para ello y, «durante» la investigación «y» justificación de los principios sobre los que la revolución francesa está construida, los primeros principios del sistema adquirieron en mí claridad»².

1. Publicado originalmente en *Révue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 64, 128 (1939): 226-320, y reeditado en *Etudes sur Fichte* (Paris, Aubier, 1974), págs. 157-246, por donde cito. El fragmento traducido por Guérout corresponde a un esbozo de la carta que aparecía en la edición de Schulz bajo el N° 231 (GA III, 2, pág. 298, N° 282 a), ya que el original de la misma fue publicado por primera vez en la edición de la Academia Bávara muchos años después de que Guérout escribiera este artículo.

2. N° 282 b, GA III, 2, pág. 300.

La revolución francesa y el sistema filosófico de Fichte, pues, se presentan como dos procesos paralelos en el tiempo y en sus efectos. El objetivo de ambos es ampliar la libertad humana: el primero en el campo de las manifestaciones externas del hombre, o sea, en el derecho y en las instituciones, el segundo en el nivel más interior del hombre, es decir, en el campo de la moral. En este vínculo mutuo la revolución francesa aparece como un acicate que ha brindado al filósofo el estado de ánimo necesario para crear un sistema de la magnitud de la *Doctrina de la ciencia*, y esto, gracias a que los sucesos han actuado sobre él como fuente de inspiración al mostrarle el ejemplo de un pueblo que en su conjunto decide tomar las riendas de su destino y emprender la construcción de una sociedad más justa y humanizada.

Martial Guérout afirma con acierto que, a diferencia de otros filósofos, como Kant o Hegel, lo que ha influido en Fichte no es tanto un cuerpo de doctrinas políticas, jurídicas o sociales promotoras del acontecimiento histórico, sino el mismo *hecho revolucionario*³, ya que en él se pone de relieve el funcionamiento propio de la razón práctica. Toda actividad revolucionaria consiste en la inmediata transformación de una especulación política en un proyecto a concretar en el mundo real y, por tanto, está plagada de optimismo y confianza en la realización de unos ideales, lo cual —según Guérout— «supone un acuerdo fundamental entre la razón y el corazón»⁴, acuerdo que era imperiosamente añorado por Fichte en los años de su juventud⁵. Por todo esto, el estudio que el filósofo hace de la revolución es un intento de legitimar el *hecho de la rebelión* y la posibilidad de erigir a través de él un *nuevo universo de derecho*, más apropiado para el desarrollo de los hombres en su totalidad y no según su pertenencia a grupos privilegiados.

Lo curioso de esta situación es que la revolución francesa no se valora nunca como un hecho efectuado por un pueblo particular, en estrecha dependencia con su estructura social, sino como un acontecimiento que atañe a la humanidad toda y forma parte del patrimonio común de los seres humanos. Ha sido idealizada hasta convertirse en el prototipo de cualquier movimiento revolucionario, y por ello Fichte afirma:

«La revolución francesa me parece importante para toda la humanidad. No me refiero a las consecuencias políticas que ha tenido tanto para ese país como para los Estados vecinos y que no hubiera tenido sin su espontánea intervención y la irreflexiva confianza de estos Estados en sí mismos [...].

3. Guérout, *Etudes sur Fichte*, págs. 153 s.

4. *ibidem*, pág. 154.

5. Un claro ejemplo de este desacuerdo es la primera obra de Fichte sobre temas religiosos: *Aphorismen über Religion und Deismus* (1790 - SW V, págs. 1-8). Sobre la angustia que provocaba en él tal conflicto véase la correspondencia de la época, sobre todo, la carta dirigida a su futura mujer en 1790 (Sch. 24, I, págs. 58-62).

Todos los acontecimientos [ocurridos] en el mundo me parecen cuadros instructivos que el gran educador de la humanidad expone para que se aprenda en ellos lo que es necesario saber [...]. Así la revolución francesa me parece una rica pintura sobre el gran texto: derecho y valor de los hombres»⁶.

Bajo esta concepción de la revolución francesa se insinúa ya una cierta teoría de la historia que se hará explícita mucho después: La historia es la manifestación de la vida divina⁷. A ella no pertenecen absolutamente todos los sucesos que ocurren en el mundo, sólo algunos hombres y ciertos pueblos participan de su curso y son los verdaderos motores de la historia, únicamente en la medida en que condensan en ellos el conjunto de la humanidad (teoría ésta que también aparecerá en Hegel). Estos hechos propiamente históricos son actos de libertad y, en consecuencia, no pueden ser imitados, básicamente son irrepetibles en su totalidad⁸.

Así pues, si un filósofo quiere contribuir en algo a la historia, aunque sea a nivel puramente especulativo, tiene que ocuparse de fundamentar racionalmente aquellos sucesos que forman parte de ella (y no otros) y de promover su curso mediante la aportación de nuevos elementos teóricos. Esto es, precisamente, lo que hace Fichte: justificar la revolución francesa y continuar su labor postulando los principios de un Estado racional⁹.

La historia, se ha dicho, está constituida por actos libres y la revolución francesa se presenta como el primer gran acto de libertad con que la humanidad se inaugura a sí misma a nivel colectivo, como el punto cero a partir del cual los hombres comienzan a aprender su papel de sujetos¹⁰. Como dice Philonenko, «la historia acaba de empezar»¹¹, todo proceso anterior a la revolución se encuadra dentro de una prehistoria que sólo adquiere sentido como preparación de la toma de conciencia y de la apropiación que el pueblo hace de su destino en el momento mismo de la revolución.

6. *Beitrag*, SW VI, pág. 39.

7. La idea de la historia como expresión de la finalidad divina es de origen claramente kantiano y ha surgido (en el caso de Kant) como respuesta al problema del mal radical, problema que no existe dentro de la filosofía fichteana. Cfr. Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht*. Akad.-Ausg. VIII, págs. 22 s.

8. En la *Beitrag* Fichte rechaza el mito de la sabiduría histórica, defendido por Rehberg en *Untersuchungen über die französische Revolution* (1793). Cfr. Philonenko: *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793* (Paris, Vrin, 1976), págs. 95 ss. Dicho sea de paso, la *Beitrag* puede considerarse como una respuesta a la obra de Rehberg, Secretario de la Cancillería de Hannover, en la que resumía las tesis de Burke y Achenwall en contra de la revolución francesa. Un compendio de esta obra se encuentra en *Fichte et son temps* de X. Léon (Paris, Armand Colin, 1922-27, I, págs. 176-180).

9. Por primera vez Fichte anuncia su plan de ocuparse del problema del Estado racional en una carta dirigida a Kant el 2 de abril de 1793 (Sch. 115, I, pág. 275, ver nota a pie de página).

10. Cfr. *Beitrag*, SW VI, págs. 40 s.

11. Philonenko: op. cit., pág. 101.

Resulta evidente, pues, que el modelo utilizado para pensar los actos revolucionarios es el del proceso del convencimiento interior como conversión moral, es decir, el de una convicción que puede ir gestándose lentamente a través de múltiples vivencias, pero que, una vez alcanzada, es irreversible y, por su radicalidad, no sólo afecta a las decisiones del porvenir sino que a su luz todo el pasado adquiere una nueva significación. De hecho, la distinción entre orden jurídico y orden moral es muy débil en esta época y la fundamentación de uno y otro ámbito se entrecruza. Por este motivo, a través del estudio de la revolución Fichte ha sido capaz de acceder a los principios de su sistema y a comenzar a elaborar las grandes temáticas de su futura filosofía.

El descubrimiento de la subjetividad absoluta como fundamento de toda la filosofía puede fecharse con poco margen de error a comienzos de 1793. La certeza de la datación se debe a un boceto de carta que Fichte pensaba enviar a Reinhard, fechado el 20 de febrero de 1793. En él se alude a una conversación en la que el joven Fichte manifestó sus dudas acerca de la filosofía crítica y, más concretamente, sobre la sistematización que de ella había hecho Reinhold¹². Parece ser que en dicha conversación Fichte comunicó a su interlocutor la idea «aún imprecisa» de que la filosofía sólo podría ponerse a salvo del escepticismo admitiendo como fundamento al Yo puro en lugar del principio de conciencia¹³. Por entonces, Fichte probablemente acababa de redactar su primera obra política, aparecida anónimamente: *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten*, y quizá ya había comenzado la *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die Französische Revolution*¹⁴. En ambos ensayos quedan huellas de esta gestación, huellas todavía vacilantes, que sólo adquirirán la firmeza que aporta la posesión de un sistema después de la lectura de la obra de Schulze: *Aenesidemus*¹⁵. Esta lectura, comenzada a fines de octubre de 1793, provocó en Fichte una nueva crisis frente al pensamiento kantiano y le permitió reafirmarse en los principios filosóficos que había comenzado a entrever a lo largo de este período.

En la primera de estas obras políticas, la deducción del derecho se realiza a partir de la conciencia, no como capacidad teórica (*Bewusstsein*) sino como facultad moral (*Gewissen*). En ella reside el poder que el hombre tiene de decidir autónomamente y, gracias a ello, superar el

12. Para ampliar el tema de la gestación de la Doctrina de la ciencia en relación a la filosofía postkantiana, que aquí sólo se menciona de paso, ver, por ejemplo, Kabitz, W.: *Entwicklung der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, 2ª), págs. 46 ss y 56 ss.

13. Sobre este punto véase Sch. 109, I, págs. 265 s. y *Zweite Einleitung*, SW I, pág. 473. Kabitz sostiene que esta conversación se habría producido durante la estancia de Fichte en Königsberg en 1791, lo cual es, a mi criterio, una anticipación demasiado arriesgada (Cfr. Kabitz: op. cit., pág. 32).

14. Cfr. Medicus: *Fichtes Leben* (Leipzig, F. Meiner, 1914), págs. 42 s y Kabitz: op. cit., pág. 33, nota 5.

15. Sobre este punto véase Carta a Stephani de diciembre de 1793, Sch. 145, I, pág. 319.

mundo intuitivo e incorporarse a un reino de finalidades, ya que se trata de una «chispa divina que lo eleva por encima de la animalidad y lo convierte en ciudadano de un mundo cuyo primer miembro es Dios»¹⁶. Su intervención impregna todos los ámbitos de la actividad humana, incluido el proceso meramente teórico. Allí su función consiste en dirigir la serie de representaciones, que en los animales es completamente mecánica, de acuerdo con la propia espontaneidad¹⁷. De ahí que la conciencia moral se presente como el instrumento necesario para que el individuo pueda reconocerse como un ser capaz de razón y, a la vez, distinguirse de toda otra criatura viviente:

«La manifestación de la libertad en el pensar, al igual que la manifestación de la misma en el querer, es la parte más íntima de la personalidad, es la condición necesaria sólo bajo la cual se puede decir: yo soy, soy un ser autónomo»¹⁸.

A partir de la profundización en el concepto de *Gewissen*, Fichte llegará a efectuar en la *Beitrag* un enunciado todavía rudimentario del Yo puro como fundamento originario de la persona y, por tanto, de toda filosofía que pretenda mantenerse dentro de los límites de la finitud:

«La existencia de esta ley en nosotros como hecho (*als Thatsache*) nos conduce, según esto, a semejante forma originaria de nuestro Yo; y a partir de esta forma originaria de nuestro Yo se deduce la manifestación de la ley en el hecho como efecto de su causa»¹⁹.

De un modo aún impreciso nos encontramos en estos importantes fragmentos con los temas centrales de la fase de fundamentación de la Doctrina de la ciencia, que se podrían resumir sistemáticamente en los siguientes momentos:

1) Reducción del cogito cartesiano a la conciencia moral por la intervención de la voluntad en el proceso de pensamiento. (Yo pienso → soy un ser libre = soy, operación efectuada en la *Zurückforderung*).

2) Demostración de que las decisiones autónomas son resultado de la aplicación de una ley universal (lo cual fue realizado por Kant y, en consecuencia, Fichte acepta como ya probado).

3) Elevación desde el plano empírico al plano trascendental, es decir, de la legalidad como hecho (*Thatsache*) a su condición posibilitante (*Thathandlung*). Fichte denomina a esta última de tres maneras diferentes: Yo puro (*reines Ich*), mismidad (*Selbst*) y forma originaria del Yo (*ursprüngliche Form des Ich*). Su contenido no es claramente explicitado, en cambio sí se hace hincapié en su relación con la liber-

16. *Zurückforderung der Denkfreiheit*, SW VI, pág. 11. Nótese la influencia de la teleología kantiana en este fragmento.

17. *ibidem*, págs. 13 s.

18. *ibidem*, pág. 14.

19. *Beitrag*, SW VI, pág. 59.

tad, en cuanto que vertebra toda la moral y, por tanto, con el derecho, en concreto, con el derecho natural, del que ella es su fuente última ²⁰. En cierto modo se prefigura también su carácter absoluto a través de la idea de que el Yo es inmodificable, por lo cual se distingue perfectamente del Yo empírico y de todas sus manifestaciones en el individuo particular ²¹.

