

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA - Vol. XII N° 2

J. Alberto Coffa: Invitación a la lectura de Bolzano

Alfonso Gómez-Lobo: Derecho natural:
Un análisis contemporáneo de sus fundamentos

León Olivé: Dos concepciones de verdad
y sus relaciones con la teoría social

Rafael Braun: La privatización de la moral

Mauricio Beuchot: El problema de las categorías
en Aristóteles y Gilbert Ryle

Tulio Halperin Donghi: La tradición republicana

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS - CRÓNICA

VOL. XII, N° 2 - JULIO 1986

COMITÉ DE REDACCIÓN

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

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

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

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE 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	US\$ 18.-
Instituciones	US\$ 26.-

Por vía aérea, recargo de	US\$ 4.-
---------------------------	----------

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

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

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Julio 1986

Volumen XII

Año 1986

SUMARIO

ARTÍCULOS

J. Alberto Coffa: Invitación a la lectura de Bolzano	Pág. 131
Alfonso Gómez-Lobo: Derecho natural: Un análisis contemporáneo de sus fundamentos	143
León Olivé: Dos concepciones de verdad y sus relaciones con la teoría social	161

DISCUSION

Rafael Braun: La privatización de la moral	185
--	-----

NOTAS

Mauricio Beuchot: El problema de las categorías en Aristóteles y Gilbert Ryle	193
--	-----

ESTUDIO CRÍTICO

Tulio Halperin Donghi: La tradición republicana	199
---	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Guillermo E. Rosado Haddock: Exposición crítica de la filosofía de Gottlob Frege (Lourdes Valdivia)	213
Samuel Cabanchic: El absoluto no sustancial: ensayo filosófico acerca del pensamiento de Jean-Paul Sartre (Graciela Vidiella)	216
Sylvain Zac: La philosophie religieuse de Hermann Cohen (William Kluback)	218
Rambam. Readings in the Philosophy of Moses Maimonides	
Maimonides: Guía de perplejos (Leiser Madanes)	222
Ernest Cassirer: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933 (Alberto Guillermo Ranea)	223
Guido Morpurgo Tagliabue: I Processi di Galileo e l'Epistemologia (Cecilia Durán)	227
Desmond Paul Henry: That Most Subtle Question (Quaestio Subtilissima): The Metaphysical Bearing of Medieval and Contemporary Linguistic Disciplines (Jorge J. E. Gracia)	231
Christoph Müller u. Ilse Staff (Hrsg.): Der soziale Rechtsstaat (Juan Carlos Agulla)	233
Burke C. Thomason: Making Sense of Reification. Alfred Schutz and Constructionist Theory (María Cristina Di Gregori)	235
Nuevas revistas sobre Spinoza (Leiser Madanes)	237

CRONICA

242

COLABORADORES

J. ALBERTO COFFA (1935-1984).

ALFONSO GOMEZ-LOBO (1940). Estudios de filosofía y de filología clásica en Chile, Grecia y R. F. Alemana. Doctor en filosofía por la Universidad de Munich, estudios post-doctorales en la Universidad de Heidelberg. Ha sido profesor en las Universidades de Valparaíso, de Puerto Rico y del Estado de Pennsylvania. Actualmente es catedrático en la Universidad de Georgetown, U.S.A. Ha publicado artículos sobre filosofía griega y ha traducido a G. Frege. Dirección: Department of Philosophy, Georgetown University, Washington, D.C. 20057, U.S.A.

LEÓN OLIVÉ (1950). Nació en Ciudad de México. Estudió en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Universidad de Oxford, donde obtuvo el grado de Doctor. Autor de *Estado, legitimación y crisis* (México, Siglo XXI, 1985), compilador del volumen *La explicación social del conocimiento* (México, UNAM, 1985), y autor de numerosos artículos de filosofía de la ciencia y de teoría política y social. Investigador titular del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, del cual es actualmente su Director. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (México). Dirección: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Torre I de Humanidades 2º Piso, Ciudad Universitaria, 04510, México D.F.

RAFAEL BRAUN (1935). Doctor en Filosofía (Lovaina, Bélgica) y Licenciado en Teología (Buenos Aires). Profesor ordinario de Teología Moral, Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina. Ha escrito *La théorie de la vertu dans la philosophie de V. Jankélévitch* (1966), *El régimen militar 1966-1973* (en colab.) y publicado artículos sobre filosofía política y bioética. Dirección: Casilla de Correo 5379, Correo Central, 1000 Buenos Aires, Argentina.

MAURICIO BEUCHOT (Torreón, México, 1950). Estudios de filosofía en México y en Friburgo (Suiza). Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Ha publicado los siguientes libros: *Elementos de Semiótica* (UNAM), *La filosofía del lenguaje en la Edad Media* (UNAM), *El problema de los universales* (UNAM), *Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica* (UIA) y con Walter Redmond, *La lógica mexicana en el Siglo de Oro* (UNAM). Ha colaborado en revistas filosóficas de México, España, Argentina, Italia y Estados Unidos. Dirección: Apartado postal 23-161. Xochimilco. México, D.F. 16000.

TULIO HALPERIN DONGHI (1926), Doctor en filosofía y letras (Universidad de Buenos Aires, 1955). Ha sido profesor en las universidades del Litoral y Buenos Aires y de Harvard (USA) y Oxford (Inglaterra). Actualmente es profesor en el Departamento de Historia en la Universidad de California, Berkeley. Ha publicado artículos en revistas especializadas y once libros entre los que figuran *Revolución y guerra* (2ª. edición, México, Siglo XXI, 1979); *Guerra y finanzas en los orígenes del estado argentino* (Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1982) y *José Hernández y sus mundos* (Buenos Aires, Sudamericana / Di Tella, 1985).

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. XII, N° 2 (julio 1986)

INVITACIÓN A LA LECTURA DE BOLZANO *

J. Alberto Coffa (1935-1984)

Sería ocioso evocar la influencia del pensamiento kantiano en Europa y Sudamérica. Sobre el suelo de esa filosofía se erigieron los edificios del idealismo y de las sucesivas respuestas amistosas al kantismo que emergieron en Alemania y Francia. La mayor parte de la filosofía que hoy se profesa en Sudamérica deriva de una u otra rama de aquella tradición. Ya se trate de fenomenólogos, existencialistas, marxistas críticos o dogmáticos, tras la moderna o raída vestimenta es posible identificar un buen número de los supuestos que Kant impulsara con el peso de su autoridad.

Los herederos de estas corrientes suelen opinar que la única alternativa ofrecida por el siglo 19 a la propia tradición fue otra que deriva del empirismo británico y que, al decir de Ortega, no era filosofía sino una serie de agudas objeciones a toda filosofía. El pensamiento inglés del siglo 19, por ejemplo, y algunos curiosos ecos en tierras germanas —Avenarius, Mach— eran, se nos dice, la única penosa alternativa que aquel siglo ofreciera al pensar post-kantiano. En tales condiciones, se nos pregunta, ¿cómo dudar que sólo aquellos que incorporaron y dirigieron la doctrina kantiana estaban «a la altura de los tiempos»?

Lo que no suelen observar quienes así piensan es que al margen de los vástagos de la tradición idealista y neokantiana, y al margen también del empirismo clásico, se desarrolló a lo largo del siglo 19 otra tradición que, a diferencia de sus más publicitados coetáneos, ni se ubicaba sobre el suelo del pensar kantiano, ni se complacía en ignorarlo. De Bolzano a Russell se extiende a lo largo de aquel siglo una tradición olvidada o malentendida cuyo tema común es que tanto el pensar neo-kantiano como el empirismo tradicional se fundan en groseros errores de índole semántica.

De esta tercera tradición emerge uno de los movimientos filosóficos más activos del siglo 20, la filosofía analítica. Quienes ignoran la tradición de que emerge esta corriente de pensamiento vibrarán al eco de las quejas que periódicamente emite Julián Marías en *La Nación* en torno a la muerte del pensar filosófico en la segunda mitad de este siglo. Los herederos de Kant quieren creer que lo que hoy pasa por filosofía en el mundo anglo-sajón es en el mejor de los casos, un pálido eco de los balbuceos de Hume o Mill, y en el peor, el pensar confuso de

* El Comité de Redacción de la RLF agradece a Linda Wessels, viuda de Coffa, el permiso para editar este artículo que forma parte del volumen *To the Vienna Station* próximo a publicarse.

científicos frustrados y de lógicos sin conciencia de sus límites ni habilidad para reconocer los torpes prejuicios empiristas que los inspiran. Y sin embargo, el movimiento que toma forma en Viena hacia 1930 y que suele caracterizarse con el nombre impropio de positivismo lógico o neo-positivismo, tiene tan poco que ver con el positivismo del siglo 19 como con la tradición neo-kantiana. Su suelo filosófico no radica en el pensamiento de Comte, Mill o Mach sino en esa otra tradición que va de Bolzano a Wittgenstein, y cuyo cuerpo desmembrado ha ocupado a los historiadores esporádicamente, pero cuya figura íntegra aún espera ser trazada.

Sin duda el más injustamente ignorado de cuantos contribuyeron a esta tradición fue el que la inició, Bernard Bolzano. Recién hoy se ha comenzado a reconocer que sus contribuciones a la matemática fueron revolucionarias; y son pocos aún los que han observado que su vasta labor filosófica dio frutos de un nivel muy superior al del idealismo a cuyo febril compás latían los corazones alemanes de ese entonces.

Bolzano era un sacerdote checoslovaco que se interesaba en la filosofía, la teología, la matemática y, por desgracia, la filosofía social. Sus clases y sermones atraían audiencias que en ocasiones llegaban al millar. Cuando sus opiniones sobre el orden social llegaron a oídos de las jerarquías civil y eclesiástica, luego de un agitado proceso judicial se le prohibió ejercer la docencia. En su retiro forzado se dedicó a escribir su gran síntesis filosófica, la *Wissenschaftslehre*, publicada en 1837. En este texto monumental en más de un sentido (consta de unas dos mil quinientas páginas) examina una tras otra las doctrinas propuestas al mundo filosófico germano durante las últimas décadas, especialmente las de origen kantiano. Quizás el rasgo esencial de su tarea crítica es el descubrimiento de que tras la tradición que se extiende de Descartes y Locke a Kant hay un error básico común, lo que cabría llamar una ceguera semántica. No se trata de que a aquellos hombres no les haya interesado el lenguaje —por el contrario, a muchos de ellos les interesaba más que a Bolzano. El error de estos hombres no había sido ignorar al lenguaje sino a la índole de lo que decimos, del significado. Bolzano descubre que las doctrinas idealistas que están tomando forma frente a sus ojos, son la consecuencia casi inevitable de confusiones semánticas implícitas en el pensar del siglo 17. Bolzano es el primero en observar lo que luego Frege, Russell y Wittgenstein volverán a descubrir, que no vale la pena empezar a hacer filosofía si uno no se ha puesto en claro ante todo acerca de la índole del significar, que la buena filosofía empieza con una buena semántica, o, como la llamaban entonces, con una buena «Lógica». El carácter revolucionario de la obra filosófica de Bolzano radica en el hecho de que él fue el primero en ver con claridad esta circunstancia. De ahí que la *Wissenschaftslehre* funde la ciencia de la semántica filosófica. Husserl tenía razón cuando dijo que este libro «supera de lejos cuanto se ha escrito como exposición sistemática de la lógica [i.e., semántica]»

y cuando agregó que «la lógica como ciencia debe fundarse en el trabajo de Bolzano»¹.

Sería imposible dar una idea medianamente adecuada de los elementos centrales de la nueva actitud filosófica que propone Bolzano. Pero quizás pueda ilustrar tanto la magnitud de la revolución implícita en la posición de Bolzano como el papel que en ella juegan los temas semánticos, si examino brevemente su postura en torno a uno de los aspectos centrales de la divergencia entre el pensar kantiano y el de su opositor austríaco, la noción de intuición pura.

* * *

Quien quiera comparar la idea de semántica que emerge por primera vez en la obra de Bolzano con la semántica tácita que yacía en el corazón del pensamiento moderno, debe comenzar por preguntarse: ¿dónde hemos de buscar las claves de esta semántica tácita?

En alguno de sus múltiples ataques contra la tradición semántica que nace en Bolzano, Quine observa que los significados son lo que devienen las esencias cuando desposan al lenguaje. De ningún modo; antes de su enlace con las palabras los significados fueron conceptos, no esencias. Si queremos saber qué pensaban sobre semántica quienes no hablaban de significados lo que debemos consultar no son sus libros sobre esencias sino sus textos de lógica, donde hablaban sobre el concepto y el juicio, el significar y el decir.

La noción central de aquella cripto-semántica era la idea de representación (*Vorstellung*). El conocimiento se expresa por medio de juicios y estos son la unión o separación de representaciones (véase por ejemplo, Ak 16, 631-2, Refls. 3046 & 3049; Ak 9, 101)². Desde Wolff el término 'representación' se había tornado un término técnico con un sentido análogo al que había tenido 'idea' en la literatura filosófica inglesa y francesa.

El rasgo más curioso de la teoría de la representación de estos autores es lo que cabría llamar la imagen «química» que nos ofrecen de la representación. Para ellos las representaciones deben concebirse en analogía con los elementos químicos ya que son, en general, entidades complejas con una variedad de constituyentes; más aún, el mejor modo de entenderlas es analizarlas, identificar sus elementos más simples. Durante el siglo 18 los textos de lógica solían incorporar de modo rutinario esta concepción. Las dos virtudes cartesianas de la claridad y la distinción aparecían allí como las virtudes supremas de la ética conceptual. Mientras que la definición de «claridad» difería de

1. *Logische Untersuchungen*, vol. I, Halle, 1900, pp. 225-6. En el siglo 19 nadie (incluidos Frege y Russell) vio con tanta claridad como Husserl el valor de la obra de Bolzano.

2. 'AK x, y' representan una referencia a la edición de la Academia de las obras de Kant, volumen x, página (s) y. Las páginas asociadas con las letras 'A' y 'B' se refieren, como de costumbre, a las dos ediciones de la *Crítica de la Razón Pura*.

un autor a otro, el sentido de «distinción» (Deutlichkeit) era relativamente común: una representación adquiría el carácter de «distinta» cuando se identificaba la totalidad de sus componentes. El proceso que lleva a un concepto de un estado de oscuridad o confusión a otro de «distinción» es lo que se llamaba *análisis*, y la versión completa, clara y distinta del concepto que obtenemos a su término es lo que Kant llamaba su *definición* (e.g., Ak 24, 571).

Si bien Kant acepta sin reparo alguno esta concepción tradicional de la representación, su «lógica formal» (es decir, su semántica) incorpora dos elementos novedosos e importantes en la teoría de la representación. Mientras que sus predecesores alemanes habían identificado concepto y representación, Kant distingue primero dos facultades representativas radicalmente distintas, sensibilidad y entendimiento, y concluye que los tipos de representación que ellas generan son también radicalmente distintos. Según Kant la sensibilidad es la única capaz de generar representaciones de individuos mientras que el entendimiento es el único capaz de generar conceptos. La idea de un concepto singular, dice Kant, es una contradicción en los términos, y por ello resuelve introducir un nombre especial para las representaciones de la sensibilidad que Kant designará como «intuiciones». De aquí que Kant distinga entre dos tipos de representaciones: conceptos e intuiciones.

La segunda innovación importante que ofrece Kant en este orbe de la lógica no-transcendental es su respuesta a la pregunta: ¿cuándo cabe afirmar de un concepto B que es una de las partes constituyentes (Bestandteile, constitutiva) de otro concepto A?

La respuesta más inverosímil la había ofrecido, como es natural, Leibniz. Pocas doctrinas leibnicianas son más célebres que su idea de que en todo juicio verdadero, *necesario o contingente* el predicado está contenido en el sujeto³. Entendida textualmente, esta tesis nos dice que B es parte de A si y sólo si 'A es B' es verdad. El concepto A tiene como partes todos y sólo los predicados verdaderos de A.

La posición más común y, por cierto, mucho más razonable que la de Leibniz, era la que defendía, por ejemplo, Arnauld —coautor de la *Logique de Port Royal*, quizás el más célebre de los tratados de lógica-semántica del siglo 17. En su famosa polémica con Leibniz, Arnauld había manifestado su sorpresa ante el principio leibniciano y

3. No hay duda que tras esta observación leibniana palpita la confusión entre sujeto y concepto-sujeto (entre este caballo, que obviamente tiene la propiedad de ser zaino, y el concepto de caballo, que obviamente nada tiene que ver con aquella propiedad): La confusión se expresa, por ejemplo, en textos como este: «Propositio A est B significat: si quid est A, id est B. Est B, id est conceptus ejus involvet conceptum B» Leibniz, *De Affectibus*, 1674; en G. Grua, *Textes Inédits*, Paris, 1948, tomo II, p. 537; citado por H. Ishiguro en *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, Cornell, 1972, p. 39. El ilustre encuentro entre Leibniz y Locke sobre estos temas culminó en un empate, tras dos goles en contra: el de Leibniz ya se ha visto; Locke se asombraba de que la idea general de triángulo no fuera ni equilátera, ni isósceles... (*Essay*, Libro IV, cap. 7, párrafo 9).

había ofrecido en su reemplazo otro que, con gálica modestia, describió como una opinión «que coincide con la ofrecida por todos los filósofos del mundo»⁴. Y lo explicó de este modo (ejemplificando con el concepto de esfera):

...para tal propósito [es decir, para discernir cuándo un predicado está contenido en el concepto de esfera] no cuento con más regla que la siguiente: considerar qué cosas son tales que la esfera dejaría de serlo si no las poseyera, como por ejemplo, el tener todos los puntos de su circunferencia a igual distancia del centro; o qué es lo que no haría que la esfera dejara de serlo, como el tener un pie de diámetro, mientras que otras esferas podrían tener diez o cien pies. En base a ello infiero que el primer rasgo está contenido en el concepto específico de la esfera y que el segundo, a saber, si el diámetro es más o menos largo, no está contenido en él⁵.