Si se observa detenidamente los pasos seguidos en ambas obras, se descubre en germen una de las grandes innovaciones fichteanas a realizar en sus próximas obras: la derivación de la lógica de la metafísica ²².

Esta anticipación de los principales temas de la filosofía fichteana en sus obras políticas viene a corroborar la tesis de que la revolución interior precede a la revolución exterior en el orden ontológico e incluso en el orden temporal. La apreciación de los acontecimientos revolucionarios habría variado sensiblemente si Fichte no los hubiera analizado desde la perspectiva de la ética kantiana. Todo su estudio está condicionado por la aceptación previa de una teoría ética, sin la cual jamás habría llegado al descubrimiento de la subjetividad absoluta y, por tanto, a la construcción de su sistema metafísico. Desde el punto de vista teórico, la influencia de la revolución francesa se reduce a haber puesto de relieve ciertas cuestiones que Fichte había intuido, pero todavía no había tematizado, y esto gracias a que ella le mostró las consecuencias de la aplicación de unos principios éticos a la vida política. En el plano personal, la influencia ha sido posible sólo en la medida en que Fichte estaba abierto a ella, es decir, había efectuado esa «previa lucha interior contra viejos prejuicios enraizados» a la que se refiere en la carta a Baggesen y que no es más que una lucha con uno mismo, lidiando contra aquellas rémoras que impiden despertar a un pensamiento autónomo ²³.

20. *ibidem*, págs. 170 s.

21. *ibidem*, págs. 59 s.

22. Cfr. *Ueber den Begriff der WL*, § VI y *Grundlage der gesamten WL*, § I. Para que dicha reducción pueda producirse será necesario que Fichte investigue, gracias a las sugerencias de la obra de Schulze, la relación existente entre materia y forma y su aplicación al primer principio. Para seguir este proceso, ver *Rezension des Aenesidemus*, SW I, págs. 5 ss.

23. Esta idea de la revolución interior se aprecia mejor en el esbozo que Fichte realizó de la carta de Baggesen:

«Mein System ist das erste System der Freiheit; wie jene Nation von den äussern Ketten den Menschen losreis t, reist mein System ihn von den Fesseln der Dinge [?] an sich, des äussern Einflusses los, u. stellt ihn in seinem ersten Grundsatz als selbstständiges Wesen hin. Es ist in den Jahren, da sie mit äusserer Kraft die politische Freiheit erkämpften, durch innern Kampf mit mir selbst, mit allen eingewurzelten Vorurtheilen entstanden; nicht ohne ihr Zuthun; ihr valeur war, der mich noch höher stimmte, u. jene Energie in mir über diese Revolution schrieb, kamen mir gleichsam zur Belohnung die ersten Winken [,] u. [?] Ahndungen dieses Systems». Sch. 231, I, págs. 449 s. El subrayado es mío.

Las peripecias de esta lucha interior de la que habla Fichte pueden seguirse a través de su correspondencia. Cfr., por ejemplo, proyecto de carta a Achelis del 29-XI-1790, Sch. 61, I, pág. 142 s.

A pesar de la prioridad de la revolución interior sobre la exterior, queda claro que ambas se socorren mutuamente y que entre ellas existe una relación dialéctica, porque son dos caras de una misma moneda. La revolución política no puede efectuarse sin una decisión moral previa, ya que ésta es su motor y, a su vez, la revolución interior se ahoga dentro de sí misma si no es capaz de exteriorizarse en palabras, actos, instituciones, etc. Nuevamente aparece aquí la denodada insistencia fichteana en armonizar los aspectos encontrados en una totalidad. Así como no debe haber intuiciones sin conceptos, tampoco puede haber libertad de pensamiento sin libertad de expresión, revolución cultural sin revolución política y, en general, libertad sin su correspondiente concreción en una esfera determinada de actividad.

El concepto de revolución interior, que tanto parece haber calado en el ánimo y en la filosofía de Fichte, es un concepto típicamente ilustrado ²⁴. La tematización kantiana del mismo constituye una de las grandes aportaciones del filósofo de Königsberg a la cultura alemana de fines del siglo XVIII y principios del XIX ²⁵.

El primer acercamiento de Kant a esta cuestión puede situarse antes de la revolución francesa. Me refiero a su artículo: *Beantwortung der Frage: Was ist die Aufklärung*, fechado el 30 de septiembre de 1784. En él Kant define la Ilustración como un movimiento íntimo por el cual el individuo se rebela frente a las influencias exteriores y se hace dueño de sus decisiones siguiendo los dictados de su propia razón ²⁶. Se trata, pues, de una autonomía no regida por leyes arbitrarias, sino de una liberación de autoridades externas que sólo tiene por fin la implantación de la legalidad racional. Semejante legalidad no puede ser vivida como norma ajena sino que debe ser elaborada por cada uno y asumida como un producto propio, si bien este producto coincidirá necesariamente con el de otros seres que hayan accedido a la racionalidad. El esfuerzo de pensar por sí mismo conduce a la más profunda transformación a la que puede aspirar un ser humano: la apertura al mundo de la libertad, una libertad que ni siquiera pueden garantizar las revoluciones políticas, ya que poseen un campo de influencia más restringido que el de esta revolución interior, pues sólo afectan al aspecto externo de la conducta humana, es decir, al derecho y su concreción institucional.

24. Lessing, por ejemplo, dedica a este tema toda una obra: *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780).

25. Cfr. Market, O.: «La gran lección de Kant sobre la naturaleza del filosofar» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* II, Madrid, 1981, págs. 26 s. En este artículo se delinea la evolución de Kant respecto al concepto de revolución interior, cuyos pasos fundamentales sigo aquí.

26. Kant: Akad.-Ausg. VIII, pág. 34. Cfr. *Was heisst sich im Denken orientieren*, *ibidem*, 145.

En *Selbstdenken* (pensar por sí mismo) la raíz *Selbst* (mismidad) se identifica con razón, en sentido universal y, por tanto, podría traducirse libremente como pensar según la razón.

Antes de que se produjera el estallido que culminó con la toma de la Bastilla y antes de poder presentar siquiera el desarrollo posterior al que conducirían estos hechos, Kant se muestra escéptico respecto al poder transformador de las revoluciones políticas, sobre todo, de su eficacia a largo plazo:

«Quizá por una revolución sea posible producir la caída del despotismo personal o de alguna opresión interesada y ambiciosa, pero jamás se logrará [por este camino] la verdadera reforma del modo de pensar, sino que surgirán nuevos prejuicios que, como los antiguos, servirán de andaderas para la mayor parte de la masa, privada de pensamiento»²⁷.

Nos encontramos, pues, ante una actitud alejada del entusiasmo revolucionario del joven Fichte y más próxima al actual desencanto provocado por el fracaso de todas las revoluciones políticas realizadas a lo largo del siglo XX. La respuesta de Kant ante este último hecho sería la siguiente: el problema de la libertad humana no es definitivamente dirimible en el terreno político, sólo se ataca de lleno en el campo de la moral, luego no se resuelve colectivamente sino únicamente a nivel individual.

Por esta época, Kant concibe la reforma radical del modo de pensar como una progresiva transformación interior, comparable por su lentitud a la larga evolución del individuo hasta su mayoría de edad²⁸, una adultez que se extiende en el tiempo mucho más allá de lo que podríamos imaginarnos en un principio a juzgar por la siguiente afirmación perteneciente a la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*:

«Quizá sólo sean unos pocos los que han intentado esta revolución antes de los treinta años y aún menos los que la han instaurado sólidamente antes de los cuarenta»²⁹.

El símil con el proceso de maduración del individuo revela que sólo hay un modo de plasmar a nivel colectivo la transformación moral, o al menos de inducirla: a través de la educación³⁰. Es este sentido de revolución, el de la revolución cultural, el que influirá decisivamente en la Alemania de entonces. Desengañada ante la posibilidad de modificar la situación política de un país desmembrado, en gran parte regido de un modo anacrónico según cánones feudales, carente de una burguesía poderosa y hundido en la pasividad política o condenado a la ineficacia de los movimientos de masas, la intelectualidad alemana se embarcó en un compromiso: la realización en el plano del pensamiento de una revolución mucho más importante que la francesa. Y

27. Kant, *Adak-Ausg.* VII, pág. 294.

28. *ibidem*, pág. 34.

29. Kant: *Akad-Ausg.* VII, pág. 294.

30. Kant, admirador de Federico II, piensa que esto ocurrirá gracias a la intervención del buen príncipe. Cfr. *Beantwortung der Frage: Was ist die Aufklärung*, *Akad-Ausg.* VIII, pág. 40.

—como sostiene Guérout³¹— con dicha estrategia nació frente a la inacción política una revancha intelectual que dispensó de la intervención en la lucha por el poder.

Este compromiso fue asumido, por ejemplo, por Schiller en su obra: *Die ästhetische Erziehung des Menschen*, o por los jóvenes románticos, quienes se adjudicaron el papel de protagonistas en esta revolución cultural. Y todos ellos fueron conscientes de haber recogido y hecho fructificar la herencia kantiana, como lo demuestra la siguiente carta de Hegel, dirigida el 16 de abril de 1795 a Schelling:

«Del sistema kantiano y de su más alta realización espero una revolución en Alemania basada en principios que ya están ahí y sólo necesitan ser elaborados universalmente y aplicados a todo el saber anterior. [...] Va a dar vértigo esta suprema cumbre de toda la filosofía, que eleva de tal forma al hombre. Pero ¿por qué se ha tardado tanto en revalorar la dignidad humana, en reconocer su capacidad de libertad, que le sitúa en un orden de igualdad con todos los espíritus? [...] Los filósofos demuestran esa dignidad, los pueblos llegan a sentirla y, en vez de exigir sus derechos pisoteados, se los volverán a tomar por sí mismos.

Religión y política han obrado de común acuerdo; aquélla ha enseñado lo que quería el despotismo: el desprecio del género humano y su incapacidad para nada bueno, de ser algo por sí mismo. Con la difusión de las ideas sobre cómo *deben* ser las cosas desaparecerá la indolencia con que la gente pasiva lo toma siempre todo como es. Esta fuerza vivificadora de las ideas [...] levantará los ánimos y éstos llegarán a sacrificarse por ellas»³².

Ahora bien, a medida que transcurrieron los años, Kant fue modificando su idea sobre el modo de acceder a la transformación interior. En *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) niega que una reforma paulatina pueda dar por resultado la auténtica emancipación. A ella sólo se puede llegar mediante una radical transformación del fundamento de todas las máximas del actuar, que surge

31. Guérout: *Etudes sur Fichte*, pág. 159. Martial Guérout relaciona el concepto de revolución cultural con el triunfo del principio leibniziano de la continuidad anexo a la concepción del progreso inmanente, espontáneo y metafísico, y opuesto a la noción enciclopedista de la discontinuidad del progreso material e histórico (Cfr. Guérout: *op. cit.*, págs. 159 ss).

Aparte del mencionado artículo de M. Guérout, existe una amplia bibliografía sobre la recepción alemana de los acontecimientos franceses y la gestación de un nuevo concepto de revolución, entre los que pueden citarse:

Droz, J.: *L'Allemagne et la révolution française*. Paris, 1949.

Griewank, K.: *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff, Entstehung und Entwicklung*. Frankfurt/Main, 1969.

Gebhardt, J. (ed.): *Die Revolution des Geistes. Politisches Denken in Deutschland 1770-1830*. München, 1968.

32. *Briefe von und an Hegel* (ed. Hoffmeister). Hamburg, 1969, tomo I, págs. 323 s.

como un estallido asimilable a la experiencia de la conversión religiosa, como una especie de renacimiento interior ³³.

Esta nueva visión, más coherente con el espíritu de la filosofía práctica de Kant, surge a partir de la discusión del concepto aristotélico de virtud, concebida como hábito de la razón, cuyo objetivo es hallar el punto medio entre dos extremos (uno por defecto y otro por exceso). Pienso que esta concepción clásica es rechazada por Kant en la medida en que genera una moral de la prudencia, pero no una ética en sentido estricto, ya que en el ejercicio de este tipo de virtud la razón no procede de modo autónomo sino que se va adecuando a las circunstancias, calibrando la posibilidad del éxito de sus proyectos dentro de unas limitaciones que le son externas. Este cálculo de posibilidades es un trabajo que más bien caracteriza a la razón en su uso especulativo y, por tanto, obliga a fundamentar el ejercicio de la virtud en la subordinación de la razón práctica a la teórica, lo que es radicalmente opuesto a las concepciones kantianas. Sobre este supuesto intelectualista se basa la concepción de la virtud como hábito, como algo que se puede aprender a través del ejercicio y la repetición, del mismo modo que se podría aprender a resolver mecánicamente un teorema matemático. La explicación del acto moral a partir de la resolución «mecánica» encubre la falta de compromiso del individuo con sus realizaciones, ya que su intención queda sustraída a todo posible juicio. Y así, el hombre virtuoso, en sentido aristotélico, nunca puede alcanzar la *virtus noumenon*, sino sólo una virtud que externamente se presenta como ejercicio del deber, pero que internamente no implica una determinación del libre albedrío por la ley moral (lo que Kant denomina *virtus phaenomenon*). El acceso a la vida moral, pues, supone una inversión radical del esquema aristotélico de funcionamiento, por tanto, una ruptura y no una reforma.

Así pues, esta concepción no es meramente circunstancial. Por el contrario, se afirma y se profundiza con el correr del tiempo. Así, por ejemplo, en *Die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) dice:

«Educación, ejemplos y enseñanza no pueden en absoluto provocar poco a poco esta firmeza y tenacidad en los principios, sino sólo algo así como una explosión que surge de una vez para siempre del hastío ante el estado vacilante del instinto» ³⁴.

Nuevamente el acto de autoliberación se nos presenta como una experiencia límite en la que se juega el sentido de nuestro ser. De esta situación inhumana sólo se puede salir mediante una reacción violenta que ponga fin a la tensión tan largamente acumulada.

Pues bien, ambos modos de acceso a la revolución interior se encuentran en Fichte.

33. Cfr. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*, Akad.-Ausg. VI, págs. 46 s. La idea de renacimiento aparece también en *Die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akad.-Ausg. VII, pág. 294.

34. Kant: Akad.-Ausg. VII, pág. 294.

La revolución violenta y puntual, que él mismo experimentó al enfrentarse por primera vez con el pensamiento kantiano y que, por tanto, está más de acuerdo con su personalidad, es la que sirve de modelo para comprender la revolución francesa. Asimismo ella es, según los grados que alcance, la puerta de acceso a cada una de las cinco perspectivas que caracterizan la segunda filosofía fichteana, aunque sólo adquiriera una radicalidad extrema en el caso de la religión. Igual que en Kant, pero probablemente no por la influencia de una lectura de la *Anthropologie*, el estado al que se accede mediante la revolución interior en sentido estricto es opuesto a la sensación de vacío y aburrimiento que he asimilado a la angustia existencial:

«La idea, y sólo la idea, plenifica, satisface y hace feliz al espíritu. Una edad que carece de la idea ha de sentir necesariamente por ello un gran vacío, que se revela como un tedio infinito que jamás puede erradicarse a fondo y que retorna siempre» ³⁵.

La revolución paulatina, defendida ya en la *Beitrag* ³⁶ y sobre todo en *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* ³⁷, es la postulada como recurso general para la elevación del hombre. Se trata de una revolución permanente que se gesta a través de la educación (autoformación). En el terreno político aparece como el primordial objetivo del Estado racional ³⁸ y en relación a la teoría de las cinco perspectivas se presenta como el único camino hacia el perfeccionamiento una vez dentro de cada nivel.

Universidad Complutense de Madrid

ABSTRACT

Fichtean philosophy's birth, in particular his political philosophy, has a close relation with the French Revolution and the attempt to justify the principles that caused it and opened a new universe of laws. But the concept of revolution used by Fichte in its two senses —progressive educative revolution and punctual violent revolution— has its roots in Kant's thought. The application of the principles of Kant's philosophy to the study of the revolution allows Fichte to discover the absolute subjectivity (*Selbst*) and to ground his own philosophical system.

35. *Grundzüge*, SW VII, pág. 74.

36. SW VI, págs. 89 ss. Véase asimismo ibidem, págs. 40 s.

37. Conferencia I, SW VI, págs. 298-300.

38. El Estado racional es para Fichte aquel conjunto de instituciones que permite desarrollar perfectamente las disposiciones del individuo en reciprocidad con sus semejantes. Su finalidad última es destruirse a sí mismo en la medida en que sus ciudadanos hayan accedido a la moralidad. Las bases para la construcción de semejante Estado aparecen en la última parte de la *Grundlage des Naturrechts* (1796) y en *Der geschlossene Handelstaat* (1880).

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Estudios sobre fenomenología

EDMUND HUSSERL, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, erster Teil + Zweiter Band, zweiter Teil. Editados por Ursula Panzer. Tomos XIX/1 y XIX/2 de *Husserliana*. The Hague/Boston(Lancaster, Nijhoff Publishers, 1984. LXV + 958 páginas.

Casi una década después de la publicación de los *Prolegómenos* a las *Investigaciones lógicas* en *Husserliana* (Tomo XVIII, edit. por Elmar Holenstein), aparecen ahora los dos libros que integran el segundo volumen de dicha obra, al cuidado de Ursula Panzer, investigadora del *Husserl-Archiv* de la Universidad de Colonia, R.F. de Alemania. También ahora, como en los *Prolegómenos*, se tomó como texto básico el de la segunda edición corregida de los años 1913 y 1921 (2° tomo, 1a. parte y 2° tomo, 2a. parte, respectivamente) teniendo en cuenta además las correcciones de erratas de la 3a. edición. En notas a pie de página se indican las variantes con respecto a la versión original de 1901. También se reproducen los primeros intentos de Husserl por corregir y aun reescribir esta obra, sacados de las notas marginales y de hojas agregadas especialmente al ejemplar que a tal efecto usaba el filósofo.

Es interesante recordar que Husserl reeditó finalmente LU sin volver a corregir la sexta investigación — a su juicio la más importante, y la que interesó a Heidegger desde sus primeros contactos con la fenomenología hasta su último seminario en Zähringen, en 1973. Las notas escritas con vistas a tal corrección crecieron hasta el punto de convertirse en un trabajo independiente. Por ello, se anuncia que tales notas y apuntes se publicarán en un tomo especial de *Husserliana*.

En su detallada «Introducción», Ursula Panzer informa acerca de las correcciones de Husserl a LU, siguiendo un orden cronológico, desde sus primeros anuncios — en cartas a W.B. Pitkins, Niemeyer y Hocking, en torno a la posible traducción al inglés de la obra, a Max Scheler, y otros — hasta su decisión, tomada «a regañadientes», de volver a publicar la obra «con algunas variantes», pese al pedido de Dilthey de hacerlo rápidamente y sin correcciones. En la «Introducción» se indican además los cambios de redacción en cada una de las investigaciones, remitiendo a anotaciones, cartas, etc. de Husserl, que aclaran la intención y el alcance de las modificaciones efectuadas. En el 2° tomo se añade también el anuncio de la obra, publicado por el propio Husserl originalmente en el *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie* N° 25, de 1901.

EDMUND HUSSERL, *Studien zur Arithmetik und Geometrie*. Texte aus dem Nachlass. 1886-1901. Editado por Ingeborg Strohmeier. Tomo XXI de *Husserliana*. The Hague/Boston/Lancaster, Nijhoff Publishers, 1983. LXXII + 506 páginas.

En este tomo XXI de las *Obras completas* de Husserl, cuya edición, como el XIX del que recién informamos, fue preparada en el *Husserl-Archiv* de Colonia por Ingeborg Strohmeier, completa la publicación de obras y escritos publicados por Husserl antes del período propiamente fenomenológico, cuya «irrupción» — como suele decir el filósofo — se produjo junto con el despuntar del siglo, en 1900/1901.

Ya se han publicado, de ese temprano período, la *Filosofía de la aritmética* (1891) y el trabajo de habilitación *Sobre el concepto de número* (Huss.XII), así como algunos estudios y reseñas escritos a partir de 1890 (Huss.XXII). Ahora, el tomo XXI que comentamos reúne estudios sobre aritmética y geometría extraídos del *Nachlass*, escritos entre 1886 y 1901, a los que se agrupa en torno a dos temas principales: «Ensayos sobre filosofía del cálculo» y «Ensayos filosóficos sobre el espacio». Los primeros en parte responden al proyectado segundo tomo de la *Filosofía de la aritmética*, que Husserl no llegó a realizar. En estos escritos se concibe la *arithmetica universalis* como una disciplina puramente lógica, de tal suerte que configuran el tránsito natural de aquella primera obra a las LU.

Los textos reunidos en la segunda parte también corresponden a un plan del filósofo de publicar un libro sobre el problema del espacio, que, si bien Husserl no llegó a escribir, concretó en cierto modo en las lecciones de 1907 publicadas luego como tomo XVI de *Husserliana* con el título de *Ding und Raum*.

Como es habitual en esta serie, la «Introducción de la editora» ofrece un minucioso análisis de cada uno de los textos incluidos, relacionando el pensamiento de Husserl con las ideas predominantes en su época acerca de las matemáticas, y trayendo a colación discusiones, cartas a colegas, etc. Se justifica además la no inclusión en las *Obras completas* y sobre todo en este volumen, al que debería pertenecer por la época y el tema, del primer trabajo de Husserl: su tesis doctoral sobre *Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung* (Viena, 1882), por considerársela irrelevante respecto de las ideas filosóficas y la posterior evolución de Husserl, así como respecto de la propia ciencia matemática.

EDMUND HUSSERL, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Vorlesungen. 1906/07. Editado por Ullrich Melle. Tomo XXIV de *Husserliana*. Dordrecht/Boston/Lancaster, Nijhoff Publishers, 1984. LI + 553 páginas.

El tomo XXIV de las *Obras* de Husserl ofrece en su casi totalidad el texto de las lecciones profesadas por el filósofo en el semestre de invierno de 1906/07 en la Universidad de Gotinga, con el título de «Introducción a la ló-

gica y a la teoría del conocimiento». Se continúa así la publicación de lecciones de Husserl, como se había hecho con las dictadas dos años antes en la misma Universidad, sobre fantasía (Huss.XXIII), y todavía antes en los tomos II (*Idea de la fenomenología*), X (*Sobre la conciencia del tiempo inmanente*) y XIII (sobre «Problemas fundamentales de la fenomenología»), etc. Como es corriente en todos estos casos, además del texto principal se añaden otros relacionados con el tema o escritos en la misma época, que pueden contribuir a una mejor comprensión, como sucede en este tomo con el punto IX de los *Beilagen*, que reproduce «Anotaciones personales» — una suerte de diario — de Husserl, de 1906, 1907 y 1908, con interesantes observaciones acerca de sus dudas, sus angustias y el modo de vivir los problemas filosóficos.

Es interesante también comprobar — según la «Introducción» — que estas lecciones de Husserl fueron las primeras dictadas en su carácter de profesor ordinario, cargo que le había conferido el Rey de Prusia en junio de ese año, a pesar de que la Facultad de Filosofía, en mayo de 1905, todavía opinaba que el filósofo no estaba en condiciones de aspirar a tal cargo por falta de publicaciones...

Por último, son importantes las conexiones señaladas por Ullrich Melle entre las LU y las *Ideas*, que se entretajan mediante estas decisivas lecciones del período en que aparece la noción de «reducción».

Este volumen de *Husserliana* presenta también un *índice temático* — además del habitual *índice de autores citados* —, semejante al confeccionado por Landgrebe para *Ideas I*, siendo por tanto estos (*Ideas* y el presente) los únicos tomos que incluyen tan importante medio auxiliar para la investigación.

Kah Kyung Cho (Editor), *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective*. Tomo 95 de la serie *Phaenomenologica*. Dordrecht/Boston/Lancaster, Nijhoff Publishers, 1984. XXIII + 252 páginas.

El presente volumen reúne las conferencias de un encuentro internacional sobre «Filosofía y ciencia desde una perspectiva filosófica», que tuvo lugar en Buffalo, en marzo de 1982, como homenaje al difunto profesor Marvin Farber, ex miembro del Departamento de Filosofía de la State University of New York at Buffalo, editor-fundador de *Philosophy and Phenomenological Research* (PPR) y presidente de la *International Phenomenological Society* (IPS), sobre la que se informará al final, al referirnos a la comunicación de Helmut R. Wagner.

La introducción del editor, Kah Kyung Cho, señala las diferentes direcciones a que apuntan las contribuciones, y su intento de brindar un panorama lo más amplio posible, en lo que respecta a orientaciones e inclusive nacionalidades de sus participantes, para buscar algunos puntos programáticos de coincidencia en la *idea* de una filosofía fenomenológica — pues no de-

ja de ser llamativo el hecho, dice, de que los más influyentes fenomenólogos de la generación anterior fueran pensadores «heterodoxos» (Heidegger, Merleau-Ponty, entre otros), a despecho de la idea del maestro de constituir una filosofía científica a la que cada uno pudiera ir edificando con sus contribuciones personales.

Por razones de espacio nos vemos obligados a dar una información sucinta del contenido de este libro, señalando a veces tan sólo los títulos de las contribuciones y los nombres de sus autores. R. Chisholm (Providence) abre el volumen — que en cierto modo le está también dedicado en su carácter de actual presidente de la IPS y editor de PPR — con un breve y denso trabajo sobre «The Intentional Approach to Ontology», en el que despliega una prolija argumentación para analizar la noción de propiedad (relaciones básicas entre propiedades, estructura de las mismas, propiedades psicológicas, etc.).

Karl-Otto Apel (Frankfort), compara las teorías fenomenológica y analítica de la acción, confrontándolas con ideas de Max Weber y Habermas («The Question of the Rationality of Social Interaction»).