De este modo, mientras que para Leibniz la mera verdad de *Adán se casó con Eva* basta para establecer que el concepto de Adán incluye los detalles del primer matrimonio, para Arnauld el predicado de marras estaría contenido en el concepto de Adán sólo si el juicio fuera necesario.

Cabe observar —y quizás Kant haya observado— que ambas posiciones implican consecuencias difíciles de aceptar cuando se las aplica al orbe de los conceptos simples. Veamos en primer término los problemas de Leibniz.

Supongamos que A es un concepto simple, es decir, carente de partes, inanalizable, y formemos una proposición cualquiera *A es B* con B distinto de A. Según Leibniz, este juicio debe ser falso ya que el predicado no está contenido en el sujeto (*nada* está contenido en el sujeto). Tanto *A es B* como *A es no-B* son falsos y por tanto fracasa el principio del tercio excluso.

La «solución» leibniana a este problema consiste en esconderse detrás de la Teología: los simples, nos dice, no son lo que el torpe vulgar cree (colores, puntos geométricos, etc.). Son, en cambio, «los atributos de Dios». Habitan la vecindad de los misterios sagrados, la trinidad, la transubstanciación, etc. Ante estos sagrados misterios la prudencia recomienda que nos hinquemos respetuosos y cambiemos de tema.

La postura de Arnauld lleva a consecuencias menos teológicas pero también difíciles de aceptar. Según su doctrina, si A es simple *todo A es B* es siempre contingente. Si los conceptos de color son simples se sigue que, por ejemplo, *lo que es verde no es rojo* no es necesaria.

En sus escritos juveniles Kant adoptó una posición similar a la de Arnauld. Solía, por ejemplo, tomar a la necesidad como criterio de la

4. Leibniz, *Philosophische Schriften*, compilados por C.I. Gerhardt, Berlín, tomo II, p. 31.

5. Leibniz, *Philosophische Schriften*, edición de Gerhardt, tomo II, pp. 32-33.

adecuación de un análisis, y en una reflexión del período pre-crítico nos dice, en coincidencia con Arnauld, que

todos los juicios analíticos son racionales y viceversa; todos los juicios sintéticos son empíricos y viceversa. (Refl. 500; véase también Refl. 292)⁶.

Pero no tardaría mucho en cambiar de opinión de modo radical. Sin duda, una de las ideas dominantes en la presentación de su nueva filosofía crítica es el descubrimiento de que hay juicios de la forma sujeto-predicado que son necesarios y cuyo predicado no está contenido en el sujeto —se trata nada menos que de los famosos juicios sintéticos a priori. Según la posición que surge quizás por primera vez en la *Crítica de la Razón Pura* ni la mera verdad (a la Leibniz) ni la necesidad (a la Arnauld) de un juicio bastan para garantizar que su predicado esté contenido en su concepto-sujeto. Según le explicara Kant a Eberhard unos años más tarde, hay predicados inseparables del concepto-sujeto, que le pertenecen con necesidad, pero que no por ello son partes de ese concepto (Ak 24, 838; Ak 8, 229).

Se sigue de la postura kantiana que hace falta algo más fuerte que la necesidad como criterio de pertenencia. ¿Cuál es ese nuevo criterio? Aquí es donde Kant pierde el aliento y se deja arrastrar por la marea psicologista que había dominado el pensar semántico desde Descartes y Locke. La «solución» kantiana es decirnos —una y otra vez— que en un juicio analítico el concepto-predicado «es pensado» como parte del concepto-sujeto. Los problemas de esta salida psicologista son obvios, y no tardaron en señalárselos a Kant sus adversarios. Sin embargo, nadie vio con la nitidez de Bolzano la magnitud del problema que esta errónea semántica había generado dentro del sistema crítico kantiano.

Uno de los detalles más sobresalientes de la teoría de la representación kantiana es su tesis de que además de las representaciones conceptuales y de las representaciones singulares empíricas, hay otro tipo de representación singular muy especial y poderoso cuyo reconocimiento constituye el núcleo de la explicación kantiana del saber científico a priori. De un modo u otro, la idea había aparecido ya en el pensamiento pre-kantiano, pero nunca con la claridad y vigor con que aquí se despliega. Me refiero a la idea de una intuición muy distinta de la empírica, y mucho más poderosa que ella; lo que Kant llamará la «intuición pura».

Me atrevo a conjeturar que Kant tenía dos motivos fundamentales para creer que existe una intuición pura: el primero inductivo —a partir de datos— y el segundo deductivo, a partir de premisas de su doctrina crítica. El motivo inductivo lo daba la matemática contemporánea, tal como la conocía Kant. Tanto la aritmética como el análisis —y no hablemos de la geometría— solían explicarse haciendo refe-

6. Estas reflexiones son tomadas de la selección de Erdmann en su *Reflexionen Kants zur Kritik der Reinen Vernunft*, Leipzig, 1884.

rencia a intuiciones relativas al espacio y al tiempo. Por ejemplo, la aritmética se presentaba como una ciencia del contar o enumerar, el cálculo infinitesimal representaba a sus funciones como el trayecto de un punto en movimiento, y así sucesivamente. La matemática, tal como existía en la época de Kant, apelaba sin duda a la intuición. Más aún, en virtud del carácter de universalidad y necesidad que solía atribuírsele a esa ciencia, sólo los empiristas más feroces podían sucumbir a la tentación de pensar que la intuición del caso era meramente empírica. Hasta aquí el argumento «inductivo».

El argumento deductivo era el siguiente (Kant nunca lo formula explícitamente; pero se trata de una consecuencia tan inmediata de dos de sus premisas favoritas que es difícil creer que no fuera parte de sus convicciones). La primera premisa era su tesis de que hay juicios sintéticos a priori y la segunda lo que él llamaba el principio de los juicios sintéticos.

Que hay juicios sintéticos a priori en el sentido de la definición kantiana es, francamente, difícil de negar. Si uno acepta que el proceso de análisis conceptual culmina en conceptos simples o inanalizables basta, por ejemplo, aceptar que algún juicio con un sujeto de esa índole es necesario (así arguyó Moore a comienzos de *Principia Ethica* para mostrar que todo juicio sobre el bien es sintético a priori; y así arguyó Russell para mostrar que la lógica misma está colmada de juicios sintéticos a priori). Kant prefería ejemplos como 'dos rectas no incluyen espacio' o ' $7 + 5 = 12$ '. Sea cual fuere la fortuna de estos ejemplos kantianos, su tesis general es indiscutible a menos que uno esté dispuesto a abandonar por completo la idea de necesidad, a la manera de algunos empiristas como Mill y Quine. Contra lo que suele decirse, la tradición analítica (comenzando por Bolzano) no negó la existencia de los juicios sintéticos a priori en el sentido definicional del término; es decir, no negó la existencia de juicios que son necesarios y cuyos predicados no forman parte de sus sujetos. Lo que se negó, según veremos, fue otra cosa; y el primero en ver esta situación con claridad —con más claridad que muchos de nuestros contemporáneos— fue Bolzano.

Según Kant había explicado en la *Crítica*, la síntesis de dos conceptos A y B tales que ninguno es parte del otro debe siempre ser mediada a través de una nueva representación, una X (A9-B13) que no es un elemento del juicio mismo. Ahora bien, esta representación no puede ser un concepto ya que, en opinión de Kant, «de meros conceptos sólo es posible derivar conocimiento analítico...» (A47-B64)⁷. Como no hay más representaciones que conceptos e intuiciones, parece que hay que concluir que la X de marras debe ser una intuición. Esto es lo que Kant llamaba el principio de los juicios sintéticos: para fundar un juicio sintético es necesario apelar a la intuición.

7. Véase A155-B194; B289; *Prolegómenos*, sección 2; Ak 8, 239-4C.

Si reunimos ahora las dos premisas kantianas, veremos qué fácil es llegar a una deducción de la intuición pura. Porque, *qua* sintéticos, los juicios sintéticos a priori reclaman la presencia de una intuición para fundarlos, y *qua* a priori, reclaman una intuición más poderosa que la meramente empírica. Debe haber, por tanto, una intuición supraempírica, la llamada intuición pura.

No es este el lugar para dejar constancia del hecho generalmente reconocido por los que entienden de estas cosas, que durante el siglo 19 nuestra comprensión del saber científico a priori creció en la medida en que se fue eliminando el papel que le asignara Kant a la intuición pura. La historia de las concepciones del a priori en el siglo 19 es, en buena medida, la historia de los combates contra aquella idea kantiana y de su derrota. Por cierto, la intención del movimiento triunfante no era la intención empirista de establecer que no hay saber a priori, ni siquiera que todo lo a priori es analítico, sino que el orbe entero de lo a priori puede fundarse en «meros conceptos». Así fue como en el análisis, la aritmética y la geometría del siglo 19 nos encontramos con desarrollos paralelos cuyo objeto es siempre el mismo, mostrar que la intuición pura no juega papel alguno en el dominio en cuestión, y que todas sus tesis pueden formularse y fundarse en términos puramente conceptuales.

El combate contra el dogma kantiano de la intuición pura se desarrolló en dos frentes, atacando tanto a la argumentación deductiva como a la inductiva. Para refutar a Kant eran necesarias dos cosas: mostrar que, a pesar de las apariencias, la intuición pura no jugaba papel alguno en la matemática, incluida la geometría; y mostrar también que la argumentación kantiana que demostraba la existencia de la intuición pura era falaz. A Bolzano le cabe el honor de haber iniciado ambos procesos. Sigamos primero la fortuna de la prueba inductiva.

Mientras Kant se solazaba al contemplar el modo en que las presentaciones habituales del análisis apelaban al espacio y el tiempo, otros —los buenos matemáticos— se daban cuenta de que el estado del análisis era indefendible. Ya Berkeley había observado en «The Analyst» lo mal que andaban las cosas en ese dominio, pero casi nadie le había prestado atención. Pero a fines del siglo 18 la situación se había tornado intolerable. Así fue como, al mismo tiempo que Kant se dedicaba a buscar una prueba de que no puede haber matemática que no apele a la intuición, los mejores matemáticos empezaban a sospechar que quizás esa famosa intuición era la causa del caos conceptual que reinaba en el análisis contemporáneo. Bolzano fue el primero en pasar de la mera conjetura a la acción.

Desde sus primeros trabajos Bolzano manifiesta claramente su idea de que la intuición pura es un cáncer que debe extirparse del cuerpo de la matemática. Según nos cuenta en un esbozo autobiográfico (escrito en tercera persona):

Desde muy joven decidió oponerse a Kant en lo que hace a su teoría del espacio y del tiempo, ya que le resultaba imposible conceder o entender que los juicios sintéticos de la aritmética se fundaran en la intuición del tiempo, ni que fuera admisible apelar a la apariencia visual en los teoremas geométricos con la frecuencia habitual en las presentaciones al estilo euclideo.⁸

En términos generales, el programa matemático que Bolzano propuso en su juventud era nada menos que el demostrar que «todas las verdades matemáticas pueden y deben establecerse en base a meros conceptos». Su contribución más notable a este proyecto fue el trabajo de 1817 donde mostró que es posible y preferible presentar los conceptos de límite, derivada, convergencia y otras ideas centrales de análisis, en base a «meros» conceptos. Las definiciones que allí ofreció Bolzano por primera vez (luego redescubiertas y popularizadas por Cauchy) son las que aún hoy se enseñan en los cursos elementales de análisis. No hay duda que de haber visto el trabajo de Bolzano Kant lo habría considerado un esfuerzo ridículamente complicado para definir y probar lo obvio⁹; por el contrario, se trataba de uno de los trabajos más importantes de la matemática del siglo 19.

El trabajo de Bolzano fue totalmente ignorado, pero otros matemáticos con mejor prensa que la suya (Cauchy, Weierstrass, Cantor, Dedekind) retomaron su programa y, al cabo de algunas décadas, establecieron que la totalidad del análisis puede formularse en base a los conceptos aritméticos sin apelar a la intuición. La conclusión que era lícito extraer de este proceso es que no hay más intuición en el análisis que la que hay en la aritmética. Hacia 1880 Frege mostraría que el papel de la intuición pura en la aritmética es también nulo. Finalmente, Poincaré y Hilbert habrían de establecer que la intuición pura tampoco interviene en geometría.

Al cabo de este proceso la matemática habrá cobrado una forma muy superior a la que tenía en tiempos de Kant, la de una ciencia finalmente clara y razonablemente bien fundada —al menos en comparación con el penoso estado en que se hallaba a fines del siglo 18. Bolzano habría observado complacido que al adquirir claridad, la matemática había dejado en el camino a la intuición. Sólo los dispuestos a aferrarse a toda costa a las faldas del viejo padre de Koenigsberg podían haber visto en la matemática de 1900 motivos poderosos para creer que hay una intuición pura. Ahora quedaba en claro que todo el saber científico a priori disponible podía formularse como una disciplina puramente conceptual. Logrado al término de este proceso era la formulación de todo el saber científico a priori como una disciplina puramente conceptual.

8. Bolzano, *Gesamtausgabe*, Fromman Verlag, IIA, 12-1, p.68. *Grossenlehre*, en *Gesamtausgabe*, II, A7, p. 31.

9. Me refiero a su «Rein Analytischer Beweis...», en Bolzano, *Early Mathematical Works*, Instituto de Historia Checoslovaca y General, Praga, 1981, pp. 417-476.

La contribución de Bolzano al análisis del segundo argumento kantiano es quizás más interesante. Sus premisas, dijimos, eran dos: que hay juicios sintéticos a priori y que el principio de los juicios sintéticos es verdadero. Como de estas premisas se sigue que hay una intuición pura, una de ellas debe ser falsa. Y sin embargo, ambas parecen verdaderas.

La solución es sencilla: sin notarlo Kant había introducido dos nociones distintas de analítico (y, correspondientemente, de sintético). Su definición «oficial» de analítico, como sabemos, es un juicio tal que su predicado no está «pensado» en el concepto del sujeto. Esta es la definición que Frege luego extendería, preservando lo esencial de la intención kantiana —menos el psicologismo— caracterizando a un juicio analítico como aquel que es posible probar empleando sólo definiciones y lógica.

Pero además de esta definición oficial, Kant observa una y otra vez que los juicios analíticos son clarificatorios o elucidatorios (*Erläuterungsurteile*, era el nombre que les daba) en oposición a los juicios sintéticos que él llamaba ampliativos (*Erweiterungsurteile*). No caben dudas de que Kant creía estar dando dos caracterizaciones equivalentes del mismo concepto; ni caben dudas tampoco de que estaba equivocado.

En el *segundo* sentido, un juicio analítico es uno que no amplía nuestro conocimiento sino que «aclara» lo que ya sabemos, es decir, lo que sabemos cuando todo lo que sabemos es la índole de nuestros conceptos —o, en lenguaje moderno, cuando todo lo que sabemos es lo que significan las palabras que empleamos. Un juicio analítico en este segundo sentido es un juicio que puede fundarse en base tan sólo a los conceptos (los significados) que empleamos en su formulación. De este modo, según la primera caracterización (la oficial) un juicio de la forma sujeto-predicado es analítico cuando encontramos que el predicado es parte del sujeto; según la segunda caracterización lo es si basta con entender estos conceptos para saber que el juicio es verdadero. La diferencia entre estas dos definiciones es obvia para los que hemos gozado de los beneficios de la tradición semántica; pero no lo era para sus contemporáneos, ni para Kant; ni, por desgracia, para muchos de nuestros contemporáneos.

Que las dos caracterizaciones de analítico no coinciden es evidente cuando se considera el caso de juicios con sujeto conceptual simple y que sin embargo se saben verdaderos en virtud de los «meros» conceptos o significados. Tómese, por ejemplo, *lo que es blanco no es azul* (suponiendo que *blanco* es simple; si no, elija el lector su concepto simple favorito). Parece obvio que lo único que necesito saber para reconocer la verdad de este juicio es el significado de las palabras empleadas; dicho de otro modo, que cualquiera que lo rechace ofrece *ipso facto* una prueba concluyente de que no entiende alguna de las palabras de ese juicio. Por ello el juicio es analítico en el *segundo* sen-

tido, ya que bastan los conceptos del caso para fundarlo; o, como dirían Carnap y sus seguidores, el juicio es verdadero en función de significados. Pero, como hemos supuesto que el concepto-sujeto es simple, el juicio no es analítico en el primer sentido.