David Carr (Ottawa), Manfred Frings (Chicago) y Elisabeth Ströker (Colonia) examinan, desde diversas perspectivas, temas vinculados con el tiempo y la historia en Husserl, en sus contribuciones tituladas, respectivamente, «Time-Consciousness and Historical Consciousness», «Time-Structure in social Communality» y «Husserl's transcendental Phenomenology and History».

Mikel Dufrenne (Nanterre), en «The Aesthetic Object as 'die Sache selbst'», brinda un ensayo más heideggeriano y metafísico que fenomenológico sobre la experiencia estética. Martin Dillon (Binghamton), analiza «The Implications of Merleau-Ponty's Thought for the Practice of Psychotherapy»; James E. Edie (Evaston), «The Hidden Dialectic in Husserl's Phenomenology»; H.S. Harris (Toronto), «Hegel's Image of Phenomenology»; Don Ihde (Stony Brook), «Phenomenology and the Phenomenon of Technology»; Wolfe Mays (Manchester), «Piaget and Freud: Two Approaches to the Unconscious»; J.N. Mohanty (Oklahoma), «Husserl, Frege and the Overcoming of Psychologism»; Ernst Wolfgang Orth (Trier), «Phenomenological Reduction and the Science»; Nathan Rotenstreich (Jerusalem), «Variations of Transcendentalism»; John Sallis (Chicago), «The Identities of the Things themselves». Cierra el volumen el trabajo de Wagner (Geneva, N.Y.) al que ya hicimos referencia: «Marvin Farber's Contribution to the Phenomenological Movement: an International Perspective», minuciosa crónica del surgimiento del movimiento fenomenológico en Estados Unidos de Norteamérica, con importantes precisiones sobre la contribución de «los emigrados», especialmente A. Schütz, Kaufmann, Spiegelberg, Gurwitsch, entre otros, y datos inéditos sacados de la correspondencia entre ellos. Allí nos enteramos de que Farber, en su afán de hacer realidad el carácter internacional de la IPS, además de los miembros provenientes en forma predominante de Estados Unidos, Canadá y Europa, nombró en el Comité Directivo, como único latinoamericano, al argentino Francisco Romero, a fines de 1939.

MARTIN HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Tomo 61 de la *Gesamtausgabe*. Editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1985. 203 páginas.

El tomo 61 de las *Obras completas* de Heidegger reúne los apuntes de las clases dictadas en el semestre de invierno de 1921/22 en la Universidad de Friburgo, más dos apéndices titulados «Supuesto» y «Hojas sueltas». En esta primera época — como lo hiciéramos notar en otros trabajos (Cfr. M.A. Presas, «Heidegger y la fenomenología», RLF, III/1, marzo 1977), el filósofo recurre a una noción muy amplia y vaga de «fenomenología», coincidente con una no mucho más precisa noción de la filosofía como investigación científica de las categorías. En las lecciones que hoy nos ocupan se trata precisamente de rastrear las categorías del fenómeno fundamental «vida» sobre el trasfondo de su determinación básica, la «facticidad». El enfoque preanuncia así la hermenéutica de la facticidad que se precisará en lecciones posteriores y, especialmente, en *Sein und Zeit*, con un aparato conceptual ya más riguroso. Aquí, por el contrario, la terminología no está muy definida, y se incorporan neologismos de difícil aclaración, tales como «Ruinanz», «ruinant», «gegenruinant», «Reluzenz», «einleitend respirativ fungierende Explikationen», etc. Curiosamente, aparecen referencias al «*Lebenswelt*», aunque quizá no en el exacto sentido en que Husserl, hacia esta misma época, lo convierte en término técnico de su «última» filosofía.

Aristóteles está mencionado en el título de las lecciones, que habrían de ofrecer una «introducción a la investigación fenomenológica» precisamente analizando algunos conceptos del filósofo griego; los editores informan que la relación de estas lecciones con el pensamiento de Aristóteles estaría dada por el proyectado análisis de la noción de *kinésis* en torno de cuyo examen fenomenológico Heidegger aspiraba sintetizar la movilidad de la vida fáctica.

ANGELA ALLES BELLO, *Husserl. Sul problema di Dio*. Roma, Edizioni Studium, 1985. 159 páginas.

Alles Bello escoge tres «vías de acceso» a la fenomenología para despejar el terreno que permite plantear el problema de Dios dentro del marco fenomenológico. Siguiendo la vía cartesiana se llega a examinar la noción de trascendencia divina, confrontándola con la trascendencia de las cosas y la del *alter ego*. La vía que trata la intersubjetividad, señala la autora, permite por su parte examinar el problema de Dios en relación con la monadología, como mónada suprema. Por último, la nueva vía que abre la cuestión del *Lebenswelt* posibilita conectar las nociones de teleología, fenomenología de la acción, actos de amor, etc. y la noción de experiencia religiosa.

La segunda parte del trabajo de Alles Bello ilustra con una cuidada selección de textos de Husserl lo expuesto en la primera parte; los textos esco-

gidos están tomados de *Ideen I, Erste Philosophie y Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* — han sido traducidos por la autora y, en algunos casos, se trata de la primera versión al italiano.

La tercera parte del libro esboza «Líneas de investigación» que se basan en la exposición inicial y en los textos aludidos. Estas «líneas» apuntan a *La ricerca di Dio; Dio nella prospettiva filosofica; Dio nella prospettiva teologica; Archeologia del sapere religioso*.

Esta breve obra, clara en sus argumentaciones, prosigue las investigaciones de la autora, de alguna de las cuales ha dado cuenta nuestra revista (cfr. Graciela Zuleta, comentarios bibliográficos a *Husserl e le scienze* y a *L'oggettività come pregiudizio*, en RLF VIII/1, 1982, y IX/2, 1983, respectivamente).

J.N. Mohanty and Karl Schuhmann (Editores). *Husserl Studies*. The Hague/Boston/Lancaster, Nijhoff Publishers, 1984 ss.

Para completar esta reseña de «Estudios sobre fenomenología», deseamos informar acerca de esta nueva publicación periódica consagrada al pensamiento de Husserl. *Husserl Studies* aparece tres veces al año, en ejemplares que abarcan entre 100 y 142 páginas. Los editores están interesados en publicar trabajos de investigación, tanto sistemáticos como históricos, referidos a la obra de Husserl y la fenomenología entendida en un sentido muy amplio. Además de los editores mencionados — Mohanty y Schuhmann — *Husserl Studies* cuenta con un *Advisory Board* integrado por L. Landgrebe, Y. Nitta, P. Ricoeur, y H. Spiegelberg, y un *Editorial Board* formado por D. Carr, K.K. Cho, J. Edie, J. Hintikka, J. Hakoishi, S. Ijseeling, D. Ihde, F. Kersten, E. Kohák, E. Orth, Th. Seeböhm, R. Sokolowski, E. Ströker y Franco Volpi.

MARIO A. PRESAS

ALFONSO GÓMEZ-LOBO, *Parménides*, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1985, 251 págs.

Decía Ortega y Gasset que el eleatismo ha imperado siempre en las cabezas helénicas y que aún seguimos prisioneros en el círculo mágico que su ontología trazó. Desde la Antigüedad, en efecto, se ha venido discutiendo acerca del preciso sentido de los versos de Parménides, sin que hasta hoy se haya logrado acuerdo. Parménides, sin lugar a dudas, marca un hito decisivo en la filosofía griega y su pensamiento sigue siendo de importancia capital. Ello, unido a los notables avances logrados en la interpretación de su poema —debidos a los resultados de los estudios sobre el verbo «ser» en griego a la luz de la lingüística y la lógica contemporáneas— justifica, para Gómez-Lobo, la empresa que acomete en este libro: una nueva edición de los fragmentos conservados de Parménides, acompañada de una traducción al cas-

tellano con comentarios y notas críticas. La aparición de esta obra representa una importante novedad en nuestro medio. Su autor la concibe, como señala en el prólogo, para dos tipos de lectores: quien desee iniciarse en el estudio de Parménides halla aquí una traducción correcta y comprensible y un comentario a cada fragmento, en el que se intenta exponer su sentido general; el lector más especializado cuenta, además, con notas críticas de carácter erudito en las que se indican las fuentes de cada fragmento y las opciones textuales hechas cuando el texto difiere del establecido por Diels-Kranz, se incluyen referencias bibliográficas y se apoya la interpretación propuesta en los comentarios.

Traducción e interpretación son dos aspectos inseparables en el caso de un texto que, como el de Parménides, ofrece serias dificultades en más de un pasaje. Gómez-Lobo hace un cuidadoso análisis de cada uno de los fragmentos e intenta mostrar cómo, leídos en su ordenación tradicional —que considera la adecuada, salvo en el caso del fragmento 4, que debería tal vez ubicarse dentro o después del 8— ofrecen una línea argumentativa clara. El poema puede dividirse en cuatro secciones: un proemio, que sirve de introducción (frag. 1); una sección cuidadosamente argumentada, en la que se presentan las «vías de investigación» y se rechaza dos de ellas (frags. 2-7); una sección dedicada a la «vía de la verdad» (frag. 8, 1-49); una cuarta y última sección, que expone las erradas «opiniones de los mortales» (frag. 8, 54 ss-frag. 19). Gómez-Lobo se propone examinar integralmente el pensamiento de Parménides. No podemos entrar en un análisis detallado de sus puntos de vista y nos limitaremos en consecuencia, a señalar los aspectos principales sobre los que articula su interpretación.

El proemio, cuyo contexto mitológico es preciso reconstruir, no posee carácter simbólico ni alegórico y su intención es didáctica. Introduce la revelación de la diosa y presenta a un Parménides que viaja no de la oscuridad hacia la luz —como sostiene la mayor parte de los intérpretes— sino *de la luz a la oscuridad*, para llegar a la morada de la Noche, diosa que lo recibe y le transmite su mensaje. El fragmento 2 presenta las vías de investigación que son, en principio, «para pensar», es decir, concebibles: «es» y «no es». Los versos 3 y 5 que las enuncian ofrecen dificultades: la ausencia de sujeto y el valor a asignar al verbo «ser». Luego de un examen de las diferentes soluciones propuestas, Gómez-Lobo sostiene la necesidad de suplir un sujeto a partir del contexto, más precisamente el verso 2, donde se establecen los parámetros para la indagación racional de *cualquier objeto*. La elipsis del sujeto expresa generalidad y lo que el fragmento 2 señala es, pues, que frente a cualquier objeto de investigación debe tomarse una decisión inicial, la decisión de sostener que es o que no es (cf. frag. 8, 16). En lo que concierne al valor del verbo «ser», después de pasar revista a las diferentes maneras posibles de entenderlo, Gómez-Lobo concluye que la única interpretación adecuada es aquella que lo toma en un sentido existencial fuerte, es decir, en el sentido en que este verbo se emplea para hablar de la existencia de individuos. «El tenor general del fragmento es entonces que hay dos y sólo dos vías para la investigación de cualquier objeto: una toma como punto de partida el hecho

de que ese objeto existe, la otra que no existe» (pág. 68). El fragmento 3 muestra por qué esta segunda manera de iniciar la indagación es impropia: «Pues lo mismo es (para) pensar y (para) ser». Para comprender el fragmento es preciso advertir que estamos frente a la misma construcción que en 2,2: sujeto + forma del verbo «ser» + infinitivo final. Lo que no puede existir no puede ser pensado. En el fragmento 6, estrechamente ligado al 2 y al 3, reaparece la misma construcción que en el verso 1. La construcción elegida —reconoce Gómez-Lobo— no depende de razones gramaticales, sino del modo de interpretar las vías de discernimiento en su conjunto. La lectura propuesta no resulta convincente: la construcción elegida, que no es la natural, y la traducción propuesta complican, según creemos, innecesariamente, la comprensión de este fragmento. En efecto, la versión que se ofrece de los dos primeros versos —«Es necesario que lo que es (para) decir y (para) pensar sea, pues es (para) ser, pero (lo que) nada (es) no es (para ser)»— lleva a una dificultad lógica, ya que la inferencia se hace de la posibilidad a la realidad y esa es una inferencia no válida. Así, Gómez-Lobo se ve forzado a afirmar que para Parménides sostener que algo puede existir equivale a sostener no sólo que existe, sino que existe necesariamente y que, en consecuencia, posibilidad de ser, realidad y necesidad son nociones coextensivas, al igual que posibilidad de no ser, irrealidad e imposibilidad. La construcción y la traducción más naturales e inmediatas de este pasaje ahorran, a nuestro juicio, esta dificultad y no modifican el sentido general de la afirmación, según la cual se establece la necesaria correspondencia entre decir y pensar y lo que es, señalando la imposibilidad de pensar y enunciar nada. Si bien discrepamos en este aspecto, la interpretación del resto del fragmento nos resulta acertada: además de recordarse la segunda, la tercera puede representarse así: $(A = B) \& \neg (A = B)$. La exhortación a apartarse de esta tercera vía se repite en el fragmento 7, que junto con el 6 provee las premisas que llevan a la conclusión «es», punto de partida del fragmento 8. En él se expone la «vía de la verdad» (versos 1-54), a la que se dedica un minucioso comentario. El sujeto de la premisa inicial «es», como en el fragmento 2, es «el objeto de investigación» y el «es» equivale a «existe». Lo que el fragmento 8 intenta mostrar es que «si un sujeto —caracterizado al inicio vagamente como objeto de investigación o de pensamiento— existe, deberá poseer una serie de atributos que están ligados necesariamente con su existencia y que pueden ser objeto de prueba rigurosa a partir de una premisa única» (pág. 118). El punto de partida de la vía de la verdad recorrida por el pensar es la aserción «el objeto de investigación existe». De esta aserción deriva la expresión referencial *to eón*, construida a partir del predicado «es» para nombrar al sujeto. De él se prueban «signos» o atributos, algunos de modo no tan claro ni fácil de discernir como la unicidad. Si bien no hay indicio seguro de que el objeto de investigación sea una entidad única, la impresión general que Gómez-Lobo saca del fragmento es que posee las características de un individuo singular. Ese ente, que no debe asimilarse al mundo o al universo ni a una divinidad, «no es más que el solemne y solitario objeto que la razón puede pensar cuando se atiene estrictamente a los cánones establecidos por la diosa al inicio del discernimiento de las vías» (pág.

148).

En el fragmento 8,54 se inicia la exposición de las opiniones de los mortales y con ello surge el tan discutido problema de la relación entre verdad y opinión. El tratamiento que de la *dóxa* hace Gómez-Lobo es, tal vez, el punto más endeble del libro: afirma que la diosa no transmite acá lo que los mortales dicen expresamente, sino lo que está implícito en lo que cualquier persona dice o diría en sus esfuerzos por describir el mundo. Todo ello es falso y se lo puede tomar por verdadero si no se tiene conciencia de *por qué* es falso. No podemos aceptar esta interpretación, dado que Parménides no condena totalmente las opiniones, en la medida que les asigna verosimilitud. Verosimilitud y falsedad no pueden identificarse sin más, como hace Gómez-Lobo; la verosimilitud es lo propio de las opiniones, cuyo objeto es mutable.

No obstante las discrepancias señaladas respecto de algunos puntos de la interpretación de Gómez-Lobo, consideramos que su trabajo constituye un valioso aporte. Está escrito con notable claridad y exhibe tanto una rigurosa metodología como un conocimiento de los estudios parmenídeos precedentes.

El libro incluye dos apéndices. El primero analiza la argumentación del fragmento 8, haciendo «un uso elemental de la teoría de la cuantificación» (pág. 210). El segundo hace un examen crítico de la filosofía de Parménides, cuyos resultados son devastadores y poco o nada dejan en pie. Las conclusiones a las que llega, y que no compartimos, se desprenden de la interpretación general propuesta, cuyo eje está constituido por el valor fuertemente existencial atribuido al verbo «ser». La obra se completa con una extensa bibliografía presentada en orden cronológico, que resulta de enorme utilidad.

MARIA ISABEL SANTA CRUZ

ERNESTO MAYZ VALENILLA, ARTURO ARDAO *et alii*, *Francisco Romero, Maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983, 181 pp.

Cuando en 1962 se cumplieron los veinte años de la muerte de Don Francisco Romero —aniversario al que se consagra esta publicación— hubo que intentar echar un balance de la obra del filósofo. Ello ocurrió casi sin proponérselo; y fue reacción casi instintiva por parte de quienes fuimos sus discípulos y amigos y todavía continuamos experimentando su impulso cuestionante, su reciedumbre moral, su sólido, amplísimo y lúcido saber. Sobre todo si se tiene en cuenta el hecho insoslayable de que en estos pocos años su nombre —no sus ideas ni sus impulsos— pareciera haberse borrado y de que sus obras ya no se encuentran en las librerías; y si rara vez se citan algunos trabajos suyos, se trata por lo general de sus ensayos sobre las ideas en Latinoamérica (los cuales, por lo demás sin poner en cuestión su valor, no cuentan entre sus obras más meditadas y propiamente filosóficas). Tal olvido nunca ha sido excepcional destino de los filósofos; sólo con el tiempo suelen apreciarse en su justo valor. Ello se acentúa en nuestros jóvenes países, don-

de el prestigio por lo europeo es tan intenso, y en más de un caso parece forzarnos a buscar febrilmente la última «novedad», con infantil empeño por estar «al día». Sin duda, si a tal afán se le quita su ingrediente de esnobismo, es ello justificado y aun necesario, y fue Romero uno de los que más insistió en la necesidad de actualizar nuestros conocimientos. Pero también sabía él que en filosofía la actualización consiste más de una vez en regresar a las fuentes, en retroceder hacia ellas para intentar una mejor exploración del terreno sobre el que nos movemos. Volver a leer la obra de Kant o la de Platón no es cosa de erudición, sino, hecha de la debida manera, verdadera «arqueología», es decir, estudio de los fundamentos. Es casi natural que nos encandile Spinoza, o Aristóteles. Pero como, al fin de cuentas, la caridad bien entendida comienza por casa, es también preciso que prestemos atención a nuestro propio suelo y raíces. Y entre éstas, no parece que ninguna tenga vigor y savia comparables a las que se encuentran en la obra de Romero.

Muestra de la importancia continental de Romero lo constituye la presente publicación. La encabeza un meditado «Prólogo» de Mayz Valenilla (pp.5-16), quien ve en Romero no «un simple exegeta del pensamiento de su tiempo», sino un pensador que «lentamente comenzó a espiar un repertorio de observaciones verdaderamente originales y críticas sobre los problemas que abordaba» (p.7), de manera que constituye, «no sólo un ejemplo, sino un modelo o paradigma para nuestro continente» (p.6). Sobre la base de la fórmula romeriana según la cual lo americano sería «occidentalidad más espacio libre», y el examen y desarrollo de textos del filósofo, Mayz precisa el sentido de la fórmula y su proyección sobre la cultura, en especial la filosófica, de nuestros países, para fijar con rigor el significado de lo que puede ser una filosofía americana en tanto «pensamiento autónomo y genuino» (p.11, citando a F.R.). Luego siguen nueve contribuciones: A.Ardao, «La idea de la inteligencia en Romero» (pp.17-38); A.J.Cappelletti, «F.R. y el espiritualismo latinoamericano del siglo XIX» (pp.39-56); Risieri Frondizi, «Valor y trascendencia» (pp.57-84); Jorge J.E.Gracia, «R. y la individualidad» (pp.85-108); Alain Guy, «F.R., philosophe de l'esprit» (pp.104-115); W.J.Kilgore, «The Ethics of F.R.» (117-128); Francisco Miró Quesada, «Reportaje a F.R.» (pp.129-139); J.C.Torchia Estrada, «R. y Brentano: la estructura de la historia de la filosofía» (pp.141-168); y Leopoldo Zea, «R. y la normalidad filosófica latinoamericana» (pp.160-181).

Según suele ocurrir con este género de obras colectivas, las contribuciones aquí reunidas son de indole muy diversa y de desigual valor. Así, para tomar un par de ejemplos, junto a páginas de emocionada y fiel memoria de Miró Quesada, espléndido recuerdo de su visita a la Argentina en 1952, se tropieza con tediosos e innecesarios catálogos de autores, obras y personajes, con profusión de adjetivos sin substancia y prolongadas y prescindibles citas bilingües (cf.105-115). Sin embargo, en términos generales puede decirse que el volumen cumple decorosamente su función de homenaje recordativo. Pero si el lector no se conforma con ello, y reflexiona sobre que el homenaje a un maestro no puede ceñirse sólo a beatos propósitos, y cree además que la obra de Romero, la perfección de su estilo y su vasta repercusión exigen más

bien un homenaje pensante — entonces el volumen *en conjunto* lo dejará insatisfecho. Porque — sin duda simplificando y a riesgo de parecer injusto (pues una consideración pormenorizada de cada contribución excedería de modo considerable los límites de una reseña) — hay que decir que si se busca un estudio serio de nuestro filósofo, sólo se encontrarán los dos, sin duda excelentes, de J.Gracia (un examen minucioso del concepto de individualidad) y el de Torchia Estrada — dos verdaderas aportaciones al estudio de Romero. En lo que se refiere al resto, poco se hallará de instructivo u orientador; por el contrario, hay más de una página que sólo quede contribuir al descarrío.

En efecto, para reflexionar con provecho sobre nuestro autor — para lo cual ya parece llegada la hora —, se requieren (según ocurre con todo estudio histórico-filosófico) dos condiciones, que se implican mutuamente: por un lado, el conocimiento inteligente y a fondo del autor estudiado; por el otro, el cuidadoso rastreo de las fuentes en que bebió y la puntualización de las transformaciones o inflexiones sufridas por las mismas, porque allí habrá de hallarse lo «original», lo novedoso o simplemente lo diferente. Esta última tarea es con seguridad difícil, debido a los vastísimos conocimientos de filosofía (y no sólo de filosofía), especialmente contemporánea, que Romero poseía; pero tanto más necesaria si se pretende apreciar su pensamiento en la forma debida, y no quiere uno conformarse con la mera repetición de fórmulas en el fondo vacuas, sin penetrar su sentido, o aplicar vagos «ismos» que nada aclaran.

Al descuido de tales exigencias se deben, por ejemplo, las confusiones en que se cae al referirse a los conceptos de inteligencia, razón y racionalismo, y los temores sobre un supuesto «irracionalismo» en Romero (cf., pp.31, 33, 34, 75; en p.74 se identifica razón con concepto). Romero, en su justo afán por no caer en los extremos — iguales imposibilidades en el fondo — del racionalismo y del irracionalismo, dedicó buena parte de su reflexión a señalar la inteligencia como capacidad de pensar lo uno y lo múltiple, lo permanente y el cambio — frente a la razón «totalitaria», que conduce a la negación de la multiplicidad, el movimiento y la vida; por ello sospechaba de *esa* razón, que pretende erigirse en dogma intangible, situado más allá de todo examen. Al mismo descuido se debe el que se coloque bajo un común denominador (que en buena parte no puede ir más allá de lo nominal) la noción de «intencionalidad» (cf.p.26) en la escolástica, en Brentano, en Husserl, y en Romero (en quien cobra matiz específicamente antropológico); o la confusión entre acto de captación — temporal, histórico — y el valor en él aprehendido — ideal, extratemporal — (cf.pp.63,64). Falta cabal conocimiento de los dos autores — Scheler y Hartman — que constantemente, y casi con exclusividad, se aducen como fuentes de Romero, sin precisar en más de una ocasión sus recíprocas diferencias ni la actitud de éste frente a aquéllos.

Fuera de toda duda, la crítica constituye el elemento propio del filosofar, y el mejor homenaje al maestro consistirá en ejercerla sobre él (cf.p.79); pero siempre que se apoye en el conocimiento sólido, en la entrega morosa y en la comprensión de los textos. Por ello puede asombrar que se moteje de

«inveterado dogma» la admisión de «la existencia de realidades sólo temporales» (p.24), como si Scheler, Hartman, y por ende Romero, afirmaran la existencia de lo psíquico *sin* soporte en la materia — en lo cual se revela un evidente descuido en el estudio de dichos autores, y el desconocimiento de la teoría (anticipada ya por Aristóteles) de los estratos del mundo real y de las leyes de dependencia e irreductibilidad que rigen las relaciones de tales estratos—. Más grave posiblemente sea la atribución o invención de falsos problemas en Romero, como cuando se plantea la alternativa entre valores superiores e inferiores en estos términos: «¿Qué hay que hacer frente a alguien que tiene hambre? ¿Atender en primer término sus actividades espirituales o sus necesidades biológicas?» (p.73). Tal «problema» puede quizás servir como ejercicio en un curso elemental de ética; pero no puede valer como objeción seria. Naturalmente, Romero sabía y enseñaba que el espíritu sólo se realiza en la persona humana, y que ésta tiene que comenzar por vivir, en el sentido biológico de la palabra; el espíritu sólo lo conocemos como espíritu «viviente» (cf. *Teoría del hombre*, 1952, p.231).