Nos hemos tropezado aquí con uno de los temas centrales del pensamiento analítico contemporáneo, el fenómeno que ahora se conoce con el nombre de holismo o contextualismo conceptual: el significado asociado con una expresión no consiste ni exclusiva ni fundamentalmente en el reconocimiento de unidades semánticas más simples sino en comprender su conexión con otros entes conceptuales. Como dirá Bolzano en su análisis de estos temas kantianos: «No todo lo que cabe predicar de un objeto,»

incluso con necesidad, es parte del concepto de ese objeto. Por ejemplo, puede predicarse de todo triángulo rectilíneo, que la suma de sus ángulos = 180 ... pero nadie habrá de creer que tales propiedades del triángulo están contenidas como constituyentes en ese concepto...».

Pero el fundamento de la necesidad asociada con estos casos no radicaba en la intuición:

¿Qué es lo que justifica al entendimiento cuando atribuye a un sujeto A y un predicado B que no se encuentra en aquel concepto? En mi opinión simplemente esto: que el entendimiento *tiene* y *conoce* los conceptos A y B. Creo que del mero hecho de que poseemos ciertos conceptos se sigue que debemos estar en condiciones de juzgar acerca de ellos...decir que [alguien conoce los conceptos A, B, C, ...] y puede discernirlos significa que puede afirmar algo de cada uno que no puede afirmar de los otros y, por tanto, que juzga acerca de ellos. Como esto vale en general, vale también para el caso en que los conceptos son simples. Pero en tal caso los juicios son sin duda sintéticos.¹⁰

Estar en posesión de un concepto no es sólo (ni fundamentalmente) reconocer sus componentes sino que es ante todo haber aprendido a reconocer que ciertos juicios que lo contienen son verdaderos. Al término del siglo 19 Poincaré y Hilbert recogerán los frutos de esta brillante observación de Bolzano al proponer que la adopción de un sistema de axiomas geométricos se interprete como parte de lo que determina nuestro reconocimiento de los conceptos implicados en tales juicios.

Volvamos nuevamente al argumento kantiano para completarlo por última vez desde la perspectiva de Bolzano. Las dos premisas son, en verdad, «obvias», pero sólo si se toma el término 'analítico' en un sentido oscilante. Si lo entendemos en el primer sentido (predicado-en-el-sujeto) entonces la existencia de juicios sintéticos a

10. Gesamtausgabe, V, p. 178; véase también V, p. 31. *Wissenschaftslehre*, Meiner Verlag, 1929, vol.III, p. 189.

priori es innegable (por ejemplo, lo que es rojo no es azul) pero el principio de los juicios sintéticos carece en tal caso de fundamento ya que es no obvio sino absurdo sostener que «sobre meros conceptos sólo puede fundarse conocimiento analítico». Si en cambio entendemos por analítico, verdadero en virtud de significados, o de conceptos, entonces es, como dice Kant, «obvio» que de meros conceptos sólo es posible derivar juicios analíticos y, en consecuencia, el principio de los juicios sintéticos parece justificado. Pero ahora no hay razón alguna para creer que haya juicios sintéticos a priori. Nótese que todos los argumentos que da Kant para concluir que tales juicios existen apelan a su primera definición (ya que nos dice que es obvio que en tal y cual caso el predicado —e.g., no incluir espacio o ser igual a doce— no está incluido en el sujeto —ser dos rectas, o ser siete más cinco). De este modo, queda explicada tanto la invalidez del argumento kantiano como su enorme poder de seducción.

* * *

Por desgracia, este análisis, y tantos otros descubrimientos del mismo tenor, pasaron desapercibidos para la masa filosófica que prefería participar en la germánica tarantela que orquestaran Fichte, Schelling, Hegel y sus amigos. Hoy hay en Sudamérica muchos «nacionalistas» empeñados en ajustar los pasos de aquella nerviosa danza a los ritmos indígenas. En Europa la cordura filosófica siguió otro curso más tranquilo que por fortuna también llegó a nuestras costas. Es oportuno recordarlo en este homenaje al hombre que ha hecho más y con más constancia que ningún otro para promover entre nosotros esa tradición de serenidad, cordura y equilibrio filosófico¹¹.

11. Este artículo iba a formar parte de un volumen de homenaje al profesor Gregorio Klimovsky cuya edición se ha diferido.

DERECHO NATURAL:

UN ANALISIS CONTEMPORANEO DE SUS FUNDAMENTOS

Alfonso Gómez-Lobo

*A la memoria de Rafael Gandolfo,
antaño maestro y amigo.*

Entre las tareas tradicionales de la filosofía figura la de examinar los puntos de partida o fundamentos de otras disciplinas. Así, por ejemplo, el libro primero de los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles puede ser entendido en parte como un examen de los axiomas de la geometría pre-euclidiana y una obra reciente del filósofo chileno Roberto Torretti indaga lo que se ha pensado sobre la axiomática de las versiones post-euclidianas de la geometría¹.

Lo que me propongo hacer aquí es estudiar los fundamentos de un sistema deductivo de pensamiento práctico que se ha llamado tradicionalmente «derecho natural» o «iusnaturalismo». Si bien se trata de un cuerpo de doctrina que en definitiva se remonta a los griegos, haré uso de instrumentos de análisis conceptual tomados de la corriente contemporánea de pensamiento que vagamente designamos con el nombre de «filosofía analítica».

¿Qué sentido tiene una tarea de este tipo? En primer lugar nos obliga a identificar con precisión cuáles son los fundamentos del derecho natural a fin de poder examinarlos. Aunque esto suene paradójico, haga el lector la prueba de confeccionar una lista de los fundamentos del derecho natural según diversos autores y se encontrará con algo bastante sorprendente: abundan las referencias a ellos en conjunto pero rara vez se hace un esfuerzo por decir exactamente cuáles son. Obviamente es ésta una situación filosóficamente deficiente pues denota una falta de claridad en los puntos de partida que se extiende necesariamente al sistema entero y que impide una discusión seria del valor intrínseco de la posición iusnaturalista.

En segundo lugar, es importante un análisis como el intentado aquí porque la interpretación de la naturaleza de las proposiciones que se aceptan como verdaderas hace variar la actitud que tenemos ante ellas. Por ejemplo, si una proposición es analítica, podría tratarse de una mera aclaración lingüística y por lo tanto podría ser erróneo

1. Véase A.G.L., «Aristotle's hypotheses and the Euclidean postulates», *Review of Metaphysics* 30 (1977) 430-439 y R. Torretti, *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré*, Boston: Reidel, 1978.

atribuirle fuerza normativa, podría tratarse de un imperativo modificable a voluntad con sólo cambiar el significado de sus términos.

En tercer lugar, la más seria objeción que se ha formulado contra el iusnaturalismo es que comete una falacia en su punto de partida, la así llamada «falacia naturalista» que consiste en inferir principios normativos a partir de proposiciones descriptivas. Habría aquí una falacia porque la conclusión tendría una fuerza normativa que no se encuentra en las premisas ². Una de las tareas que me propongo acometer es la de ver si esta objeción es válida (y si por lo tanto una elemental integridad intelectual nos obliga a rechazar la idea del derecho natural) o si no lo es, quedando el iusnaturalismo en pie como una posición razonable dentro de la discusión contemporánea de los problemas de filosofía práctica.

En lo dicho hasta ahora han ido apareciendo ya algunos términos que convendría definir con cierto rigor para evitar confusiones posteriores.

En este trabajo quisiera utilizar una noción bastante estricta de *fundamento*. Diré, por lo tanto, que las proposiciones *P* y *Q* (estas letras y las que siguen representan proposiciones distintas, cualesquiera que ellas sean) son fundamentos de *R*, *S* y *T* si y sólo si *R*, *S* y *T* son válidamente inferibles de *P* y *Q* pero éstas no son válidamente inferibles de ninguna otra proposición ³. El sentido que tiene introducir esta noción de fundamento es que a menudo en las discusiones de nuestro tema se hace referencia o bien a proposiciones que no son en rigor primeras o a proposiciones que tal vez son consistentes con ciertas normas que se pueden considerar parte del derecho natural pero que en rigor no las fundamentan. Los frutos de esta precisión terminológica se verán más adelante.

He sugerido también que el derecho natural es una posición dentro de la filosofía práctica. ¿Qué quiere decir esto? Literalmente «filosofía práctica» quiere decir «filosofía de la acción» (de *praxis*, «acción» en griego), pero hay dos maneras diferentes de pensar el actuar

2. La expresión inglesa correspondiente a «falacia naturalista» fue introducida en la discusión contemporánea por G.E. Moore en *Principia Ethica*, Cambridge, 1903 p. 40. En este trabajo adopto una formulación posterior, la formulación que surgió cuando se vio con claridad que la formulación de Moore adolecía de serios defectos. Véase R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, 1952, p. 28. Por lo general se supone que el primero que apuntó a esta falacia fue Hume en *A Treatise of Human Nature*, Oxford, 1888, pp. 469-470 pero hay serias dudas acerca de las intenciones de Hume en ese pasaje. Cf. A.C. MacIntyre, «Hume on 'is' and 'ought'», en V.C. Chappell (ed), *Hume A collection of critical essays*, Notre Dame, 1968, pp. 240-264.

3. La noción de validez debe entenderse aquí en su sentido tanto tradicional como actual: un argumento es válido si y sólo si es imposible que sus premisas sean verdaderas y su conclusión falsa. Cf. Ioannis a Sancto Thoma, O.P., *Ars Logica seu De Forma et Materia Ratiocinandi* (1631), Taurini, 1930, p. 23: «Bona consequentia [=consecuencia válida] est, in qua antecedens inferit consequens taliter, quod non potest antecedens esse verum et consequens falsum.»

humano ⁴. A modo de ilustración observemos los dos ejemplos siguientes:

i. «El ministro X mantuvo bajo el dólar porque creyó que era bueno para el país.»

ii. «El ministro X mantuvo bajo el dólar porque era bueno para el país.»

En el primer ejemplo se apela a un acto de creencia («creyó que era bueno»), a un evento psicológico en una persona, para *explicar* una de sus decisiones. En rigor no hay aquí aprobación o desaprobación pues hasta los más encarnizados enemigos de su política económica podrían dar su asentimiento a i., aceptando así la buena fe del ministro. El segundo ejemplo expresa algo diferente. Es una oración utilizable sólo por los partidarios del ministro pues al decir que lo decidido era bueno obviamente se la emplea para *justificar* su decisión.

Aunque en algunos casos no es fácil clasificar las proposiciones correspondientes («el ministro X mantuvo bajo el dólar porque creyó que favorecería a sus amigos» es un ejemplo que en parte explica y en parte condena una decisión), podemos distinguir en general entre la *explicación* y la *justificación* de una acción. La explicación de la acción es la tarea de las disciplinas que analizan el comportamiento humano tanto individual como social. La justificación inmediata de la acción supone en cambio disciplinas normativas y cuando se pretende dar justificaciones últimas desembocamos en la filosofía práctica.

Sostener entonces que el derecho natural es una posición plausible para enfrentar los problemas de la filosofía práctica implica que sus fundamentos tienen que ser tales que puedan justificar o condenar acciones. Los principios puramente explicativos no formarán parte de la axiomática del derecho natural.

Pero estas consecuencias las extraigo en forma exclusivamente hipotética pues no he dado hasta ahora razones para concebir el derecho natural de esta manera y sería ilegítimo cuestionar la hipótesis que he invocado.

Correspondería ahora dejar atrás los preámbulos e iniciar la tarea prometida, pero aquellos que saben mucho más que yo de derecho y de derecho natural se habrán formulado ya una pregunta altamente pertinente: ¿de qué versión del derecho natural se está hablando? Ha habido, en efecto, a lo largo de la historia de la ética y del pensamiento jurídico diversas y a veces contradictorias interpretaciones de algo que sin embargo se postula como una realidad normativa única.

Para los efectos de esta investigación he escogido la formulación de Tomás de Aquino y esto por dos razones. La primera es por su enorme influencia histórica tanto en quienes lo han seguido de cerca como en quienes han modificado o rechazado su concepción. No cabe duda de que la tradición del iusnaturalismo moderno le debe mucho, a

4. En este punto sigo de cerca a J. Raz en su introducción a Raz (ed), *Practical Reasoning*, Oxford, 1978, pp. 1-5.

través de Suárez y de otros autores, a la versión tomista. La segunda razón es que, como pretendo mostrar, la formulación tomista es bastante ingeniosa y resiste mejor de lo que parecería a primera vista algunas de las objeciones usuales como p.ej. la de cometer la falacia naturalista. No me atrevería a afirmar otro tanto, por ejemplo, del iusnaturalismo de Christian Wolff ⁵.

La discusión tomista del derecho natural o, para ser más preciso en los términos, de la ley natural, está inserta en un todo más amplio, en el tratado general de la ley (*Suma Theologica* I-II, qq. 90-108) ⁶. Dentro de ese tratado hay una cuestión, la q. 94, dedicada íntegramente a la ley natural pero sólo en el artículo segundo encontramos un texto que incide directamente en lo que nos interesa. En él se indaga si la ley natural contiene varios preceptos o sólo uno ⁷.

El sentido de esta pregunta resulta más interesante si recordamos que han habido filósofos que han sostenido que es posible fundar la ética sobre un principio o precepto único. El caso más conocido es el de J. S. Mill cuyo principio de utilidad podría formularse así:

«Para todo acto *x*, *x* es moralmente recto si y sólo si es conducente a la máxima felicidad del máximo número de personas ⁸.»

Análogamente, la concepción usual del iusnaturalismo podría formularse como si éste estuviese fundado sobre el siguiente principio:

«Para todo acto *x*, *x* es moralmente recto si y sólo es un acto conforme a la naturaleza humana ⁹.»

5. Véase Christiani Wolff, *Ius Naturae* (1740), edidit et curavit M. Thomannus, Hildesheim/New York, 1972, p. 2 donde se sostiene explícitamente que el derecho natural «se demuestra a partir de la esencia y naturaleza del hombre y de las cosas.»

6. El utilizar las expresiones «ius naturale» y «lex naturalis» como sinónimos se remonta a Tomás mismo. Cf. *In III Sent.*, d. 37, q. 1, a. 3: «Quaedam... sunt leges quae ipsi rationi sunt inditae, quae sunt prima mensura et regula omnium humanorum actuum; et hae nullo modo deficiunt, sicut nec regimen rationis deficere potest, ut aliquando esse non debeat; et hae leges ius naturale dicuntur»; *Quod. VII*, q. 7, a. 1: «...nec solum in praecepto iuris positivi, sed etiam iuris naturalis. Illa enim sunt de lege naturali ad quae homo ex suis naturalibus inclinatur.» Estas citas se las debo al artículo de Overbeke citado en la nota siguiente (p. 56, n. 3).

7. Para esta investigación he utilizado el texto de la edición leonina (S.Th. Aquinas *Opera Omnia* iussu impensaque Leonis XIII, Tomus Septimus, Romae, 1892, pp. 169-170). Aparte del comentario de Cayetano incluido en la leonina, he consultado tres comentarios exhaustivos a I-II, q. 94, a. 2: J. Schuster, «Von den ethischen Prinzipien. Eine Thomasstudie zu S.Th. I-II, q. 94, a. 2.», *Zeitschrift fuer katholische Theologie* 57 (1933) 44-65; P.M. van Overbeke, «La loi naturelle et le droit naturel selon S. Thomas», *Revue Thomiste* 57 (1957) 53-78, 450-495 y G. Grisez, «The first principle of natural law», *Natural Law Forum* 10 (1965) 168-201. De los tres el más penetrante y útil para la discusión actual es el tercero. En estas notas toda cita en latín sin referencia expresa corresponde al *corpus articuli* de la q. 94, a. 2.

8. Cf. J.S. Mill, *Utilitarianism*, Cap. I.

9. Véase a modo de ejemplo la definición de ley natural que aparece en la *Enciclopedia Universal Ilustrada* (Madrid: Espasa Calpe, 1905-1930), Vol. XXX, p. 338: «Por

Pero el texto que estamos discutiendo presenta una concepción muy diferente de éstas. En primer lugar, rechaza la idea de un principio único y, en segundo lugar, no invoca en ningún momento a la naturaleza humana como fundamento.

Veamos con más detalle el procedimiento. Al inicio del párrafo en que comienza la respuesta (*Respondeo dicendum*), se establece un paralelismo entre la razón especulativa y sus principios, por una parte, y la razón práctica y los suyos, por otra. Estos últimos son los preceptos de la ley natural. En otras palabras, se identifica de partida los fundamentos de aquello que, adaptando la tradición jurídica romana, se designa como «ley natural» con los fundamentos de aquello que en la tradición aristotélica se llamó «razón práctica» (*dianoia heneka tou kai praktike*) ¹⁰. Esta identificación es de gran importancia pues nos permite inferir algunas propiedades del iusnaturalismo que de otro modo no salen a luz, en especial la idea sugerida hace un momento de que los fundamentos de la ley natural tienen que ser principios cuya función primaria no es *explicar* sino *justificar* la acción.

Para introducir los principios de la razón práctica se menciona un hecho bastante obvio: que todo acto humano propiamente tal persigue un fin ¹¹. Si me lanzo desde una ventana con el fin de quitarme la vida, mi acto es un acto suicida, pero si me empujan no persigo yo ningún fin. No ha habido un acto de mi parte sino de parte de quien tenía alguna intención al empujarme. Esta idea se refuerza por la convicción de que hemos entendido un acto sólo si sabemos cuál es el fin que persigue el agente. No sabemos lo que está haciendo una persona que pasa corriendo por la calle mientras no sepamos si está huyendo de la policía, tratando de llegar a tiempo al trabajo o simplemente haciendo su ejercicio matutino.

Para que uno persiga un fin tiene, desde luego, que entenderlo de alguna manera como algo bueno para uno. El suicida cree que para él es mejor estar muerto que vivo, el corredor piensa que es bueno escapar de sus perseguidores, llegar a tiempo o hacer ejercicio. En otras palabras, todo fin es concebible como bueno o «tiene la razón del

dos motivos se llama natural esta ley: el primero, porque la bondad o malicia de aquellas acciones que manda o prohíbe está fundada en la intrínseca relación de conveniencia o repugnancia con la naturaleza humana; el segundo, porque esta relación es cognoscible por las solas fuerzas naturales de la humana razón.»

10. Sobre ius naturale en el derecho romano, cf. *Corpus Iuris Civilis*, Justiniani Institutionum, Liber Primus, Tit. II De iure naturali, gentium, et civile (agradezco al Prof. Héctor Carvallo de la U. de Chile el haberme permitido usar su ejemplar de la hermosa edición de Amsterdam, 1663). De hecho, lo que Tomás de Aquino llama «lex naturalis» abarca tanto el ius naturale como el ius gentium de las Instituciones de Justiniano. Los textos aristotélicos sobre la razón práctica están dispersos por diversos lugares de su obra. La mejor compilación, ordenamiento y comentario que conozco de esos textos es la de R. Leoning, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Jena, 1903 (reimpresión Hildesheim, 1967). La expresión *dianoia praktike* aparece en *Etica Nicomaquea* VI.2.1139 a 35-1139 b 1.

11. «Omne agens agit propter finem.»

bien», como dice literalmente el texto ¹².

De allí la inferencia de que lo primero que capta la razón práctica es el bien, es decir el concepto bajo el cual caen todas nuestras metas o fines. «Primero» no quiere decir aquí aquello que cronológicamente precede todo lo demás. La prioridad aludida es la de un ingrediente que precede a todos los demás en el análisis de la justificación de la acción. Al justificar actos, lo que siempre estará presente, sin que a su vez subordine a otra noción, es la noción de bien. Que algo sea bueno es razón suficiente para hacerlo o haberlo hecho ¹³.

De allí la ulterior inferencia de que el primer principio de la razón práctica tiene que ser aquel en que se explicita la fuerza justificativa del predicado «bueno» y cuya formulación es la siguiente:

(P1) «Se debe obrar y perseguir lo bueno, y evitar lo malo ¹⁴.»

Este principio permite definir a su vez la noción de racionalidad en la acción. En efecto, si un acto persigue algo malo para el agente diremos que éste actuó en forma irracional, o mitigando algo el juicio, en forma poco razonable. Si fumar es malo, entonces es irracional fumar. Los fumadores no son gente razonable (con esto no pretendo insultar a nadie: nuestras vidas están llenas de irracionalidad).

Obviamente el principio (P1) es un principio formal, es un principio que explicita la fuerza normativa con que debe ser entendido el predicado fundamental del pensamiento práctico, pero por eso mismo no puede ser el único principio de la ley natural. El saber que lo racional es perseguir lo bueno y ventajoso para uno mismo no nos dice nada acerca de qué cosas son efectivamente buenas o ventajosas.

De allí que la lógica del sistema requiera que haya algún otro principio, a saber, algún principio que determine cuáles son los bienes, cuáles cosas son buenas para nosotros los seres humanos. Aquí nuevamente surge la posibilidad de que haya uno y sólo un principio de este tipo. Desde los griegos se ha explorado la idea de que lo últimamente bueno para el ser humano es aquel estado de contentamiento que se produce como consecuencia de la adquisición, posesión, ejercicio, etc. de lo que comúnmente llamamos «bienes». A ese estado psicológico de contentamiento, que sería genéricamente el mismo para todos los casos de adquisición, posesión, ejercicio, etc. se lo llama el placer o la fruición. A las posiciones que defienden esta tesis se las ha llamado «hedonistas» de *hedone*, «placer» en griego. No debemos suponer bajo este rótulo la defensa del desenfreno y la licencia, sino algo mucho más usual y cotidiano: la tesis de que en definitivamente perseguimos la satisfacción, esa sensación de agrado que oponemos a la pena y al dolor.

12. «Omne agens agit propter finem qui habet rationem boni.»

13. Aquí y en lo sucesivo hay que suponer afirmaciones simétricas sobre lo malo, en este caso: «que algo sea malo es razón suficiente para evitarlo.»

14. «Bonum faciendum et prosequendum, et malum vitandum.»

El iusnaturalismo clásico ha rechazado empero la tesis hedonista por razones derivadas, me atrevo a conjeturar, del análisis aristotélico del placer o contentamiento reflejado también en los análisis contemporáneos de la llamada «paradoja del placer ¹⁵.» Esta consiste en mostrar que el placer no puede perseguirse directamente. Si quiero pasar un placentero fin de semana no puedo simplemente decidir pasarlo bien y nada más. Tengo que hacer *otra cosa* para pasarlo bien: ir al cine, visitar amigos, escalar una montaña, leer poesía. Lo que ocurre es que el placer es un concomitante de una acción que de alguna manera estimamos por sí misma ¹⁶. Para que haya placer hay que apuntar a otra cosa, a algún tipo de bien. Ciertamente que esto requeriría mayor desarrollo argumentativo, pero me parece que el ofrecido hasta ahora es suficiente para comprender por qué el iusnaturalismo rechaza la idea de un sólo tipo de bien y propone en cambio un conjunto de bienes no reductibles los unos a los otros. Son muchas y muy variadas las cosas que concebimos como buenas y cuya posesión o ejercicio nos resulta placentero. Tampoco debemos descontar la posibilidad de que haya *bienes arduos*, es decir cosas que estimemos buenas pese a que su saldo en términos de fruición pura e ininterrumpida sea dudoso. Los hijos dan trabajo, preocupación, malos ratos, etc. pero es bueno tener hijos.

Al igual que otros autores, Tomás de Aquino se limita a una descripción genérica de los bienes humanos y lo hace, además, desde consideraciones teóricas (o especulativas). Es justamente el error de creer que estas consideraciones forman parte del sistema de la razón práctica lo que ha llevado al tipo de error en la concepción de los fundamentos del iusnaturalismo que estoy tratando de disipar.

La forma lógica de los restantes preceptos de la ley natural es sin duda el siguiente:

(Pn) «Para todo *x*, si *x* es *F* entonces *x* es bueno.»

Es decir, son bienes humanos aquellas cosas que tengan las propiedades que podamos sustituir por la variable *F*. El texto precisa que esas son propiedades que «la razón práctica naturalmente aprehende» como bienes humanos y luego explica por qué se produce esa aprehensión natural: porque los seres humanos tenemos una «inclinación natural» a ellas ¹⁷. En consecuencia, una consideración teórica del orden de las inclinaciones naturales permite establecer teóricamente el orden de los preceptos de la ley natural, pero la aprehensión práctica no requiere partir de la consideración de las inclinaciones.

15. El tratamiento aristotélico más maduro del tema del placer se encuentra en *Ética Nicomachea* X.1-5.

16. Cf. *Ética Nicomachea* X.4.1174 b 32-1175 a 4.

17. «Omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona.»

Tomemos el caso de la amistad. Esta, en sus diversas formas, que van desde la intimidad conyugal hasta una relación tan laxa hoy como la que se da entre compatriotas, es sin duda un bien. Y es obvio que es un bien. Personas que nunca han reflexionado sobre la naturaleza humana persiguen a distintos niveles y con distinto éxito o fe relaciones que genéricamente podríamos llamar amistosas. A la pregunta directa, en segunda persona: «¿por qué persigues tal o cual relación de amistad?» la respuesta explícita o implícita sería: «porque es obviamente bueno tener amigos.» La respuesta es una justificación práctica. En cambio a la pregunta filosófica en tercera persona: «¿por qué le resulta obvio a esa persona que la amistad es buena?» habría que responder: «porque en cuanto animal social, los seres humanos tenemos una inclinación natural a la amistad, esa relación básica de afecto, lealtad, mutuo respeto, etc. que permite que haya comunidades satisfactorias.» La respuesta es una explicación teórica.

La referencia entonces a las inclinaciones naturales o, dicho en forma más vaga, a la naturaleza humana, no fundamenta los principios de la ley natural. Se limita a explicar por qué los principios son captados como obvios, pero en cuanto principios no tienen fundamento alguno. Ellos mismos son fundamentos.

Si tomamos entonces el orden de las inclinaciones naturales podremos teorizar mejor acerca de los fundamentos de la ley natural. Pero éstos ya han sido objeto de una captación práctica por parte de cualquier persona. En efecto, una de las tesis centrales del iusnaturalismo es que sus principios son accesibles a cualquier agente¹⁸. Más adelante volveremos sobre esto. Por ahora dejémonos guiar en cuanto contempladores, no en cuanto agentes, por el hilo conductor de las inclinaciones naturales.

La primera y más básica inclinación es la inclinación a conservarse en el ser. Para los seres humanos esto significa conservarse vivos. De allí que nos resulte obvio que la vida es un bien humano fundamental y que todo lo que tiende a favorecerla y conservarla también lo sea. De este modo el alimento, la salud, la integridad física y psíquica forman parte de los bienes fundamentales.

A un nivel más alto tenemos la inclinación a la actividad sexual, a la procreación, a la educación y cuidado de los hijos, etc. de allí que todas estas cosas nos parezcan buenas.

Finalmente, a un tercer nivel tenemos una inclinación a todo lo que tiene que ver con la razón tanto práctica como teórica. De allí que nos parezca bueno lo que favorece y estimula la vida en comunidad y nos parece buena también la verdad y el conocimiento, para sólo dar algunos ejemplos.

18. Cf. *Suma Teológica* I-II, q.93, a.2: «Veritatem autem omnes aequaliter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis», «todos (los seres humanos) de algún modo conocen la verdad, por lo menos en cuanto a los principios comunes (o generales) de la ley natural.»

Si bien el texto sigue rigurosamente el esquema aristotélico de niveles de vida vegetativa, sensible y racional (que por lo demás no resulta del todo adecuado: la sexualidad humana y la educación de los hijos ciertamente implican un uso de la racionalidad práctica), en la medida en que la tripartición aristotélica de niveles de vida es un esquema de ordenación teórica, nada impide que agreguemos hoy a la lista de bienes fundamentales de la ley natural algunas cosas que nos parezcan obviamente buenas aunque tengamos dificultades para clasificarlas dentro del esquema propuesto. Lo que tengo *in mente* es la posibilidad de agregar *el trabajo* a la lista de bienes humanos fundamentales. La experiencia moderna de lo demoledora que es la cesantía nos permite ver a ésta como un mal fundamental y a su contrario como uno de los requisitos para una vida humana satisfactoria. No parece haber vida humana plena sin el ejercicio de alguna forma de esa multifacética actividad que llamamos trabajo.

De este modo obtenemos una lista de bienes básicos que requeriría ulteriores precisiones pero que en lo fundamental incluye la vida, las diversas comunidades tanto de procreación, crecimiento y afecto íntimo como las más amplias que requieren de amistad en un sentido más lato, el ejercicio de la racionalidad práctica con sus prerrequisitos de libertad y propiedad, el ejercicio de actividad creadora y receptiva tanto en el arte y el juego como en el trabajo, y, por último, la posesión de variadas formas de verdad y conocimiento.

Para completar el cuadro de una ética iusnaturalista habría que agregar en un segundo nivel, en un nivel posterior al de los principios o fundamentos, una regla que genere los preceptos propiamente morales. En efecto, hasta este momento hemos usado el predicado «bueno» en un sentido distinto al sentido moral. Lo hemos aplicado a cosas a las cuales sería categóricamente erróneo atribuir predicados morales. Decimos que la vida es un bien fundamental, pero no podemos decir que la vida en su sentido biológico más primario sea algo moralmente bueno o malo.

La regla a la que me refiero aparece sólo implícitamente en el texto y se la podría formular así¹⁹:

(R) «Todo acto que dañe, perjudique, destruya, etc. un bien básico es (moralmente) malo.»

Esta regla en conjunción con el principio de que la vida humana es un bien básico arrojaría como consecuencia lógica el rechazo del homi-

19. El texto sugiere esto al decir: «ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi», «a la ley natural pertenecen aquellas cosas que se refieren a la inclinación de este tipo, como por ejemplo, que el hombre evite la ignorancia, que no ofenda a las otras personas con las cuales debe convivir, etc.» No pretendo que la regla (R) sea parte de una interpretación estricta del texto tomista. En rigor la determinación del bien y del mal moral según Tomás de Aquino debería ser objeto de una investigación distinta de la contenida en este trabajo.

cidio en la siguiente forma:

- (i) La vida humana es un bien básico.
- (ii) El homicidio es la destrucción de una vida.
- (iii) Por lo tanto, el homicidio es (moralmente) malo.

En este argumento la premisa i. es un fundamento de tipo (Pn), (ii) en cambio es una definición, una definición que podría hacerse más precisa agregando que debe tratarse de un acto voluntario, de vida humana inocente, etc. La conclusión (iii) se sigue válidamente de las premisas en virtud de la regla (R), es decir en virtud de la regla que define el mal moral.

Otro ejemplo de este tipo sería el siguiente:

- (iv) La vida en comunidad es un bien básico.
- (v) El no cumplimiento de promesas y contratos daña la vida en comunidad.
- (vi) Por lo tanto, el no cumplimiento de promesas y contratos es (moralmente) malo

Con la conclusión de estos argumentos habríamos llegado al fundamento moral de preceptos considerados tradicionalmente de derecho natural («no matarás al inocente», «pacta sunt servanda»). Creo que es posible hacer otro tanto con todos los demás preceptos del mismo tipo.

Si ahora nos distanciamos un poco del lenguaje riguroso empleado hasta este momento, diremos que la concepción del derecho natural expuesta aquí lo concibe como motivado por la existencia de bienes fundamentales o básicos en los cuales podemos participar de mil formas diversas. En este sentido no cabe hablar de que el iusnaturalismo implique necesariamente una forma de totalitarismo. Es perfectamente razonable invitar a que aceptemos como bienes algunos de los anteriormente sugeridos, p.ej., la amistad o el trabajo, dejando totalmente abiertas las múltiples formas en que distintas personas, dadas sus condiciones, talentos, cultura, idiosincracia, etc. participen de estos bienes.

A fin de completar la primera parte de esta exposición, la dedicada a la identificación de los fundamentos, quisiera agregar que hay versiones contemporáneas de iusnaturalismo que prescinden de la idea de identificar los bienes básicos a partir de las inclinaciones naturales entendidas dentro de los niveles de vida analizados por Aristóteles. Así, por ejemplo, John Finnis de la Universidad de Oxford, argumenta directamente a favor de la idea de que la lista de bienes básicos incluye la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la sociabilidad (amistad), la razonabilidad práctica (prudencia) y la religión

20. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Law Series, 1980, Cap. IV, pp. 81-99. En general le debo a Finnis la estrategia general de este trabajo, pero dudo que él estaría de acuerdo con el análisis de los principios de tipo (Pn) sugerido aquí.

bienes básicos depende del modo como se argumente en su favor.

Pero esto nos lleva a la segunda parte de esta exposición, a la que atañe al análisis de los fundamentos, un problema que, como indiqué al comienzo, está íntimamente ligado al problema de cómo conocemos dichos fundamentos.

Se ha sostenido con frecuencia que la existencia de una norma de derecho positivo es objeto de verificación empírica, en cambio el derecho natural sería necesariamente ideológico y arbitrario puesto que no puede ser verificado por métodos análogos a los de las ciencias naturales. En las palabras de Alf Ross, «el fundamento último de todo derecho natural se encuentra en una captación privada (intrasubjetiva), en una visión inmediata, en un ver con evidencia, en la intuición»²¹. ¿Vale esta afirmación, efectivamente, para toda reconstrucción del derecho natural? Procuraré mostrar que no es así, que es falsa para al menos una, la expuesta en estas páginas.