Sea como fuere, y más allá de todas las críticas y observaciones que puedan formularse, lo que quizás tiene más substancia en este volumen *en su conjunto* es su carácter de testimonio: el ser un documento de la significación que Francisco Romero tiene para la América latina. Los argentinos —aun los que fuimos sus discípulos— no solemos tener ni remota idea de la enorme importancia que tuvo como promotor de la formación filosófica de nuestro continente¹. Las contribuciones de Mayz, de Miró Quesada, de Zea que aparecen en este volumen concurrirán sin duda a formarse una imagen adecuada de la forma y manera en que Don Francisco se multiplicó en vida para suscitar y encauzar intereses filosóficos: mediante sus libros, siempre buscados con avidez; mediante la Biblioteca Filosófica que fundó y donde se publicaron, no sólo obras de filosofía universal, sino también otras referidas al pensamiento latinoamericano; y sobre todo mediante sus cartas. Pues en esa obra de promotor de los estudios filosóficos en nuestros países, probablemente lo más decisivo fue la enorme correspondencia que mantuvo con hombres de nuestro continente y de Europa. Y así como se requiere una edición de sus obras completas, que incluya no sólo sus libros, sino también los innumerables artículos y notas no recogidos en volumen, y todo el material que quedó sin publicar², será necesario reunir todo aquel vasto epistolario —a veces no más que unas pocas líneas, una indicación bibliográfica, un recorte periodístico. Es de esperar que ello no demore. Quizás es tarea que pudiera emprender J.C. Torchia Estrada, tan buen conocedor de la obra romeriana, y quien, residiendo en los Estados Unidos, se encuentra óptimamente situado para ello.

ADOLFO P. CARPIO

1. Según señalaba con acierto D.Cruz Vélez («El legado de Romero», en la revista *Tabula Rasa*, Bogotá, 1983), «Romero logró crear en torno a sí una gran comunidad filosófica latinoamericana».

2. Me refiero a los materiales mencionados por W.F.Cooper en el tomo colectivo *Homenaje a Francisco Romero*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1964, pp.309 y ss.

COLIN TURBAYNE (editor), *Berkeley, Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, 340 págs.

Este volumen contiene veinte ensayos, la mayor parte de los cuales son versiones revisadas de algunas de las comunicaciones presentadas a la *Berkeley Commemorate Conference*, celebrada en Newport, Rhode Island, en 1979.

Los ensayos no fueron seleccionados con un criterio sistemático, sino que cada uno de los colaboradores fue invitado a presentar un trabajo que respondiese a sus propios intereses filosóficos. El resultado fue una gran variedad de temas y enfoques, agrupados en nueve secciones que presentan, en su conjunto, una visión amplia y actualizada de la filosofía de Berkeley.

La primera sección, titulada *Common Sense and Relativism*, incluye un trabajo de George Pappas que analiza la consistencia de ciertas afirmaciones de Berkeley con su metafísica idealista, por una parte, y con el sentido común por otra. El lenguaje aparece como un factor importante en el desarrollo de las tesis centrales de Berkeley. Al respecto, destaca Turbayne en el Prefacio, que el énfasis que Berkeley pone en el lenguaje es la razón del creciente interés por su filosofía a partir de la década de 1930. Cita, a tal efecto, el prefacio de *Lenguaje, verdad y lógica* (1936), en el que su autor, A.J. Ayer, ubica a Berkeley, junto con Hume, en la línea de los antecesores de la «filosofía analítica» contemporánea.

El segundo trabajo de la Sección I es de Richard Lambert y se titula «Berkeley's Commitment to Relativism». El problema que se plantea el autor es el de la compatibilización de las percepciones «privadas» con la objetividad del conocimiento. Las percepciones, por ser variables, representarían incorrectamente los objetos externos, aun en el caso de la «percepción normal». Según Lambert, las dos tesis —la de la variabilidad de las percepciones y la de la existencia continuada de los objetos independientes de la percepción— coexisten en los *Diálogos entre Hylas y Filonús*, obra en la que se acentúa el relativismo respecto de los *Principios del conocimiento humano*. La solución teológica a esta dualidad, consiste en afirmar que la existencia continuada de ciertos objetos se debe a que Dios continúa percibiéndolos cuando ningún ser humano los percibe. Lambert critica dicha afirmación, señalando que no nos permite distinguir objetos públicos de objetos privados, como por ejemplo los dolores. Finalmente, el acento recae nuevamente en el lenguaje. Lambert formula lo que llama la solución lingüística, contraponiéndola a la teológica. Por razones retóricas, sostiene Lambert, Berkeley decide, en los *Diálogos*, ceder a los hábitos lingüísticos ordinarios, en lugar de emplear el lenguaje relativista, que es el auténticamente filosófico. Así interpreta Lambert la enigmática y controvertida frase: «to think with the learned and speak with the vulgar».

La Sección II, *Ideas and Perceptions*, contiene dos trabajos. En el primero, titulado «On Taking Ideas Seriously», su autora, Désirée Park, trata de definir, como lo hace Yolton respecto de Locke en *John Locke and the*

Way of Ideas, los distintos sentidos en que Berkeley emplea el término «idea». Partiendo del enigma del continuo de color, en el que algunos colores parecen indistinguibles de sus vecinos, llega a la conclusión de que la idea berkeleyana, seriamente considerada, revela una división genuina entre la información sensible y la manera cómo se la interpreta.

El segundo trabajo de esta sección es de Georges Dicker y se titula: «The Concept of Immediate Perception in Berkeley's Immaterialism». En la primera parte, el autor trata de mostrar que en los *Diálogos*, al establecer el principio de que lo percibido por los sentidos es «inmediatamente percibido», Berkeley combina una teoría psicológica con otra epistemológica. Mientras que al comienzo de los *Diálogos* lo inmediatamente percibido es contrapuesto a lo inferido, más adelante toma el sentido epistemológico de lo que sólo puede ser conocido sobre la base de nuestra experiencia perceptual presente. Esto último permite a Berkeley reforzar su inmateralismo, ya que no pueden percibirse inmediatamente, en este sentido, ni cosas materiales ni causas de las percepciones. En la segunda parte del ensayo, Dicker aplica a la tesis principal de Berkeley su propia distinción entre lo que llama aspectos «disposicionales» y aspectos «manifiestos» de las cualidades sensibles. Hylas, en el primer *Diálogo*, habría intentado efectuar esa distinción, al sostener que las luces y los colores existen en el espíritu en tanto inmediatamente percibidos por nosotros, mientras que existen en las cosas en tanto movimientos y configuraciones de ciertas partículas imperceptibles. Pero al no ser expresada en términos de disposiciones (los «poderes» de Locke), dicha caracterización incurre en materialismo y da pie a la refutación de Filonús. A continuación, Dicker analiza cuidadosamente los argumentos de Filonús, con el fin de mostrar la combinación ilegítima de premisas psicológicas y epistemológicas en su razonamiento.

La sección IV se refiere al problema de las cualidades primarias y secundarias. En un interesante artículo titulado «Berkeley on the Limits of Mechanistic Explanation», Nancy L. Maull señala, como lo hacen Alexander y Yolton entre otros, que la distinción entre cualidades primarias y secundarias estaba vinculada a las hipótesis mecanicistas sobre la interacción de las pequeñas partículas de materia. Berkeley observa un defecto fundamental en las explicaciones mecanicistas de la sensación, que si bien había sido reconocido en parte por Descartes, Locke y el joven Newton, fue ignorado por la teoría científica para sus fines específicos. La primera objeción de Berkeley es que ni aun los materialistas logran explicar cómo los cuerpos pueden actuar sobre el espíritu. Para intentar resolver este problema, tanto Descartes como Newton y Locke, recurren de alguna manera a Dios, lo que nos parece que en cierto modo daría la razón a Berkeley. Pero según Maull, la dificultad principal reside en que el problema de la sensación no puede resolverse recurriendo a la explicación mecanicista, ya que su solución es condición de la posibilidad misma de esa explicación. En otros términos, se caería en un círculo, que si bien no vicioso, depende para su solución de que se logre explicar la sensación sin caer en el dualismo mente-cuerpo. La conclusión de Maull es que en las discusiones científicas de los siglos XVII y XVIII, a diferencia de las filosóficas, las distinciones entre lo físico y lo men-

tal no son tenidas en cuenta. Por eso la acusación de Berkeley de que las teorías mecanicistas fallan si se las juzga con un criterio que exige una demarcación precisa entre lo mental y lo físico, es correcta en tanto dirigida contra las posiciones filosóficas dualistas.

El segundo trabajo de la Sección IV es de Margaret Wilson y se titula «Did Berkeley Completely Misunderstand the Basis of the Primary-Secondary Quality Distinction in Locke?». Señala la autora que Berkeley es el más famoso de los primeros críticos que atacaron la distinción entre cualidades primarias y secundarias. En los últimos años, por el contrario, esta distinción ha sido defendida, especialmente por aquellos filósofos que se inclinan por el «realismo científico» y consideran que Locke no fue bien comprendido por Berkeley. El error de Berkeley radicaría principalmente en haber supuesto que la distinción se apoyaba en la experiencia ordinaria de objetos macroscópicos y no en el éxito explicativo de la teoría atomista de Boyle. Wilson está de acuerdo en que la teoría científica de Boyle influyó fuertemente sobre Locke, pero considera que ello no es razón suficiente para suponer que Berkeley «interpretó mal» a Locke, fue «injusto» con él y lo leyó «con poca atención», según han sostenido diversos críticos recientes en su afán de defender a Locke. La tesis de Mandelbaum, uno de los defensores actuales de Locke, es que la teoría de este último parte de entidades físicas para explicar las ideas, que son sus efectos y no a la inversa, es decir, de las ideas, para explicar distinciones en los objetos. Tanto Mandelbaum como Alexander y Mackie tratan de mostrar que la errónea interpretación que hizo Berkeley de la teoría de Locke acerca de las cualidades primarias y secundarias ha sido la causa de una falsa tradición histórica al respecto. Wilson observa, en primer lugar, que estos autores ofrecen escaso apoyo textual para sus críticas. Por otra parte, como señala Popkin, las críticas de Berkeley fundadas en consideraciones relativistas respecto de las cualidades, no son originales sino que se encuentran ya en el *Diccionario* de Bayle y no estarían dirigidas a Locke sino a Malebranche y a los lógicos de Port Royal. En tercer lugar, Wilson sostiene que Berkeley era perfectamente consciente de la habilidad de la ciencia de su época para explicar la distinción entre cualidades primarias y secundarias en términos de mecanicismo materialista, pero cuestiona esa explicación en cuanto se contradice con un dogma que los filósofos que la esgrimían no estaban dispuestos a abandonar. El propio Locke sostiene que la materia no puede «naturalmente» producir la percepción y el conocimiento. Berkeley, por su parte, renuncia a las explicaciones causales aun en la física, con lo que mantiene, a juicio de Wilson, la coherencia de su sistema. Los interesados en el contexto teórico en que se insertan los grandes sistemas filosóficos de la edad moderna, encontrarán algunos datos particularmente relevantes en este ensayo de M. Wilson.

La Sección V está dedicada al problema del espacio y el tiempo. Gary Thrane, en un artículo titulado «The Spaces of Berkeley's World», señala que desde un punto de vista teológico, Berkeley rechaza el espacio absoluto por las mismas razones por las que rechaza la materia. En Berkeley no cabe, en realidad, hablar de «el espacio» sino de «espacios», ya que distingue el es-

pacio visible del tangible, así como el espacio de la razón del de la imaginación. El mayor interés del trabajo reside en una buena exposición crítica de los principales argumentos de Berkeley acerca de los distintos espacios sensibles en la *Nueva teoría de la visión*.

En un ensayo titulado «On Being Embrangled by Time», E.J. Furlong recoge las escasas referencias al tiempo que se encuentran en la obra de Berkeley, principalmente en sus *Philosophical Commentaries*, una recopilación de notas en que Berkeley anticipa aforísticamente los temas que luego desarrollará en sus obras posteriores. Pese a que los 16 primeros *items* de los *Comentarios* están dedicados al problema del tiempo, Berkeley no lo hizo objeto de un tratamiento sistemático, por lo que el trabajo de Furlong nos provee quizá de todo lo que sea posible conocer sobre ese tema en Berkeley.

La sección VII se refiere a dos problemas de gran interés en relación con el pensamiento de Berkeley: el del idealismo y el de los universales. Edwin B. Allaire, en «Berkeley's Idealism Revisited», discute la versión «inherentista» de Berkeley, es decir, la que sostiene que para Berkeley las únicas sustancias son los espíritus o mentes y que las cualidades que componen los objetos sensibles son inherentes a aquéllas. Esta interpretación, hecha a la luz de la tradición aristotélica de la inherencia, es rechazada explícitamente por Berkeley en la sección 49 de los *Principios*. No obstante, Allaire sostiene que, dado que Berkeley mismo no nos ofrece ninguna otra teoría en su reemplazo, se puede intentar una lectura de la sección 49 que la haga compatible con una explicación inherencial de la sensación. Luego pasa revista a los críticos de la versión inherentista, para llegar finalmente a la conclusión de que alguna variante de la teoría aristotélica está en la base del idealismo de Berkeley.