Como hemos visto, entre las tesis más importantes de la versión del derecho natural que estoy exponiendo está la de que sus principios o fundamentos son accesibles a cualquier persona. Esto se expresa diciendo que son *principia per se nota*, «principios conocidos por sí mismos». Esto no significa que sean objeto de intuición o captación intrasubjetiva, que sean accesibles a una persona en completo aislamiento de los demás, que se trate de una captación privada en radical oposición al carácter público de la verificación empírica. *Per se notum* no significa eso. Es esta una expresión que se opone a *per aliud notum*, «conocido por medio de otra cosa.» Se trata efectivamente de términos técnicos de silogística aristotélica que podríamos ilustrar, en forma algo simplificada, de la siguiente manera²². Que un soltero es un hombre que no se ha casado es algo conocido por sí mismo porque no se necesita mayor información que el significado de los términos para saber que es verdad. Que los habitantes de Efeso son mahometanos, en cambio, no lo sabemos por sí mismo. Necesitamos mayor información, a saber, que Efeso está en Turquía y que los turcos son mahometanos. Es decir, para aplicar a los habitantes de Efeso el predicado «mahometanos» se requiere otra cosa, la mediación de otros términos. No es algo *per se notum*.

Ahora bien, la evidencia de la verdad de «un soltero es un hombre que no se ha casado» es perfectamente pública y no tiene nada de captación privada o de misteriosa intuición. Es algo obvio para toda persona que entienda el lenguaje en que está expresada, que entienda castellano. En efecto, nuestro texto define «conocido por sí mismo» como cualquier proposición «cuyo predicado forma parte de la razón

21. A. Ross, *Om ret og retfaerdighed*, 2a ed., Copenhagen, 1966, pp. 343-344 citado en la traducción de G. Carrió, *Sobre el derecho y la justicia*, Buenos Aires, 1963, p. 254 por Roberto Vernengo, «Vigencia y derecho natural en Alf Ross», en A. Squella y R. Vernengo (eds), *Alf Ross Estudios en su homenaje*, Valparaíso, 1984, Vol. I, p. 243.

22. Cf. Aristóteles, *Analytica Priora* 64 b 34-36, *Topica* 100 a 30-b 2.

del sujeto»²³. Razón es aquí lo que se expresa mediante la definición. En otras palabras, es la definición de la palabra castellana «soltero» la que incluye el predicado «hombre que no se ha casado».

Esta explicación está muy cerca de la definición de analiticidad que aparece en Kant y que prevaleció hasta fines del siglo 19. Por razones que sería algo tedioso explicar, ella resulta ser inadecuada, de modo que en lo sucesivo la dejaré de lado y utilizaré una noción contemporánea de analiticidad:

«Una proposición es analítica en S (donde «S» designa un sistema lingüístico o teórico) si y sólo si su verdad o falsedad puede averiguarse por su exclusivo análisis sintáctico o semántico, esto es prescindiendo de operaciones empíricas»²⁴.

Por otra parte tenemos que

«una proposición es sintética en S si y sólo si no es analítica en S.»

Armados de estos instrumentos conceptuales observemos ahora los fundamentos del derecho natural.

En primer lugar habrá que decir que el primer principio, el principio (P1) («hay que perseguir el bien y evitar el mal») es un principio analítico. Para saber que es verdad que lo bueno es lo que vale la pena tratar de adquirir, poseer, ejercitar, etc. basta con entender el sentido del término «bueno» en castellano, basta con un análisis semántico de un predicado que es de dominio público. No hay necesidad de invocar intuición alguna, pero en esto ciertamente está de acuerdo quien acepte la posición positivista. El conocimiento de las proposiciones analíticas no es motivo de disputa entre las partes pues el positivismo siempre ha aceptado que hay conocimiento objetivo y válido en lógica y en las matemáticas, dos disciplinas cuyas proposiciones son admitidas como analíticas²⁵.

Las dificultades se concentran en la interpretación del conocimiento de las proposiciones sintéticas. Aquí las alternativas viables parecen ser o bien que se trata de generalizaciones empíricas nunca plenamente garantizadas por las sucesivas observaciones particulares, o bien que se trata de proposiciones de las cuales hay que postular algún tipo de intuición directa, con todas las dificultades que han salido a luz muy persuasivamente en la crítica positivista. Doy por descontado que no habrá hoy defensores de la solución kantiana de

23. «Quaelibet propositio dicitur per se nota cuius predicatum est de ratione subiecti: contigit tamen quod ignorant definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota», «Se dice que es conocida por sí misma cualquier proposición cuyo predicado es de la razón del sujeto: acontece empero que, para quien ignore la definición del sujeto una tal proposición no será conocida por sí misma.»

24. Cf. Mario Bunge, «Análisis de la analiticidad» en M. Bunge (ed), *Antología Semántica*, Buenos Aires, 1961, p. 261. La crítica de la noción kantiana de analiticidad y la introducción de una nueva noción se debe a Gottlob Frege.

25. Cf. A. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 1a ed., Oxford, 1936, prefacio.

postular proposiciones sintéticas a priori cognoscibles debido a ciertas formas a priori del entendimiento.

Ahora bien, parecería que los principios que he llamado principios (Pn), los principios que determinan cuáles son los bienes fundamentales tendrían que ser sintéticos. En efecto, si fuesen analíticos serían meras aclaraciones de palabras y por ende, según una conocida objeción²⁶, serían incapaces de guiar y justificar la acción. No parece tampoco razonable que la redefinición de un término arrastre consigo un cambio en los fundamentos últimos de la ética.

Por otra parte si estos principios son efectivamente sintéticos surge la dificultad de que, dado que el predicado «bueno» es valorativo y no corresponde a ningún atributo observable empíricamente, carecemos de una base empírica estricta para justificarlos, incluso prescindiendo de las dificultades clásicas de la inducción.

¿Cómo escapar del dilema que enfrentamos al considerar los principios sustantivos del derecho natural ya sea como analíticos, ya sea como sintéticos? La salida que voy a proponer utiliza en forma decisiva un elemento de la definición de analiticidad que introduce anteriormente, el elemento que relativiza la analiticidad a un sistema lingüístico o teórico²⁷.

Para aclarar esta idea recurriré primero a un ejemplo y luego la aplicaré al dominio práctico.

En el lenguaje del hombre común, el término «agua» denota un líquido incoloro, potable, que sale por la llave de la cañería, etc. (agregue el lector otras notas pertinentes dado el medio vital de distintas personas). Para esa persona la oración

«una molécula de agua tiene tres átomos»

es sintética. No puede averiguar su verdad o falsedad por un mero análisis del significado que tiene para ella el término «agua». Dicho en forma algo más estricta, esa oración dentro del sistema S¹, vale decir, en castellano común y corriente no es analítica.

Pero existe también una comunidad de científicos o de personas con algún conocimiento de ciencias que emplean la palabra «agua» y que definen su significado de otro modo. Para ellos «agua» denota un líquido cuya composición química es H₂O. Para este subconjunto de los hispanohablantes resulta que la oración

«una molécula de agua tiene tres átomos»

es analítica. A ellos les basta con analizar el significado del término «H₂O» para poder inferir que esa oración es verdadera puesto que la

26. La objeción es de R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, 1952, p. 41.

27. En lo que sigue me apoyo remotamente en algunas ideas desarrolladas por Saul Kripke y Hilary Putnam. Cf. S. Kripke, «Identity and necessity», H. Putnam, «Is semantics possible?» y H. Putnam, «Meaning and reference» en S.P. Schwartz (ed), *Naming, Necessity and Natural Kinds*, Ithaca: Cornell University Press, 1977, pp. 66-132.

fórmula química denota una molécula de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno y, por ende, de tres átomos. Esa oración, por lo tanto, es analítica en el sistema S^2 , vale decir dentro del sistema teórico de la química actual.

Algo semejante, me parece, ocurre con los fundamentos (Pn) del derecho natural. Para la mayoría de la gente son generalizaciones a partir de su experiencia vital y por lo tanto sintéticas dentro de sus lenguajes naturales. Que es bueno vivir no es algo que infieran a partir de un análisis del término «vida», «life», «Leben», o comoquiera se diga en su idioma, sino a partir de haber visto morir a un ser querido o de la experiencia devastadora de la guerra, etc. Lo mismo ocurre con la convicción de que es deseable proteger a los hijos pequeños, que es bueno educarlos, que es mejor vivir en paz y armonía que en perpetua discordia, que la amistad es un bien, que más vale tener conocimiento que estar en el error (tanto respecto de cosas mínimas y triviales como de cosas de gran importancia), etc. En todos estos casos la constatación de la verdad de cada una de esas afirmaciones no es producto de una intuición privada y a priori, sino de una constatación pública y a posteriori. Es perfectamente posible persuadir a otra persona de que la vida es un bien: bastará con mostrarle que aunque lo niegue con sus palabras, con su actitud vital, por ejemplo, con el cuidado que pone al cruzar con su familia una calle de mucho tráfico, lo está afirmando ²⁸.

Dentro de S^3 , entonces, es decir, dentro del sistema lingüístico y de creencias del común de la gente, las proposiciones acerca de los bienes básicos serían sintéticas y a posteriori. No necesito insistir en que la aposterioridad no se identifica con experiencia científica estricta. Se trata de una noción más laxa, pero no menos real, de experiencia. A ella apelamos a diario en nuestra vida cotidiana.

Pero existe también un subconjunto de personas que corresponde a los químicos del ejemplo anterior para quienes los términos empleados en la formulación de los fundamentos del derecho natural tienen un significado más estricto. Llamémoslos «filósofos» para darles un nombre, pero seamos generosos en la asignación de este adjetivo.

Un filósofo que haya examinado adecuadamente un fenómeno como, por ejemplo, la amistad, sostendrá (o podrá ser persuadido de que acepte) que la siguiente es una definición más o menos correcta de esa experiencia humana:

«el individuo A es amigo de B si y sólo si A procura y persigue el bien de B por consideración de B y B procura el bien de A por consideración de A y ambos saben de su mutua buena voluntad y coordinan sus actividades en beneficio mutuo» ²⁹.

28. Este argumento se asemeja al argumento que Finnis llama «autorefutación operacional» y que él utiliza en contra de alguien que niegue que el conocimiento es un bien. Cf. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, 1980, p. 74.

29. Esta es una paráfrasis de la definición aristotélica de la amistad. Cf. *Ética Nicomachea*, VIII.2.1156 a 4-5 y Finnis, *Natural Law*, pp. 142-143.

Para quien sostenga que eso es la amistad, que esa es la relación denotada por el término «amistad», la oración

«la amistad es un bien»

será necesariamente analítica puesto que para A es bueno tener como amigo a B porque B, en virtud de la definición, promueve y procura el bien de A. Pero tal como en el caso de la química hubo que atravesar por la experiencia científica para saber que el agua es H_2O , también aquí media una cierta experiencia vital para llegar a saber lo que es, en sentido real, la amistad. El principio satisface entonces la definición de analiticidad en S^4 , vale decir dentro del sistema filosófico de conceptualización, pero sería a posteriori en la medida en que dicho sistema también lo es.

Si esto vale para los demás principios del derecho natural, entonces la afirmación de Alf Ross previamente citada deja de ser verdadera para al menos una versión del iusnaturalismo. Estaríamos ante verdades de dominio público y susceptibles de argumentación intersubjetiva. No se trata de evidencias directas ni de visiones subjetivas inmediatas.

Pero al hablar de argumentar en forma intersubjetiva en favor de esos principios surge una y otra vez en el campo iusnaturalista la tentación de que esa argumentación sea deductiva y que por lo tanto sea posible fundamentar, en el sentido estricto en que definí este término al comienzo, los principios del derecho natural. Esta fundamentación, como se ha sugerido ya varias veces, se haría a partir de la naturaleza humana.

A estas alturas de la exposición me parece que se puede mostrar que esto es lógicamente imposible.

Exploremos las distintas posibilidades. Alguien puede sostener que en los seres humanos existe una generalizada tendencia a que el fuerte domine y subyugue al más débil ³⁰. Obviamente este hecho no fundamenta ningún precepto de derecho natural, al contrario, una constatación empírica de este tipo parece indicar una violación del derecho natural. Pero incluso aunque así no fuese, no podría fundamentar ninguno de los principios que hemos presentado en este trabajo porque todos ellos incluyen el predicado valorativo «bueno» y la constatación de que el fuerte tiende a dominar al débil es una proposición puramente descriptiva. Nos dice lo que ocurre, no lo que debiera ocurrir. Estaríamos ante la falacia naturalista.

30. Tucídides, en el pasaje llamado comúnmente «diálogo de Melos» (*Historia de la Guerra del Peloponeso* V.84-116), tiene una magnífica descripción de la invariable tendencia al dominio del más fuerte: «sabemos que los hombres imperan siempre en virtud de una necesidad de su naturaleza (*hypo fyseos anagkaias*) sobre quienquiera que superen en poder. Nosotros no hemos establecido esta ley ni la hemos aplicado los primeros, sino que la aplicamos habiéndola encontrado ya existente y habiendo de dejarla subsistiendo para siempre, convencidos de que Uds. y cualquier otro que adquiriese nuestro poder haría lo mismo» (V.105 trad. F. Rodríguez Adrados, Madrid, 1969, con ligeras modificaciones).

A esto el iusnaturalista usual responderá que no es eso lo que debe entenderse por naturaleza humana. La mera descripción de cómo de hecho se comportan los seres humanos no es un buen índice de la esencia del hombre. Lo que nos quiere decir es que el concepto de naturaleza humana no puede ser puramente descriptivo sino que tiene que ser valorativo, tiene que ser capaz de decirnos, p. ej., que la inclinación a la verdad es *secundum naturam*, es natural, en cambio que la tendencia a la falsedad y al engaño, incluyendo el autoengaño, es *contra naturam*, es una inclinación antinatural por frecuente que sea tanto en el plano social como en el plano individual. Pero, ¿cómo se obtiene un concepto de este tipo? Ciertamente no por un procedimiento empírico puesto que opera como un criterio de discernimiento para juzgar lo empíricamente dado.

Me parece que la respuesta obvia es la que apela a los principios de la ley natural. Es *porque* la posesión de la verdad es un bien fundamental y el estar en el error un mal que podemos identificar la inclinación a la verdad como una inclinación natural y la inclinación al engaño como una inclinación antinatural.

Si este razonamiento es correcto, se sigue no sólo que es imposible deducir los fundamentos de la ley natural a partir de la naturaleza humana, y por ende que no se comete la falacia naturalista, sino también algo bastante sorprendente: que es la adopción de los principios de la ley natural lo que nos permite ofrecer una formulación fundada de aquellas proposiciones que en conjunto definen el concepto de naturaleza humana. Este importante tema excede sin embargo los límites del presente trabajo ³¹.

Universidad de Georgetown, EE. UU.

31. Este trabajo fue sometido a discusión por vez primera en la Escuela de Derecho de la Universidad de Valparaíso en abril de 1986. Agradezco al Prof. Agustín Squella y a los demás colegas y amigos presentes sus valiosas críticas y sugerencias. Debo agradecer también a mi universidad y a la Fundación Guggenheim el ocio que me permitió realizar este estudio dentro del contexto de un proyecto de investigación sobre ética griega.

APENDICE

Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.94, a.2, *corpus articuli*.
(trad. de A.G-L., texto de la edición leonina, cf. nota 7 *supra*)

Respondo diciendo que, como se dijo antes ¹, los preceptos de la ley natural son a la razón práctica como los principios primeros de las demostraciones son a la razón teórica: ambos son, en efecto, principios conocidos por sí mismos. Se dice que algo es conocido por sí mismo de dos modos: (1) según sí mismo, y (2) respecto a nosotros.

Se dice que es conocida por sí misma según sí misma una proposición cuyo predicado es de la razón del sujeto: sucede empero que para quien ignore la definición del sujeto, tal proposición no será conocida por sí misma. Por ejemplo, esta proposición «el hombre es racional» es conocida por sí misma según su naturaleza, porque quien dice hombre, dice racional. Sin embargo, para el que ignora qué es el hombre esta proposición no es conocida por sí misma. De allí que, como dijo Boecio en el *De Hebdomadibus* ², hay algunos axiomas o proposiciones cuyos términos son conocidos por todos, por ejemplo, «cada todo es mayor que su parte», y «las cosas que son iguales a una y la misma cosa son iguales entre sí.» Algunas proposiciones son empero conocidas por sí mismas sólo por los sabios que entienden qué significan los términos de las proposiciones. Por ejemplo, para quien entiende que un ángel no es un cuerpo, el saber que no está circunscriptivamente en el espacio es algo conocido por sí mismo. Pero esto no es manifiesto a los rudos que no lo entienden.

En aquellas cosas que caen bajo la aprehensión de todos hay un cierto orden. En efecto, aquello que cae primero bajo la aprehensión es *ente* cuya intelección está incluida en todas y cada una de las cosas que alguien aprehende. Por eso el primer principio indemostrable es: «no es posible a la vez afirmar y negar», principio que está fundado sobre la razón de ente y no ente. Sobre este principio está fundado todo lo demás, como se dice en el Libro IV de la *Metafísica* ³.

Así como *ente* es lo primero que cae bajo toda aprehensión, *bueno* es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica que se ordena a la acción. En efecto, todo agente actúa en función de un fin que tiene la razón de *bueno*. Por eso el primer principio de la razón práctica es el que está fundado sobre la razón de *bueno*. Esta [= la razón de *bueno*] es «bueno es lo que toda cosa apetece.» Este es en consecuencia el primer precepto de la ley: «hay que hacer y perseguir lo bueno, y evitar lo malo.» Sobre él están fundados todos los demás preceptos de la ley natural en el sentido de que todas aquellas cosas por hacer y evitar pertenecen a los preceptos de la ley natural en cuanto la razón

1. *Suma Teológica* I-II, q.91, a.3.

2. Boecio, *De Hebdomadibus*, Patrologia Latina 64. 1311.

3. Aristóteles, *Metafísica* IV.3.1005 b 29.

práctica aprehende naturalmente que son bienes humanos.

Puesto que *bueno* tiene la razón de fin y *malo* la razón de su contrario, se sigue que todas aquellas cosas a las cuales el hombre tiene una inclinación natural las aprehende naturalmente la razón como bienes y, en consecuencia, como dignas de ser perseguidas eficazmente. A las cosas contrarias las aprehende como malas y dignas de evitarse. Pues según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley de la naturaleza.

Hay en primer lugar en el hombre una inclinación a lo bueno según la naturaleza que tiene en común con las demás sustancias, en cuanto cualquier sustancia apetece la conservación de su ser según su naturaleza. De acuerdo con esta inclinación, pertenecen a la ley natural aquellas cosas por las cuales se conserva la vida del hombre y se impide lo contrario. En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación a ciertas cosas más específicas según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. De acuerdo con esto, se dice que pertenecen a la ley natural aquellas cosas «que la naturaleza le enseñó a todos los animales», por ejemplo, la unión del macho y la hembra, la educación de la prole, etc. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación a lo bueno según la naturaleza de la razón que le es propia y así el hombre tiene una inclinación natural a conocer la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. De acuerdo con esto, pertenecen a la ley natural aquellas cosas que tienen que ver con esta inclinación, como, por ejemplo, que el hombre evite la ignorancia, que no ofenda a aquellos con quienes debe convivir, y las demás cosas que se refieren a esto.

ABSTRACT

In this paper it is argued that the foundations of Natural Law according to Aquinas consist of an analytical principle that defines the basic practical predicate («good») and of a set of principles that state which are the basic human goods. Principles of the latter sort are held to be empirical generalizations for the common run of people. For specialists, i.e., for philosophers of the appropriate persuasion, they would be analytical propositions which are nevertheless known to be true a posteriori. A corollary of this thesis is that Natural Law is not founded upon human nature and is thus immune to the positivist objection that it commits the naturalistic fallacy

DOS CONCEPCIONES DE VERDAD Y SUS RELACIONES CON LA TEORÍA SOCIAL

León Olivé

Introducción

En este trabajo discutiré las nociones de verdad y de objetividad. La tesis central que defenderé es que ambos conceptos son epistémicos y societarios, por lo cual su elucidación corresponde a una teoría del conocimiento enraizada en una teoría social. La objetividad se verá constreñida a sociedades específicas, en relación con contextos de acción práctica e interacción comunicativa. La verdad se entenderá como aceptabilidad racional en condiciones epistémicas ideales. Por consiguiente, la objetividad se considerará relativa a sociedades particulares, pero no así la verdad. Uno de los puntos que me interesa destacar es que no por entender a la verdad como un concepto societario, se asume un compromiso con su determinación social, o con su relatividad.

Revisaré primero la concepción semántica de la verdad en relación con cuestiones epistemológicas, como lo ha hecho, por ejemplo, Villoro (1982). En segundo lugar examinaré una concepción que puede considerarse directamente epistémica, según la cual la verdad se ve, por ejemplo, como aceptabilidad racional idealizada (Putnam [1981]), o como consenso alcanzable en condiciones epistémicas ideales (Habermas [1973]).

La primera concepción es la más alejada en relación con conceptos de teoría social. Es la que sirve como ejemplo paradigmático para quienes rechazan toda clase de tratamiento sociológico de las creencias y del conocimiento: lo que es verdadero lo es independientemente de los sujetos, de las comunidades y de las sociedades; para elucidar la noción de verdad no se requiere una teoría social para dar cuenta de la aceptación de creencias verdaderas, pues la razón de que sean aceptadas es que son verdaderas, y la justificación en tenerlas por verdaderas es un asunto de la epistemología que no concierne a la teoría social.

En este trabajo alegaré lo contrario. Para aclarar esto comenzaré por examinar la concepción semántica e insistir que resulta neutral con respecto a la disputa realismo-antirrealismo que actualmente ha vuelto a tener gran auge, y que no puede interpretársela como directamente comprometida con una teoría correspondentista de la verdad.

Recientemente Villoro (1982) ha adoptado esta interpretación. En la primera sección revisaré sus ideas al respecto. Aprovecharé su análisis de la noción de objetividad, proponiendo algunas modificaciones,

pero sugeriré conveniente abandonar la interpretación realista metafísica de la verdad por otra directamente epistémica.

En las dos siguientes secciones revisaré algunas ideas de Putnam y de Habermas, quienes, como he indicado, han apuntado un análisis epistémico de la verdad. Aprovecharé también críticamente sus puntos de vista para proponer en las dos últimas secciones una forma de entender las dos nociones que nos ocupan, de manera que sean compatibles con una posición genuinamente realista.

1. Una interpretación correspondentista realista metafísica de la verdad

Cualquiera que sea el análisis que se haga de conceptos como «creer», «conocer», «saber», «conocimiento científico», las nociones de objetividad y de verdad parecen ocupar un lugar central en el orden lógico del discurso. Villoro ([1982], p. 181), por ejemplo, asegura que la noción de «saber» requiere de la de «razones objetivamente suficientes», y a la vez la noción de «justificación objetiva» requiere la de «verdad». Esta última resulta así una noción primitiva sobre la cual lo más que se puede decir es lo que Tarski precisó con respecto a la concepción semántica.

Pero Villoro incluye en su interpretación de la concepción de Tarski ideas que ya no son semánticas sino metafísicas, y con ello asume una posición *realista*. Efectivamente, Villoro dice (p. 176) que en el análisis de la condición

(V) «*p*» es verdadera si y sólo si *p*
p, es decir, «lo que hace verdadera a la proposición «*p*», sólo puede ser el *hecho real*, tal como existe con independencia de cualquier sujeto que lo crea» (subrayado mío).

Villoro admite una interpretación realista (de hecho la que Putnam califica además como metafísica), al aceptar la existencia de hechos reales con independencia de cualquier sujeto. En primer lugar quiero subrayar que Villoro admite la *existencia independiente* de hechos reales. Y en segundo lugar, que ve tal independencia *con respecto de los sujetos*: «Debe aceptarse que si «*p*» es verdadera, *p* existe con independencia de cualquier sujeto» (Villoro [1982], p. 178).

No pretendo discutir el análisis de Villoro en relación con los conceptos epistémicos fundamentales «creer», «saber», «conocer», el cual me parece muy cuidadoso y esclarecedor. (He discutido con detalle algunos de los problemas tratados en su libro en Olivé [1984 b]). Lo que me propongo es criticar la interpretación correspondentista metafísica de la verdad, y señalar la conveniencia de otorgar un papel más preponderante del que él concede en el libro mencionado a los marcos conceptuales, especialmente cuando el fin es el análisis social del conocimiento.

Villoro justifica su realismo recurriendo al llamado argumento de

la mejor explicación. Así dice (p. 181):

«... las nociones de «realidad» y de «verdad» son indispensables para *explicar* la objetividad de la justificación... La objetividad supone la coincidencia de juicios de una comunidad de sujetos epistémicos. En lo que respecta a los juicios de hechos, la mejor explicación de esa coincidencia es la existencia real, independiente de los sujetos, de los hechos juzgados. De lo contrario la intersubjetividad sólo podría explicarse por extravagantes hipótesis... La admisión de un mundo real, común a todo sujeto, base de la verificación de todo juicio empírico, es la única explicación concluyente, completa y coherente con todos nuestros conocimientos. La verdad, como correspondencia de nuestros juicios con esa realidad, resulta así la única explicación racional suficiente de la objetividad de nuestras razones».

Villoro piensa, pues, que la noción de verdad y su correlativa de realidad no contaminada por los marcos conceptuales son necesarias para *comprender* el concepto de objetividad. Además, para apoyar su realismo recurre al argumento de la mejor explicación en relación con la posibilidad de la objetividad, y acompaña a tal argumento con otro sobre la coherencia con respecto a su propio sistema de creencias. En otro momento recurre de nuevo al argumento de la mejor explicación, pero en relación con el éxito de la ciencia, o el acierto del saber (p. 222).

Ninguno de los tres argumentos, ni los tres juntos, son suficientes para apoyar el realismo metafísico supuesto por Villoro. Sobre el argumento del éxito de la ciencia me he extendido en otro trabajo (véase Olivé [1983]), por lo cual ahora me limitaré a indicar brevemente por qué considero insuficiente tal argumento. Es cierto que el realismo metafísico puede explicar el éxito de la ciencia, lo que objeto es que por sí sólo aparezca como la única manera de explicar dicho éxito. Su debilidad puede apreciarse por ejemplo al considerar una posición que sostenga que los objetos de la realidad, tanto como nuestro conocimiento de ella, son construcciones de los sujetos o de las comunidades de sujetos. Así, igual que con respecto a la objetividad, un antirrealista metafísico puede alegar que objetividad ciertamente significa concordancia de los juicios de los miembros de la comunidad con respecto a los objetos que dependen de los marcos conceptuales en uso por esa comunidad, con respecto al éxito de la ciencia el antirrealista puede alegar que ciertamente el conocimiento científico es exitoso porque se ajusta a leyes de comportamiento de los objetos, y porque contiene proposiciones verdaderas, es decir, proposiciones que corresponden con los hechos, pero que esas leyes, esos objetos y esos hechos no pueden verse como independientes de los marcos conceptuales de las comunidades, lo cual no impide que el conocimiento sea objetivo, pues todos los sujetos comparten, con las mejores razones de las que pueden disponer, la creencia en la verdad de las proposiciones científicas.

Lo que puede apreciarse con esta discusión es que todo lo que se diga con respecto a sujetos, el antirrealista constructivista podrá reelaborarlo y aceptarlo, pero siempre en relación con los sujetos que comparten un mismo marco conceptual. De aquí la necesidad de enfocar esta discusión con respecto a los marcos conceptuales y no con respecto a los sujetos.

Villoro podría replicar al constructivista que la verdad tiene que asumirse como común a todos los sujetos, incluyendo sujetos que pertenezcan a comunidades epistémicas diferentes, los cuales podrían usar marcos conceptuales diferentes. Pero el problema entonces es entender cómo podrían ponerse de acuerdo diferentes sujetos, recurriendo a diferentes marcos conceptuales, sobre la proposición a considerar, y sobre su pretendida verdad. Eso supone, por lo menos, una intersección de sus marcos conceptuales. Creo que Villoro queda comprometido con esta idea, pero no la trata explícitamente. Para dar cuenta de ella se precisa dar un lugar central a los marcos conceptuales.

También puede apreciarse la importancia de los marcos conceptuales, aun para la teoría de Villoro, a través de su análisis de la garantía del acierto del saber.

Villoro sostiene que «la garantía de acierto, en el saber, es la justificación objetiva. La objetividad supone el acuerdo posible de una comunidad epistémica» (p. 222). Pero debe subrayarse que este acuerdo es *de hecho*, en relación con las condiciones realmente existentes para tal comunidad. La posibilidad de justificación objetiva, a la vez, reside en la *verdad* de lo que se sabe. La garantía de acierto proviene en última instancia de una «atadura» de lo que se sabe con la realidad, para usar la misma metáfora que emplea Villoro.

Pero, ¿cuál es la atadura entre saber y realidad? La objetividad del saber no lo es. Pues como Villoro mismo lo aclara, una comunidad C2 puede descubrir que otra C1 en realidad no sabía que *p*, aunque para C1 fuera *objetivamente justificado* considerar que sabía que *p*. Si la objetividad fuera la atadura, C1 tendría atado su saber a la realidad, y ni C2 ni nadie podría desatarlo. Villoro es claro en esto, la objetividad quiere decir sólo que los sujetos de una comunidad tienen la mejor justificación que pueden tener para creer que algo es verdadero, pues dentro del alcance de esa comunidad no es posible hallar razón alguna que contravenga esa creencia. En ese sentido la objetividad es *garantía de la verdad para esa comunidad*. Y por eso, *para esa comunidad* es garantía de acierto.

Pero la noción de «garantía de acierto» es ambigua, puede querer decir *confianza* (incluso absoluta) en que se va a acertar. *Este* es el sentido en que Villoro usa el término en su expresión «la justificación objetiva es garantía de acierto», y es correcto. Los sujetos de una comunidad tienen garantía de acertar, es decir, están justificados en tener toda la confianza en que acertarán, porque el saber en cuestión es

tá objetivamente justificado, esto es, dentro de su comunidad es imposible contravenir esa creencia, es un saber.

Pero hay otro sentido de «garantía» que no depende de la creencia, ni de las justificaciones de los sujetos involucrados. Es el sentido del término «garantía» en la siguiente pregunta: ¿cuál es la garantía de que un sujeto acierte y obtenga un fin utilizando instrucciones que se basan en proposiciones verdaderas pero que el sujeto en cuestión no sabe que lo son, o cree que lo son por razones equivocadas? Claro, la respuesta es que la garantía de acierto en este caso es la verdad de las proposiciones, esté o no el sujeto al tanto de esa verdad. Villoro podría replicar que en ese caso, aunque contingentemente equivocada, el sujeto podría llegar a darse cuenta de la verdad de las proposiciones, es decir, podría llegar a tener un saber objetivamente justificado.

Pero la concepción de objetividad de Villoro nos permite imaginar un caso en que, por definición, los sujetos tengan un saber objetivamente justificado pero falso, y les sea imposible darse cuenta de ello. Pensemos en una comunidad ya desaparecida y en un observador, un historiador, que la investiga a través de documentos. Así que por definición es imposible la interacción entre el observador y los sujetos de la comunidad. El investigador descubre que en ella se seguían prácticas terapéuticas muy exitosas, cuyo éxito puede explicar porque de acuerdo al saber de su propia comunidad altamente científica, aquellas prácticas utilizaban una serie de drogas conocidas por sus científicos contemporáneos, y muy efectivas para combatir males que los síntomas descritos en los documentos que analiza permiten considerar como la enfermedad X. El observador tiene evidencia suficiente de que en la comunidad estudiada se creía que los enfermos sanaban por intervención de espíritus convocados por medio de ritos en los que se preparaban infusiones con yerbas que contenían las sustancias medicinales, las cuales luego se administraban a los enfermos. Los miembros de aquella comunidad *sabían* que los enfermos se curaban con esos brebajes, y sanaban *porque* intervenían los espíritus. Su creencia estaba objetivamente justificada, era pues un saber, y los miembros de aquella comunidad tenían garantía de éxito porque tenían justificación objetiva en considerar a su creencia verdadera. Desde el punto de vista del observador también hay garantía de acierto, pero esa garantía no es porque hayan tenido justificación objetiva los miembros de la comunidad, sino porque su creencia era *verdadera*, ¡pero no su creencia en la intervención de los espíritus!, sino su creencia en que si administraban ciertos brebajes a un enfermo con tales y cuales síntomas, este sanaría. La conclusión es que desde el punto de vista del observador, la garantía de acierto está dada por la verdad de las proposiciones, pero esa verdad puede no ser conocida, o no estar objetivamente justificada para los miembros de la comunidad en cuestión. Más aún, como desde la posición de Villoro puede haber co-

nocimiento objetivo pero falso, en tal caso la garantía de acierto no puede ser la verdad. Tenemos, pues, dos nociones de garantía. Llámosles garantía₁ y garantía₂, respectivamente.

Quizá lo anterior se vea más claro con la siguiente cita de Villoro sobre la ciencia: «La objetividad de su justificación le permite ser una garantía de verdad para cualquier sujeto que tenga acceso a sus razones» (p. 224).

Se trata, claro, de garantía₁: cualquier sujeto epistémico pertinente está plenamente justificado en creer que (en tener confianza en que) las proposiciones científicas son verdaderas, y por ello está justificado en tener plena confianza en el acierto.