El segundo trabajo de esta sección es el de J. Margolis, titulado «Berkeley and Others on the Problem of Universals», en el que considera el problema de los universales en Berkeley a la luz de posiciones contemporáneas, como las de Quine, Nelson Goodman, Armstrong, Aaron y Russell, entre otros. Según Margolis, Berkeley situó la cuestión en una perspectiva nueva y original, desde la cual el nominalismo y el realismo no resultan necesariamente incompatibles. En primer lugar, todos los empiristas modernos —de Hobbes a Hume— estaban comprometidos con el nominalismo. Luego, se trata de definirlo de una manera tal que cierta medida de realismo quede a salvo, y para ello Margolis recurre a las definiciones de Quinton y Armstrong, inclinándose por la del primero, quien considera que el éxito de las generalizaciones depende de ciertas semejanzas entre las cosas. Si esta es una forma de realismo —en cuanto admite universales en un sentido débil— puede decirse que los empiristas modernos eran realistas en un sentido compatible con el nominalismo. Luego Margolis se extiende acerca de distintas posiciones contemporáneas, para mostrar que la solución de Berkeley es particularmente estratégica, tanto para su propia época como para la nuestra. Lo que complica su posición es el ataque a toda forma de abstracción que implique que podemos «distinguir la existencia de objetos de su ser percibidos». Niega también la abstracción de ideas que, si bien distintas, son siempre co-presentes, como la extensión y el color, y la supuesta abstracción de ideas de

lo común a particulares sin «considerar» también estos últimos. No se ocupa en demostrar nada de esto, porque considera que el peso de la prueba recae en los abstraccionistas. Por otra parte, no niega el uso válido de términos generales sino la existencia de universales separables (universales en sentido fuerte), concediendo al mismo tiempo la semejanza entre particulares (universales en sentido débil). Es decir, no admite los universales en un sentido *ante rem* (platonismo) ni en el sentido de que la semejanza entre particulares deba explicarse por una semejanza entre universales. Desde esta interpretación de Berkeley, Margolis critica algunas posiciones contemporáneas que implican la admisión de universales en un sentido más fuerte que el admitido por Berkeley. Se concluye de este ensayo que, así como las filosofías del pasado se iluminan a la luz de las filosofías actuales, también el presente puede ser iluminado desde el pasado. El análisis del problema de los universales en Berkeley parece demostrarlo.

La sección VIII se refiere a la teoría de los signos y a lo que Berkeley llama el «lenguaje de la naturaleza». Comprende tres ensayos. El primero es de William McGowan y se titula «Berkeley's Doctrine of Signs». En este interesante trabajo, el autor analiza las metáforas empleadas por Locke para describir el entendimiento, confrontándolas con las de Berkeley y destacando el carácter fundamental que revisten para este último en la ciencia y la filosofía.

En una nota sobre el modelo lingüístico de la naturaleza propuesto por Berkeley, L.A. Mirarchi nos muestra su relación con los conceptos y leyes físicas que habían sido recientemente formulados por Newton. Dada la índole del tema y su enfoque, este ensayo puede ser de interés tanto para filósofos e historiadores de la ciencia como para filósofos del lenguaje.

Esta sección se cierra con un trabajo de M. Hooker titulado «Berkeley's Argument from Design», en el que se discute el carácter de dicho argumento. En sucesivos pasos, Hooker establece primero que deriva su fuerza de su semejanza con el argumento analógico para demostrar la existencia de otras mentes y, finalmente, que sólo se lo emplea como recurso para introducir el argumento final, que se funda en la teoría berkeleyana del «lenguaje de la naturaleza».

La sección IX se refiere a la mente o espíritu. El primer ensayo incluido en ella se titula «Is Berkeley's a Cartesian Mind?», y su autor, Willis Doney, coincide con la opinión de que Berkeley es una especie de Descartes trunco o castrado, dado que su concepción del espíritu es similar a la de Descartes, pero ha suprimido el cuerpo. El interés del trabajo radica en que vincula el tema de la separación del alma y el cuerpo con el de la abstracción, en cuanto ésta se convierte en criterio para establecer la existencia separada de distintas sustancias.

El tema de la mente o espíritu en Berkeley es también tratado por Phillip Cummins en «Hylas' Parity Argument». Cummins analiza los argumentos dirigidos por Hylas contra Filonús, los cuales intentan mostrar que, si se aceptan los argumentos de este último, es posible demostrar que tampoco existe el espíritu. Asume luego una original defensa de Berkeley, sin recurrir

a su clásica distinción entre ideas y nociones.

El tercer ensayo de esta última sección es de Colin Turbayne y se titula «Lending a Hand to Philonus: The Berkeley, Plato, Aristotle Connection». En este trabajo, Turbayne se propone demostrar que Berkeley no pertenece a la tradición cartesiana sino a una mucho más antigua, que se inicia con Platón y Aristóteles. Para ello debe establecer que el principio de distinción y el de inherencia no se contradicen en Berkeley. Por otra parte, si bien conserva elementos importantes de la tradición aristotélica, se aparta de ella en un aspecto fundamental: esboza una nueva teoría de la predicación que se opone a la de sujeto-predicado. Esta teoría es llamada por Turbayne: «*definiendum-definiens*». En última instancia, esto le permite conservar la sustancia espiritual, aun cuando la material se agote en sus predicados. El interés de este trabajo radica en destacar la capacidad lógica de Berkeley, que no sólo se pone de manifiesto en la sutil argumentación de los *Diálogos*, sino que lo hace adelantarse considerablemente a su tiempo en ese aspecto.

Los interesados en historia de la ciencia encontrarán información y comentarios relevantes en los trabajos de la Sección III, que incluye «Microscopes and Philosophical Method in Berkeley», de Geneviève Brykman y «Berkeley and Tymoczko on Mystery in Mathematics», y en los de la Sección VI, que incluye «The 'Philosopher by Fire' in Berkeley's Alciphron», de I.C. Tipton y «Locke, Berkeley and Corpuscular Scepticism», de Daniel Garber.

El trabajo de Garber reviste particular interés. A propósito de la teoría corpuscular se plantean, tanto en Locke como en Berkeley, interesantes problemas epistemológicos, ligados también a la cuestión metafísica de las esencias. Garber trata estos problemas con encomiable claridad. Su agudo análisis de los textos pertinentes le permite descubrir en Berkeley argumentos contra dos tipos de escepticismo respecto de las cosas: el suscitado por la teoría corpuscular y el originado en la teoría representacionista del conocimiento.

Al final del volumen, Turbayne incluye una exhaustiva bibliografía sobre Berkeley, que abarca los años 1963 a 1979.

MARGARITA COSTA

HANS-ULRICH WEHLER: *Geschichte als Historische Sozialwissenschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1980, 3ª ed., DM6.

A consideração da ciência histórica como ciência social é-nos já bem familiar. Fazer história, cientificamente, é praticar uma ciência de conquista (da informação) e, até certo ponto, de colonização compreensiva de «áreas do passado». Entre outros ¹, já Pierre Chaunu, em seu livro *Historie: Science Sociale*, apresenta-nos uma visão elaborada desta concepção da história. O

1. P.ex.: D.Landes e C.Tilly (org.) *History as Social Science*. Englewood Cliffs 1971.

presente livro do Professor Wehler (Universidade de Bielefeld, Alemanha Federal), se compõe de três ensaios de vasta abrangência intitulados: História e Sociologia (pp.9-44), História e Economia (pp.45-84), História e Psicanálise (pp.85-123). Inicialmente publicados entre 1971 e 1973, estes trabalhos constituem introduções a coletâneas de artigos de importância nas respectivas abordagens interdisciplinares ². Embora já se tenham passado cerca de dez anos desde a publicação original, a presente terceira edição destes artigos de Wehler nada perdeu em atualidade. Aliás, suas reedições sucessivas demonstram-no sobejamente. O principal mérito de Wehler está na indiscutível concepção dinâmica e ativa da história como uma ciência viva, profundamente inserida no contexto presente e eficazmente vinculada às demais áreas da reflexão científica contemporânea, no caso específico: sociologia, economia e psicanálise.

O pano de fundo indispensável, tratado com feliz adequação, é o da fundamentação teórico-metodológica de que, como constata Wehler, de acordo com inúmeros outros colegas (p.25) tanto carecem as ciências humanas e sociais contemporâneas. A ênfase atribuída à perspectiva crítica e sua preocupação com a orientação teórico-prática da feitura da história no âmbito da práxis científica emprestam nítido valor filosófico à abordagem das questões (pp.28, 69, 73, 90, 105, e.o.). Cabe ressaltar que estes artigos de Wehler se situam no amplo movimento de reflexão epistemológica que vem-se desenvolvendo, no campo das ciências históricas, desde o início dos anos setenta e que tem resultado em bom número de publicações de qualidade, que abordaremos em comentários ulteriores.

Wehler analisa com acuidade as grandes direções da evolução do trabalho teórico nas ciências sociais em pauta e de suas relações com a história. Historismo, materialismo histórico, Marx, Weber, Schumpeter, «cliometria» (história dita quantitativa), Freud, neomarxismo e tantos outros mestres-pensadores ou escolas são ponderados com discernimento num balanço bastante completo do *status quaestionis*.

Um trabalho de tal fôlego constitui decerto um precioso instrumento de trabalho para o pesquisador na análise crítica da produção historiográfica posterior. Não se pode deixar de notar, contudo, que o autor escreve para o público de língua alemã. No entanto, o aparato de notas e de referências bibliográficas, de respeitável abrangência (incluindo numerosos autores de língua inglesa e francesa), completa a grade categorial das análises e permite o aprofundamento pela leitura dos textos referidos e também, dentro de louvável espírito de equilíbrio, a comparação com argumentos divergentes e/ou contrários de outros autores.

Na análise crítica das diferentes correntes teóricas aplicadas ou a aplicar à e na pesquisa histórica deve-se destacar especialmente a concepção da história que Wehler utiliza. Cumprindo sua própria recomendação de explicitar pressupostos e opções (p.25), o autor a formula inequivocamente: «... a ciência histórica... se entende como ciência social histórico-crítica, pos-

2. P.C.Ludz: *Soziologie und Sozialgeschichte*. Colônia 1973; e H.U.Weher (org) *Geschichte und Oekonomie* (Colônia 1973) e *Geschichte und Psychoanalyse* (Colônia 1971).

suidora de compreensão própria dos tempos históricos (ou da dimensão histórica das «questões contemporâneas»), orientada por problemas e não presa a períodos cronológicos previamente dados, dotada de claros interesses orientadores da pesquisa e, por conseguinte, de princípios de seleção fundamentados.» (p.28). Tal visão da história e decsua «leitura» pela ciência reforça, pois, a convincente concepção de que a história é sempre lo social, isto é, da sociedade em que vive, pensa e age o homem, na complexidade de suas relações, de seus tempos e de seus espaços (pp. 73, 74, 91, 105). Uma das diversas consequências tiradas pelo autor destaca o aspecto da orientação prática, i.é, política, que a história pode (e deve) fornecer ao homem (pp. 96, 104, 108), ressaltando destarte a eminente função emancipatória da consciência histórica promovida, também, pela ciência.

Este livrinho de Wehler contém igualmente uma advertência contra o maniqueísmo disciplinar acadêmico e um veemente apelo à complementariedade interdisciplinar (pp. 10, 72, 85), sobre a qual somente repousa a fecundidade teórico-metodológica do presente e, por que não dizer?, a conjugação dos esforços de interpretação do mundo a partir de uma compreensão filosófica (analítico-crítica) que contribua decisivamente para transformações eficazes, a nível de mentalidade e de sociedade.

ESTEVÃO DE REZENDE MARTINS

Universidade de Brasília

JÖRN RÜSEN: *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 157 pp. (Kleine Vandenhoeck-Reihe, Nr. 1489).

A fundamentação epistemológica da história como ciência tem feito correr muita tinta nos últimos vinte anos. Duas maneiras de posicionar-se quanto à legitimidade da ciência histórica prevalecem. Uma considera a tal ponto pacífica a legitimidade da ciência histórica que afirma não haver necessidade alguma de debruçar-se sobre questões teóricas ou metodológicas. Esta postura neo-empirista milita na trincheira do fato consumado e assume atitude análoga àquela que criticavam, dos adversários naturalistas da cientificidade possível da história. A outra forma de posicionamento assume a perspectiva crítica de que toda ciência deve recriar-se continuamente e reconhece que tal só pode ocorrer por um permanente repensar seus fundamentos, seu desenvolvimento histórico e sistemático e suas consequências. Esta ótica aceita, decerto, a dimensão científica da história, sem a por, contudo, como um bloco monolítico «acabado», «obvio», «evidente». A multiplicidade de acepções que se etiqueta com o nome «história» exige um tratamento analítico que só a crítica filosófica permite. À análise deve seguir-se sistematização, síntese aberta e dinâmica, que acompanha a vida da base empírica, que é praticada na pesquisa rotineira. A contribuição de Rüsen, grande especialista em história da historiografia e em teoria da história, pro-

fessor na Universidade de Bochum, ao debate em torno destes temas já se tornou proverbial. Com esta *Razão Histórica*, que nos faz pensar irresistivelmente em W. Dilthey e em Max Weber, Rüsen nos apresenta o primeiro passo de sua proposta sistemática para uma teoria da história, em que dissecos os fundamentos da ciência histórica. Demonstrando estar perfeitamente afinado com a problemática contemporânea de uma teoria filosófica da ciência, Rüsen se dedica à elaboração metateórica de uma matriz disciplinar da ciência histórica.