Pero la garantía₂ no es la que pide, o puede tener, un sujeto epistémico pertinente, sino la que puede tener un observador, en este caso un filósofo o un sociólogo de la ciencia, quien se pregunta por qué el conocimiento, o los saberes en la terminología de Villoro, tienen éxito al aplicarse. Esa garantía₂ no es la objetividad, pues el conocimiento objetivo de una comunidad puede ser falso, y además, como en el ejemplo anterior, la noción de objetividad puede no ser aplicable porque el observador sea ajeno y no pueda interactuar con los sujetos epistémicos pertinentes. El observador, para tener garantía₂, debe ver una atadura con la realidad. Esta garantía₂ no es otra cosa que la verdad. Pero en este caso, a diferencia de garantía₁, la objetividad no garantiza la verdad. Podemos decir, pues, que la objetividad garantiza₁ la verdad, es garantía₁ para los sujetos epistémicos pertinentes. Pero la objetividad no es garantía₂ de la verdad, ni del acierto, pues las razones objetivamente suficientes dentro de un marco conceptual pueden no serlo para el observador que está fuera de él. Esto es claro en Villoro al reconocer la falibilidad de todo saber, pues si todo saber, que por definición está objetivamente justificado, es decir está garantizado₁, fuese verdadero, ¿por qué sería corregible? Pero la verdad sí es garantía₂ del acierto.

En resumen, la garantía₁ responde a una pregunta sobre los sujetos epistémicos pertinentes: ¿por qué están justificados en tener confianza plena en acertar? Porque consideran que su conocimiento es verdadero. ¿Qué garantía tienen? La garantía₁: ese conocimiento está objetivamente justificado. La garantía₂ responde a una pregunta sobre el saber mismo, no sobre los sujetos que saben y la confianza que pueden tener. Aquí se trata de la pregunta: ¿por qué tienen éxito las acciones realizadas con base en ese saber? Porque hay una atadura con la realidad, lo sepan o no los sujetos que lo usan, esté a su alcance o no el darse cuenta. (En esta discusión he equiparado «verdad» con «atadura», aceptando así implícitamente la interpretación correspondentista que adelante rechazaré. Esto no debe verse como incoherencia de mi parte. He conservado el término «verdad» hasta aquí porque creo que permite leer el texto con mayor facilidad, pero puede leerse reemplazando toda ocurrencia de «verdad» por «atadura». El argu-

mento no cambia ni pierde precisión, pues aún no sabemos como interpretar el término «verdad»).

La noción de garantía₂ incluye la idea de Villoro de que «realidad» y «verdad» «son indispensables para explicar la objetividad de la justificación» (p. 181). Sin embargo Villoro parece pasar por alto que esa explicación debe llevar consigo una justificación para algún sujeto que la deberá aceptar o rechazar, digamos un observador externo.

De acuerdo con lo anterior resulta insuficiente el análisis del saber como estados internos de los sujetos. El saber en cuestión está a disposición de los sujetos, pero de hecho está contenido en marcos conceptuales. Entre otras cosas eso es lo que hace posible que el historiador lo descubra como un recurso de la comunidad que investiga.

Así pues, la noción de marco conceptual es indispensable para distinguir entre garantía₁ y garantía₂ (que Villoro maneja sólo de forma implícita), y la noción de garantía (o las nociones de garantía), son a la vez necesarias para entender el argumento del éxito, o acierto, del saber, a favor del realismo. Pero he sugerido que en términos de la garantía₁ no se puede apoyar al realismo, (pues aquí se trata de confianza y no de atadura), se le puede apoyar sólo en términos de garantía₂, en combinación con un análisis del cambio de marcos conceptuales.

Con lo anterior, pues, puede apreciarse la importancia que debe concederse a la noción de marcos conceptuales.

Con lo que hemos visto hasta aquí no pretendo rebatir la posición de Villoro, sino aprovecharla para avanzar en el análisis social del conocimiento. He subrayado, pues, que resulta conveniente desplazar el eje del análisis del conocimiento, de los sujetos a los marcos conceptuales, y a la vez enfatizar que son tanto definitorios, como recursos y productos de las sociedades en donde se encuentran las comunidades epistémicas. Lo que si veremos conveniente abandonar es la interpretación correspondentista metafísica de la verdad, por razones que adelante se aclararán. Más aún, veremos que la interpretación epistémica de la verdad es coherente con la noción de objetividad de Villoro, con lo cual se mostrará que la concepción correspondentista metafísica no es necesaria para darle coherencia a su sistema. Si hay una alternativa que también es coherente con el sistema, y como alegaré, presenta otras ventajas, entonces parece más apropiado optar por ella. Para investigar la alternativa conviene ahora revisar algunas ideas de Putnam.

2. Realismo interno

La elucidación que hace Putnam de la noción de verdad es semejante a la que Villoro hace de la «objetividad», en cuanto que ambas se enfocan en relación con la justificación de pretensiones de saber. Una diferencia importante, sin embargo, es que Villoro analiza la objetividad como aceptabilidad en condiciones *de hecho* para una comu-

nidad epistémica localizada histórica y socialmente. Putnam en cambio propone que la verdad es aceptabilidad racional *idealizada*.

Así, «objetividad» para Villoro significa aceptabilidad racional en condiciones realmente existentes para una cierta comunidad epistémica. Se trata de la mejor justificación que realmente tienen a su alcance los sujetos de esa comunidad. El conocimiento objetivo puede no ser verdadero, y creencias verdaderas pueden ser no objetivas, ni efectivas. Una comunidad epistémica distinta, en otras condiciones, es decir con otra tecnología, otros saberes y otros marcos conceptuales, quizá con diferentes relaciones sociales, podría no aceptar lo que la primera admitió como saber objetivo. En el caso de Villoro queda relativizada la objetividad ¿A qué? A las comunidades epistémicas y sus recursos: saberes disponibles, tecnología, marcos conceptuales. La verdad no queda relativizada porque es correspondencia entre proposiciones y hechos independientes de cualquier sujeto. Así una proposición es verdadera o no lo es, independientemente de todo sujeto.

Putnam niega la existencia de hechos independientes, en eso consiste su rechazo del realismo metafísico, pero además la dependencia que él asegura que tienen los hechos no es con respecto a los sujetos, sino con respecto a esquemas conceptuales: «Los 'objetos' no existen independientemente de los esquemas conceptuales. *Nosotros* cortamos el mundo en objetos cuando introducimos uno u otro esquema o descripción» (Putnam [1981], p. 52). (El término 'esquema' es de Putnam, yo prefiero el de 'marco', para evitar críticas como la de Davidson [1973]; la noción de marco conceptual que empleo es semejante a la de «*categorical framework*» de Körner [1984], cap. 1). Ciertamente Putnam hace hincapié en los sujetos (el subrayado de «nosotros» es de él mismo), sin embargo una cuidadosa lectura de su libro, y de otros trabajos relacionados, deja ver claramente que los sujetos tienen un papel secundario, sólo como usuarios de esquemas conceptuales.

El internalista puede aceptar la noción de objetividad de Villoro pero con el matiz nada inocente de que la expresión «mundo real común a todo sujeto» debe entenderse en el sentido de que ese mundo es común a todo sujeto que comparta el marco conceptual en cuestión. El internalista puede entonces estar de acuerdo en que objetividad es coincidencia de juicios entre los sujetos de una comunidad, y que ésta ciertamente se explica por la correspondencia entre los juicios verdaderos y los hechos u objetos del mundo real. Pero ahora el mundo real no es independiente del marco conceptual adoptado por la comunidad en cuestión.

En el contexto de su libro Villoro deja ver claramente que tampoco puede aceptar que los objetos se vean como dependientes de los marcos conceptuales. Y es de presumirse, según su posición, que los marcos conceptuales dependen de los sujetos que los usan. De modo

que si los objetos dependieran de los marcos dependerían también de los sujetos. Sin embargo en el libro de Villoro no aparece muy claro el análisis de la relación entre sujetos y marcos conceptuales, y entre marcos conceptuales y objetos. Uno de los puntos que me interesa subrayar es precisamente la necesidad de desarrollar los conceptos correspondientes a estas relaciones.

El internalista niega que las razones que los sujetos tienen para considerar que es un hecho que *p*, lo que Villoro llama condiciones objetivamente suficientes que garantizan la verdad, puedan provenir de, o implicar la posibilidad de una comparación de nuestro sistema de creencias con una realidad descontaminada de toda conceptualización. Así Putnam ([1981], p. 54) sostiene:

«El internalismo no niega que hay *insumos* de la experiencia al conocimiento; el conocimiento no es una historia («story») que no tenga contraejemplos excepto la coherencia *interna*; pero sí niega que haya insumos que no sean ellos mismos hasta cierto punto moldeados por nuestros conceptos, por el vocabulario que usamos para reportarlos y describirlos, o que haya insumos que admitan sólo una descripción, independiente de todas las elecciones conceptuales».

Con esto puede apreciarse que la concepción semántica de la verdad es neutral con respecto a la disputa entre realismo metafísico y realismo interno. Putnam también acepta la concepción semántica según el análisis de Tarski. Pero para él la correspondencia entre la proposición «*p*» y el hecho *p* es *interna* al esquema conceptual en uso. La dependencia de los sujetos, pues, está mediada por los esquemas conceptuales que son los que directamente «cortan» al mundo en objetos: «Para un internalista como yo... —dice Putnam— los signos no tienen una correspondencia intrínseca con los objetos, independientemente de cómo y quién los emplea» (p. 50). Así, los signos, los objetos y sus relaciones son siempre internas a un esquema conceptual.

La noción de aceptabilidad *idealizada* que propone Putnam significa, entre otras cosas, que miembros de diferentes comunidades epistémicas deberían poder determinar la verdad o falsedad de una proposición si estuvieran en condiciones epistémicas ideales. Hasta donde sé, Putnam no ha aclarado cómo entender esas condiciones ideales (en ese sentido encontraremos ventajosas algunas ideas de Habermas). Pero ciertamente puede apuntarse que lo que es *verdadero* lo es independientemente de que haya de hecho sujetos epistémicos que lo sepan o no. Así, la verdad, no queda relativizada a comunidades epistémicas, ni a marcos categoriales, contra lo que a veces se ha interpretado por realismo interno.

Dicha interpretación podría basarse en pasajes como el siguiente, donde sugiere que la verdad alude a

«una especie de coherencia ideal de nuestras creencias entre sí y con nuestras experiencias *tal como esas experiencias son representadas en nuestro sistema de creencias*» (Putnam [1981], p. 49).

Con esto parece simplemente rechazarse una interpretación correspondentista de la verdad por una coherentista. Pero hay algo más que Putnam añade y es lo que indica una dimensión social que aquí me interesa explorar. Se trata del énfasis de Putnam en que «sólo hay varios puntos de vista de personas reales que reflejan varios *intereses y propósitos* a los cuales sirven sus descripciones y teorías» (p. 50, el subrayado es mío).

Se acepta, pues, que sólo hay puntos de vista de personas reales con intereses y propósitos peculiares. Pero esta idea se propone con miras a rechazar el realismo metafísico. El énfasis de Putnam en esa idea es para oponerse a la concepción de un mundo ya hecho, en relación con el cual se comparan las proposiciones. Por consiguiente rechaza la interpretación correspondentista metafísica de la verdad, pero eso no lo lleva a relativizar esta última, porque propone que la aceptabilidad es *idealizada*, es decir, es aceptabilidad para *cualquier* sujeto.

Conviene observar que el énfasis de Putnam en que sólo hay diversos puntos de vista de personas y comunidades reales, es para confrontar al realismo metafísico, al cual ha presentado como la creencia de que hay exactamente una verdadera, única y completa descripción acerca de cómo es el mundo. Puesto de esa manera, el debate parece girar alrededor de si hay esa única completa descripción del mundo, o si hay diversas descripciones de acuerdo a diferentes intereses y propósitos, las cuales pueden ser equivalentes.

Si el realismo metafísico fuese lo que sugiere Putnam, bien puede rechazarse, y aquí no me interesa abogar por él. Pero creo que Putnam sesga la discusión al enfatizar el papel de las descripciones, pues de esa manera deja de lado la pregunta central acerca de la dependencia de la realidad con respecto a los puntos de vista y a los marcos conceptuales, ya sea que se acepte sólo uno verdadero, o se acepte la posibilidad de una variedad, todos ellos correctos, aunque ninguno sea el verdadero.

Putnam trata de convencernos del realismo interno examinando la pregunta (ontológica) ¿de cuáles objetos está compuesto el mundo?, y haciendo ver que sólo tiene sentido formularla y tratar de responderla *dentro* de una teoría o descripción (cf. p. 49). La cuestión de cuáles son los objetos que componen al mundo, con independencia de cualquier descripción, no tiene sentido. Por eso es insostenible el realismo metafísico. Pues «los «objetos» no existen independientemente de los esquemas conceptuales» (p. 52). Los objetos, para Putnam, son auto-identificantes, pero no independientes de la mente. Y ataca de nuevo al realista metafísico, quien según Putnam, «quiere pensar que el mundo consiste de objetos que son *al mismo tiempo* independientes de la mente y auto-identificantes» (p. 54).

Ciertamente es un sinsentido la idea de objetos auto-identificantes, pues las identificaciones se hacen desde puntos de vista, son sujetos que usan marcos conceptuales quienes identifican objetos, y los objetos pueden ser identificados sólo a través de los marcos conceptuales. Pero una genuina posición realista no tiene que admitir objetos auto-identificantes. Es un problema de cómo se defina «identificación». Debe entenderse en términos de una relación entre un objeto y un concepto, por lo cual, la noción de auto-identificación de objetos conduce a la idea de que los objetos tienen en sí mismos su concepto. Habría así una indisoluble ligazón entre la realidad y la interpretación de esa realidad, digamos entre realidad e ideas. Eso es lo que Hegel debe haber creído. Y eso resulta adecuado para el realista metafísico de Putnam, pues la única verdadera y completa descripción de la realidad sería aquella en términos de cada uno de los conceptos ligados, en esa misma realidad, con los objetos.

Con esto puede apreciarse un desliz en el razonamiento de Putnam, pues por un lado dice, según su propia versión del realismo metafísico, que la verdad es correspondencia con situaciones de hecho (*states of affairs*) que son «independientes de la mente o de los discursos» (pp. 49-50). Pero por otro lado, según acabamos de ver, el realista metafísico de acuerdo con su versión, lejos de considerar que la realidad está descontaminada de conceptualización, debe pensar que la realidad está fundida con *el* esquema conceptual.

Por mi parte considero que un genuino realismo debe aceptar que *hay* una realidad no contaminada por conceptualizaciones, es decir, independiente de todo marco conceptual. Pero igualmente debe rechazar la idea de que existe un único, verdadero y completo marco conceptual que ofrece *la* descripción correcta de la realidad. Eso quiere decir que deben admitirse los diversos marcos, correspondientes a diversos puntos de vista, y que aún siendo diferentes pueden ser correctos. La noción de objeto auto-identificante debe rechazarse por incoherente (pues sólo hay identificación desde marcos conceptuales y no desde los objetos), o porque si se hace coherente se llega a una metafísica indeseable (Hegel).

El problema que queda por delante es proponer una teoría realista que coherentemente pueda sostener la existencia de una realidad que no depende de los marcos conceptuales, que rechace la existencia de un único verdadero marco conceptual, que admita la existencia de diversos marcos conceptuales, esto es diversos puntos de vista enraizados en intereses de las comunidades de sujetos, y que permita explicar cambios dentro de esos marcos, así como cambios de un marco a otro.

El sólo hecho de admitir diversos marcos, y aceptar que aunque distintos pueden ser adecuados, obliga al rechazo de la noción correspondentista metafísica de la verdad. Pues si la verdad fuese esa correspondencia, entonces deberíamos aceptar, como lo hace Villoro,

que el progreso del saber es acercamiento a una descripción ideal y completa de la realidad.

La propuesta de Putnam de entender a la verdad como un concepto epistémico resulta ventajosa en relación con la concepción realista metafísica. Sin embargo, no aclara el sentido de «condiciones epistémicas ideales», o el sentido en que es «ideal» la aceptabilidad. Por otro lado, su carácter internalista, es decir la dependencia de los objetos con respecto de los marcos conceptuales impide explicar el cambio de marcos conceptuales, y por consiguiente el cambio histórico. Esto puede apreciarse porque al desaparecer por completo una comunidad de sujetos reales, si otra comunidad que la suceda tiene un marco distinto, el mundo para esa comunidad también es distinto al de la primera, porque ese mundo depende del marco conceptual. Luego, no hay continuidad alguna, ni en los sujetos, ni en los marcos conceptuales, ni en el mundo, que permita hablar de historia. Lo único que podemos pensar es una sucesión de diferentes comunidades con diferentes marcos conceptuales y diferentes mundos. La noción de cambio se reduce así al mero surgimiento y desaparición de marcos conceptuales, los cuales, desde la posición del realismo interno, no pueden estar relacionados de ningún modo, excepto cuando haya sujetos que los compartan. Pero los sujetos son el eslabón más débil de la cadena, pues son los que más rápido desaparecen, en tanto que personas reales.