Seu trabalho se divide em três partes: 1) tarefa e função de uma teoria da ciência histórica (Historik); 2) constituição prático-vital do pensamento histórico (Pragmatik) e 3) constituição metódica da ciência histórica (Szientifik). Rüsen coloca-se duas metas precisas: a) delimitar os fundamentos do conhecimento científico em geral, com o que pretende estabelecer que também a história pode a eles corresponder, sendo assim científica e b) expor e examinar a racionalidade com que a ciência histórica dota sua forma própria de pensar historicamente. *Razão e história* é, pois, um tema carregado de aspectos, ao qual o autor não foge e que tem seu lugar, justamente, não na ciência histórica, mas na sua teoria, ambas situadas no permanente fluxo do tempo. A solução é corretamente buscada na correlação racional entre pensamento histórico científico e exigências de orientação da práxis vital do homem. A teoria da história sistematiza, por conseguinte, metateoricamente, as determinações racionais do pensamento histórico presentes nos próprios fundamentos da ciência histórica (9), na medida em que se referem diretamente à práxis da pesquisa e da historiografia (13). Para evitar a dúvida que logo surge, Rüsen localiza razão e racionalidade no pensamento histórico discursivo-argumentativo, fornecendo-nos uma síntese preciosa dos cinco fatores do pensamento histórico e da sua integração: as *funções de orientação existencial* e os *interesses concretos* da práxis vital levam às *idéias regulativas* da experiência do passado, aos *métodos* da pesquisa empírica e às *formas de narração* próprias à ciência especializada (29). A reconstrução metateórica de matriz permite a Rüsen dimensionar suas consequências para o estudo da história em geral (32), para a pesquisa (35), para a historiografia (38) e para a formação histórica (41). A teoria da história conduz-nos, ademais, a situar a dimensão de *projeto* que possui a construção da auto-identidade, à base da consciência histórica (48). A retroprojeção da expectativa faz, do passado, história: a tradição como pré-história (64), a história como tradição criticada (72) e a permanente historicidade do agir. A credibilidade, a validade, a veracidade, a verdade ou a verossimilhança da(s) história(s) constituem-se, por sua vez, também em problema sócio-histórico só apreensível, compreensível e explicável em termos de razões (76-78) fundadas empírica e teoricamente (83-84). Articulando-se historicamente as relações entre experiência (90), norma (experiência teorizada, 98) e teoria (idéias sistematizadas, 108), estabelecem-se as condições de possibilidade de uma história como ciência —ou seja, história como moldura teórica que permite dar e testar o sentido da(s) história(s). Evita-se um relativismo ingênuo na medida em que Rüsen adscrive o pensar historicamente ao sujeito

que articula este pensamento com seu projeto de auto-afirmação (satisfação de necessidades e interesses) num processo cognitivo, no qual o passado humano é (re)conhecido como história. Pensamento *científico* significa que se supera esta subjetividade por uma objetividade na qual se exige, por princípio, a adesão inter-subjetiva (por argumentação convincente controlada por metodologia convencional) ao conhecimento histórico (118). Temos, pois, três planos de objetividade que interagem na constituição do pensamento histórico científico: a objetividade de fundamentação (com relação à experiência), a objetividade consensual (referente às normas) e a objetividade construtiva (vinculada à teorização).

Rüsen erige sua síntese sobre o legítimo pressuposto de um contexto sócio-histórico de comunicação, em que o pensar científico, como uma das formas do agir, tira seu sentido da realidade social empírica e, por ser, dá, a esta, sentido, permanentemente. Uma perspectiva que nos sugere uma aproximação com a dialética, que Rüsen, contudo, não faz, embora estejam presentes vários pontos de contacto con Habermas.

Esta obra oferece ao leitor, especializado ou não, a melhor referência dos últimos anos para penetrar filosoficamente no debate sobre a ciência histórica, numa perspectiva inter-disciplinar aberta. O segundo volume é esperado com empaciência. A bibliografia, cuidadosamente selecionada, e os índices analíticos são bons instrumentos de consulta.

ESTEVAO DE REZENDE MARTINS
Universidade de Brasília

La filosofía hoy en Alemania y América Latina, Instituto Goethe y Sociedad Argentina de Filosofía (ed.), Córdoba, 1984, 279 pág.

La Filosofía hoy en Alemania y América Latina, reúne los trabajos presentados en las Jornadas Organizadas en la Ciudad de Córdoba por el Instituto Goethe y la Sociedad Argentina de Filosofía, desde el 21 al 24 de Septiembre de 1983. El volumen incluye un Prefacio y una Introducción redactados por el coordinador de las Jornadas, Prof. Héctor Ortiz; las Palabras de Bienvenida dirigidas a los participantes por el Prof. Volker Kage, Director del Instituto Goethe de Córdoba, una nota de los editores y una breve referencia biográfica de los participantes.

Teniendo en cuenta las características del volumen que presentamos y los límites a los que necesariamente debe ajustarse esta reseña, nos limitaremos a informar al lector los temas que los distintos expositores presentaron en la mencionada oportunidad y que se incluyen en esta edición: «El hombre argentino y la Crisis de Nuestro Tiempo», Conferencia Inaugural de Arturo García Astrada (Universidad Nacional de Córdoba); «Panorama de la filosofía en la Alemania Actual» y «Conciencia y autoconciencia en Hegel y Husserl» por Konrad Cramer (Gotinga, República Federal de Alemania);

«Dialéctica y Hermenéutica» de Ernildo Stein (Porto Alegre, Brasil); «Corrientes de la Ética en la Filosofía Alemana Actual» y «La Polémica entre el Racionalismo Crítico y la Pragmática Trascendental del Lenguaje» de Ricardo Maliandi (Universidad Nacional de Buenos Aires); «Investigaciones actuales sobre Fenomenología y Hermenéutica en la República Federal de Alemania», Mario A. Presas (Universidad Nacional de La Plata); «Panorama general de la Filosofía Latinoamericana actual», «Problema de la identidad filosófica Latinoamericana: perspectivas e historia» y «El análisis Filosófico en América Latina» de Jorge E. Gracia (Sunny at Buffalo, U.S.A.); «A Filosofía no Brasil» por Ernildo Stein; «Sobre la investigación filosófica en Buenos Aires» por Mario A. Presas, y «Sobre la filosofía en Latinoamérica. Un caso particular en Argentina: Tucumán», por Lucía Piossek Prebisch (Universidad Nacional de Tucumán).

Por razones técnicas, no pudieron ser incluidas en este volumen: «Panorama actual de la Filosofía en México» de Fernando Salmerón (UNAM, México) y «Escuelas dialécticas en la filosofía Alemana actual» por Osvaldo Guariglia (Universidad Nacional de La Plata).

MARIA CRISTINA DI GREGORI

CRÓNICA

En conmemoración del 50º aniversario de la muerte de Alejandro Korn, el Departamento de filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata organiza el V Congreso Nacional de Filosofía, que se realizará del 24 al 28 de noviembre de 1986 en la ciudad de La Plata (Argentina).

En las sesiones plenarias se tratarán dos temas: a) La filosofía de Alejandro Korn, y b) Fundamentos filosóficos y teóricos de la democracia. Asimismo, seis comisiones tendrán a su cargo la consideración de los trabajos correspondientes a cada una de las siguientes áreas: Comisión 1: Gnoseología, Metafísica, Filosofía del lenguaje, Antropología filosófica, Metafilosofía. Comisión 2: Ética, Estética, Filosofía política, Filosofía de la historia, Filosofía del derecho, Filosofía de la religión. Comisión 3: Lógica, Filosofía de las ciencias, Historia de las ciencias, Epistemología. Comisión 4: Historia de la filosofía antigua, H.F. Medieval, H.F. Moderna, H.F. Contemporánea. Comisión 5: H.F. Argentina, H.F. Latinoamericana. Comisión 6: Enseñanza e Investigación en Filosofía en la Argentina.

La inscripción tiene lugar en el mencionado Departamento de Filosofía, calle 48 y 6, 4º piso (1900) La Plata, Argentina, teléfono 21-1844

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Noviembre 1986

Volumen XII

Año 1986

SUMARIO

ARTÍCULOS

	Pág.
Daniel Brauer: Ser, nada y devenir. Una interpretación del comienzo de la <i>Ciencia de la lógica</i> de Hegel	301
J. Alberto Coffa: Invitación a la lectura de Bolzano	131
Margarita Costa: El sentido común y el lenguaje en Berkeley	39
Alfonso Gómez-Lobo: Derecho natural: Un análisis contemporáneo de sus fundamentos	143
Héctor Neri Castañeda: El deber ser, razones para actuar y la unidad de las ciencias sociales. La metateoría del ser-deber ser	259
León Olivé: Dos concepciones de verdad y sus relaciones con la teoría social	161
Oswaldo Porchat Pereira: Saber común y escepticismo	283
Andrés R. Raggio: Estilos perceptivos	3
José A Robles: Berkeley: su argumentación filosófica	45
Ernesto Sosa: El toque maestro de Berkeley	15

DISCUSIÓN

Rafael Braun: La privatización de la moral	185
J.A. Castorina - G. Palau: Respuesta a un comentario bibliográfico distorsionador	65
Marcelo Dascal: Sobre Leibniz y el escepticismo	55
Marcelo y Varda Dascal: Entre la comprensión ilusoria y la ilusión terapéutica	335
Ezequiel de Olaso: Respuesta a Marcelo Dascal	60
Carlos Lungarzo: Respuesta a "Respuesta a un comentario bibliográfico distorsionador"	73
Arley R. Moreno: Descrição gramatical como terapia filosófica: Ilusão ontológica	323

NOTAS

Mauricio Beuchot: El problema de las categorías en Aristóteles y Gilbert Ryle	193
María Julia Bertomeu: Crítica de Hegel al imperativo kantiano	81
Ángel J. Cappelletti: Eutifrón: la superación de la religión popular y el germen de la teología platónica	87
Virginia E. López Domínguez: La Revolución Francesa en la gestación del pensamiento de Fichte	347

ESTUDIO CRÍTICO

Antonio M. Battro: Lawrence Kohlberg: filosofía y psicología del desarrollo moral	100
Tulio Halperin Donghi: La tradición republicana	199
Antonio Pintor-Ramos: Sobre el último libro de Zubiri	95
COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS	
J. Arana: Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (José Luis del Barco Collazos)	115
Eduardo Briancesco: Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme (Jean Jolivet)	113
Samuel Cabanchic: El absoluto no sustancial: ensayo filosófico acerca del pensamiento de Jean-Paul Sartre (Graciela Vidiella)	216
Ernest Cassirer: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927 - 1933 (Alberto Guillermo Ranea)	223
Estudios sobre fenomenología (Mario A. Presas)	359
Arnold Gehlen: Philosophische Anthropologie und Handlungslehre (María Julia Bertomeu)	117
Alfonso Gómez-Lobo: Parménides (María Isabel Santa Cruz)	364
Desmond Paul Henry: That Most Subtle Question (Quaestio Subtilissima): The Metaphysical Bearing of Medieval and Contemporary Linguistic Disciplines (Jorge J.E. Gracia)	231
Edmund Husserl: Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (Mario A. Presas)	107
La filosofía hoy en Alemania y América Latina (María C. Di Gregori)	380
Ernesto Mayz Valenilla, Arturo Ardao et alii: Francisco Romero, maestro de la filosofía latinoamericana (Adolfo P. Carpio)	367
Guido Morpurgo-Tagliabue: I Processi de Galileo e l'Epistemologia (Cecilia Durán)	227
Christoph Müller u. Ilse Staff (Hrsg.): Der soziale Rechtsstaat (Juan Carlos Agulla)	233
Nuevas revistas sobre Spinoza (Leiser Madanes)	237
Rambam. Readings in the Philosophy of Moses Maimonides	
Maimonides: Guía de perplejos (Leiser Madanes)	222
Guillermo E. Rosado Haddock: Exposición crítica de la filosofía de Gottlob Frege (Lourdes Valdivia)	213
Jörn Rüsen: Historische Vernunft (Estevao de Rezende Martins)	378
Burke C. Thomason: Making Sense of Reification. Alfred Schutz and Constructionist Theory (María Cristina Di Gregori)	235
Colin Turbayne (editor): Berkeley, Critical and Interpretive Essays (Margarita Costa)	371
Hans-Ulrich Wehler: Geschichte als Historische Sozialwissenschaft (Estevao de Rezende Martins)	376
Sylvain Zac: La philosophie religieuse de Hermann Cohen (William Kluback)	218

A LOS COLABORADORES

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

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

3. Los artículos no deberán exceder las 13.000 palabras; los trabajos de discusión las 4.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.300 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.

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

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

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

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

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

CORREO ARGENTINO CENTRAL (B)	TARIFA REDUCIDA CONCESIÓN N° 2069
	FRANQUEO PAGADO CONCESIÓN N° 1331