3. La objetividad en contextos de acción práctica y la verdad como consenso

En esta sección revisaré brevemente las nociones de «objetividad» y de «verdad», siguiendo a grandes líneas algunas ideas de Habermas. No pretendo hacer una exégesis escrupulosa de las ideas de este autor al respecto ni, por consiguiente, realizar una detallada crítica. (He discutido con detalle las ideas de Habermas en Olivé [1985], cap. 4).

La idea central de «objetividad» de Habermas es semejante a la de Villoro, en el sentido de que se basa en la intersubjetividad y constituye una garantía (garantía ₁), para los sujetos, de la *efectividad* de las prácticas que realicen con base en las proposiciones que expresan un saber *objetivo*. Habermas, sin embargo, no hace ningún hincapié en que la objetividad esté restringida a la justificación, o la garantía, para los sujetos de una particular comunidad epistémica. El conocimiento objetivo sería objetivo *universalmente*, es decir, para cualquier sujeto, y no puede relativizarse a comunidades epistémicas o a marcos categoriales.

La verdad, para este autor, a diferencia de la objetividad, no está ligada a contextos de acción, sino a contextos *discursivos*. La verdad se refiere a la *justificación*, no a las garantías (ni garantía ₁, ni garantía ₂) de efectividad, o de acierto, sino al *reconocimiento* al que puede

llegar un sujeto *cualquiera* (tampoco hay aquí relativización), de que esté justificada una cierta pretensión: la de estar en lo cierto, es decir, la pretensión de que se puede aceptar la creencia en cuestión. Pero en este caso la justificación no queda limitada a los recursos materiales, intelectuales y sociales disponibles por un sujeto de acuerdo a su momento histórico y situación social, sino se refiere a la justificación que sería admitida (que es aceptable) por *cualquier sujeto* si se disputara la legitimidad de esa pretensión en *condiciones epistémicas ideales*.

Así, en ningún momento se pretende que la verdad sea meramente una noción semántica, una relación diádica entre proposiciones y un mundo descrito por ellas, sino se refiere a la justificación en contextos de interacción, donde lo que se desea es delimitar la clase de las proposiciones universalmente aceptables. Esto supone un principio débil de no contradicción, a saber, que los sistemas de proposiciones que expresan las creencias de un sujeto o de una comunidad no pueden incluir todas las proposiciones enunciables en el lenguaje (o los lenguajes) disponibles para ese sujeto o esa comunidad. El sistema debe subdividirse por lo menos en proposiciones aceptables y proposiciones inaceptables. La pretensión de verdad que puede tener un sujeto es la de que su sistema de proposiciones aceptables es un subconjunto del sistema de proposiciones aceptables por todo sujeto. Por eso la verdad, bajo esta interpretación, es directamente una noción epistémica. Y en vista del énfasis en la interacción, una noción epistémica societaria, cuyo desarrollo se puede dar sólo en una teoría social.

Conviene subrayar lo siguiente. Para Habermas «objetividad» y «verdad» se refieren a justificación, mientras que por ejemplo Villoro toma la objetividad como justificación de la verdad. Lo que las distingue es el tipo de justificación de que se trata. A la vez, el tipo de justificación se identifica por el contexto en cuestión. La objetividad se relaciona con contextos de acción, donde se trata de obtener fines específicos. No tiene sentido, entonces, preguntarse si la teoría de los hoyos negros es objetiva, o si su contenido, que puede pretender ser conocimiento, es un conocimiento objetivo. En el momento en que una teoría, o un conjunto de proposiciones aunque no tengan la sistematicidad de una teoría, sean candidatos a servir para fines prácticos, esto es para dar instrucciones según las cuales pueden lograrse objetivos específicos, entonces tales teorías o proposiciones, o las creencias contenidas en ellas, se vuelven candidatas a ser objetivas.

El significado de que sean objetivas es que cualquier sujeto puede contar con ellas, puede tener plena confianza de que si ejecuta las acciones prescritas obtendrá los resultados deseados. Tener por objetivas a esas proposiciones es tener confianza en que son adecuadas *para obtener los fines especificados*. Así, aparece un segundo problema acerca de cómo se está justificado para tener por objetivas a ciertas proposiciones. Pero en este caso la respuesta es fácil de encontrar: la práctica, la experiencia de haber ejecutado, o de que otros en cuya sin-

ceridad podemos confiar con buenas razones, hayan realizado las acciones en cuestión y obtenido los resultados deseados, es lo que puede justificar nuestra confianza en aplicar tales acciones cuando deseamos obtener fines semejantes.

Según esto, las proposiciones objetivas deben ser verdaderas, pues el que sean objetivas quiere decir que cualquiera, no sólo los miembros de una comunidad epistémica, podría ejecutar las acciones pertinentes y obtener el fin deseado. Y si eso es así, entonces cualquiera aceptaría en un contexto discursivo de interacción la pretensión de que tales proposiciones son objetivas. (Recordemos que para Villoro objetividad no implica verdad, ni verdad implica objetividad). Para Habermas parece que objetividad implica verdad. Pero verdad no implica objetividad, simplemente porque verdad se refiere a otro contexto de justificación, y puede haber proposiciones que no se refieren a situaciones prácticas, y sin embargo admitir valores de verdad. Por ejemplo, teorías científicas desligadas de aplicaciones prácticas.

A diferencia de Putnam, la concepción de condiciones epistémicas ideales en Habermas puede entenderse en el contexto de su teoría social. Además, mientras que para Putnam la aceptabilidad racional idealizada es, por decirlo así, una «situación empírica contrafactual» (Putnam mismo la plantea como semejante a los planos ideales), para Habermas las condiciones epistémicas ideales no son empíricas (no sólo es que sean contrafactuales), sino son trascendentales en el sentido de que son condiciones de posibilidad de la comunicación e interacción humanas, son condiciones de posibilidad de la vida social. Por eso la verdad se entiende sólo en el contexto de una teoría social, y es preciso desarrollar ésta para elaborar adecuadamente el concepto.

Si esta concepción de verdad no se ata a una posición metafísica realista, entonces enfrenta el mismo problema que la de Putnam para dar cuenta de la historia y en particular del cambio de marcos conceptuales. Por eso también, aunque ventajosa con respecto a la de Putnam por quedar más afianzada en relación con otros conceptos de teoría social, debe modificarse y adaptarse a una posición realista. Veremos cómo hacer esto en las siguientes secciones.

4. Objetividad y verdad como nociones societarias

Hasta aquí hemos visto que Villoro relativiza la objetividad a las comunidades epistémicas. Lo que puede ser conocimiento objetivo para una comunidad puede no serlo para otra. Pero reconoce una noción absoluta de la verdad, como correspondencia. El conocimiento objetivo puede no ser verdadero, y las creencias verdaderas de una comunidad pueden no ser objetivas.

Previamente he dado razones para enfocar nuestro análisis sobre los marcos conceptuales. Otra razón para adoptar una concepción so-

cietaria del conocimiento reside en que hay sociedades, por lo menos las actuales sociedades industrializadas, en las cuales ninguna persona puede poseer todo el saber heredado y producido en ellas. Así, puede ser correcto interpretar a la expresión «S sabe que *p*» como referida a estados internos de la persona S. Pero cuando hablamos del saber a disposición de una sociedad, no debemos interpretarlo como referido al saber de los sujetos individuales de esa sociedad, sino al saber contenido en los marcos conceptuales a disposición de esa sociedad. Claro está que los saberes sólo se desarrollan y se ponen en uso a través de las acciones de las personas. Pero el saber de las sociedades no puede reducirse a la suma de los saberes que poseen sus miembros individuales. Eso equivaldría a la reducción de una sociedad a la suma de sus miembros. Tesis que debe rechazarse. (He discutido esta cuestión en otros trabajos, por ejemplo, Olivé [1985] y [1984a]).

La discusión de algunas ideas de Villoro permitió avanzar las siguientes tesis: con fines de realizar un análisis social del conocimiento, es preciso cambiar el centro de atención del saber personal al saber social, y éste está contenido en los marcos conceptuales, por eso el análisis debe dirigirse a ellos. Debe abandonarse la noción correspondentista metafísica de la verdad por las siguientes razones: 1) nadie ha ofrecido una adecuada elucidación de ese tipo de correspondencia (pero esta podría ser una desventaja contingente y superable); 2) si se lleva hasta sus últimas consecuencias, la idea de la correspondencia metafísica debe ir acompañada de la aceptación de una única verdadera y completa descripción del mundo, la cual equivale a reconocer que hay objetos auto-identificantes, pero entonces debe admitirse una identidad entre realidad y razón, o realidad y discurso, lo cual es una tesis metafísica indeseable; 3) esa noción de verdad es incoherente con una perspectiva social que permita entender la existencia de diferentes puntos de vista, y a veces de incompatibles sistemas de creencias, o de marcos conceptuales, los cuales sin embargo pueden describir adecuadamente una realidad. Falta todavía esclarecer el término «adecuadamente» en esta oración. La propuesta central de este trabajo es que la adecuación debe analizarse según los contextos, como objetividad, o como verdad, en los sentidos que enseguida explicaré.

Lo que me parece interesante de un enfoque epistémico de la verdad, centrado en condiciones ideales, es la manera en que escapa del relativismo: la verdad es más que intersubjetiva, es *interesquemática*. Lo verdadero es justificable para cualquier sujeto, sea cual sea el marco conceptual del que parta.

Esto requiere cuidadosa atención. La idea central es que la verdad se refiere a contextos discursivos y de interacción, es decir, se trata de poder justificar una pretensión de verdad frente a quien quiera que la dispute, cualquiera que sea su marco conceptual. Pero la interacción no puede ser cualquiera, no se trata de convencer por la fuerza, ni de

disputar la aceptación de una proposición agresivamente, sino por medio del diálogo en condiciones ideales de comunicación. Así, el resultado de la interacción entre sujetos cuyos marcos conceptuales originales eran diferentes, debería ser la creación de un nuevo marco conceptual derivado de los primeros.

Lo anterior permite entender la verdad sin asumir el compromiso de que exista *el verdadero y completo* marco conceptual al cual tienden todos los marcos de hecho producidos.

La objetividad se refiere al reconocimiento público, en una sociedad particular, de que hay una situación de hecho. Pero a diferencia de Habermas no considero que deba restringirse la objetividad a contextos de acción práctica, sino al reconocimiento de cualquier realidad que tenga efectos en la sociedad en cuestión. Su estatuto de real está garantizado por tener efectos en esa realidad social. Las creencias objetivas, entonces, siempre tendrán efectos en la sociedad en la que tienen lugar. También a diferencia de Habermas, no veo a la objetividad como referida a contextos de acción práctica *universales*, sino a contextos de acción *restringidos a sociedades particulares*. Sin embargo, dentro de cada sociedad particular no está restringida a la acción práctica, entendida como acción instrumental basada en conocimiento técnico, sino que puede extenderse a contextos de interacción. Por eso, las creencias que sean aceptables en esa sociedad por cualquier miembro de ella, la aceptación de las cuales tenga efectos en la misma, ya sea prácticos (técnicos), o en las relaciones sociales (incluyendo marcos conceptuales), serán objetivas. Se ve entonces que recojo del análisis de Villoro la restricción, y por consiguiente la relativización a sociedades. Lo que es objetivo para una sociedad puede no serlo para otra. Pero todo conocimiento objetivo puede servir de base para acciones, o para interacciones, las cuales tienen efectos reales en la sociedad en cuestión o en su medio ambiente.

La verdad es también un concepto epistémico. Las proposiciones y creencias verdaderas son las aceptables para cualquier sujeto en condiciones epistémicas ideales. La diferencia con Villoro es obvia. La verdad no es correspondencia con una realidad descontaminada de conceptualización, y es un concepto epistémico. Las condiciones epistémicas ideales son las condiciones de posibilidad de la comunicación. Por eso son reales y posibles, aunque en general no son actuales. Es importante apreciar esto, pues significa que las condiciones epistémicas ideales no son utópicas. Si llegasen a actualizarse, lo que de ello puede inferirse no es que habría un único sistema de proposiciones que describe correctamente el mundo, sino que los sujetos interactuantes en esas condiciones construirían un nuevo marco conceptual a partir de los diferentes marcos conceptuales a su disposición en el momento en que comenzara la interacción. La disputa cesaría cuando de común acuerdo todos los sujetos involucrados aceptaran un cierto

marco conceptual y admitieran o rechazaran las proposiciones en disputa.

De lo anterior se sigue que parte del conocimiento objetivo se intersecta con el verdadero, pero no todo conocimiento objetivo es verdadero. Así, discrepo también de Habermas, pues desde mi punto de vista objetividad no implica verdad.

Un ejemplo ayudará a comprender mejor esta interpretación de la verdad y de la objetividad.

Para ello tomemos el caso de una *jerarquía*. (Véase al respecto Olivé y Esquivel [1983]). Para nuestros fines basta admitir que las jerarquías se constituyen y preservan alrededor de procesos de organización social en donde se establecen relaciones de dominación. La organización social surge en torno a otros procesos centrales para la vida de la sociedad, por ejemplo procesos de producción. Tanto para la realización de esos procesos, como para el mantenimiento de la jerarquía, se producen creencias específicas. La jerarquía misma incluye en particular sistemas de creencias y de valores relativos a los rangos y estratos que la componen.

Las jerarquías son posibles en virtud de que toda sociedad humana es un complejo diferenciado. En toda sociedad hay diferencias reales. Por ejemplo, las que produce la división del trabajo. Los sujetos de una sociedad perciben por lo menos algunas de esas diferencias, y las reconocen dentro de los marcos conceptuales por medio de los cuales interpretan la realidad, incluyendo su realidad social. Las diferencias reales son, pues, objetivas, ya que son reconocibles por cualquier sujeto de esa sociedad de acuerdo a sus marcos conceptuales. Ahora bien, desde la perspectiva de los sujetos de una sociedad particular, algunas de las diferencias objetivas son consideradas como si existieran con independencia de sus marcos de interpretación, y creen que deberían de ser reconocidas por cualquier sujeto, no sólo por los de su sociedad. Sin embargo, algunas diferencias en algunas sociedades no son *realmente independientes* de los marcos de interpretación de ellas. En muchos casos las interpretaciones de los actores son parte de las relaciones sociales y pueden ser factores constitutivos de las diferencias de la sociedad en cuestión. Por ejemplo, puede alegarse que las castas de un cierto sistema están constituidas por grupos sociales, incluyendo de forma principal *sus elementos ideológicos*, tales como las representaciones, las valoraciones, la estima y auto-estima, que los actores mismos tienen de los estratos y de sus relaciones. En este caso puede decirse que las diferencias entre las castas son reales, más aún, las creencias de esa sociedad sobre ellas son objetivas pues todos los sujetos de esa sociedad las reconocen y aceptan. Pero realmente dependen de los sistemas de interpretación para existir. El hecho de que sean un producto, en parte, de los marcos conceptuales de los sujetos puede escapar a ellos mismos, pero eso lo podría apreciar un observador externo, un historiador o un sociólogo pongamos por caso.

Así, una *jerarquía social* de personas surge al institucionalizarse un sistema de relaciones entre entidades diferenciadas que mantienen relaciones de dominación (relaciones a través de las cuales un sujeto o un grupo obtiene ventajas, materiales o intelectuales, a costa de otros, es decir, donde los otros no obtienen ventajas equivalentes). Tal proceso lleva consigo marcos conceptuales de interpretación, incluyendo valores. Elementos esenciales de las jerarquías sociales son, entonces, las relaciones de dominación, y las representaciones que los actores hacen de sus diferencias, según las cuales se ubican en diferentes estratos o rangos. Cada representación lleva consigo, de modo implícito o explícito, una valoración de cada rango. El sistema de interpretación, con sus valores, legitima las diferencias y las relaciones de dominación.

Supongamos que *J* es una jerarquía social. Consideremos dos miembros de *J*, *A* y *B*, cada uno en diferentes rangos. Para los miembros de *J*, la proposición «*P*» que dice «*A* es superior a *B*», es objetiva, pues todo miembro de *J* la admitirá, y ningún miembro de *J* encontrará razones para contravenirla (mientras ésta sea una jerarquía legitimizada —he tratado el problema de la rebelión en el trabajo mencionado Olivé y Esquivel [1983], pero aquí podemos dejarlo a un lado). Pero «*P*» no es objetiva para *cualquier* sujeto. Yo por ejemplo encuentro injustificada la pretensión de *A* de ser superior a *B*, porque tengo a mi disposición marcos conceptuales con sistemas de valores diferentes. «*P*» menos aún es verdadera. No cualquier sujeto admitiría que *A* es superior a *B*, en condiciones ideales de discusión. Pero ¿qué ocurre aquí?; hay una realidad, la jerarquía en cuestión, en la cual la proposición «*A* es superior a *B*» expresa un saber objetivo para cierta comunidad, a saber, la que comparte el marco conceptual que define a *J*. (En lo sucesivo escribiré «la proposición «*P*» es objetiva» con el significado de «la proposición «*P*» expresa un saber objetivo»). Desde *dentro* de *J*, la proposición corresponde con la realidad, lo cual no debe sorprendernos porque esa realidad ha sido al menos en parte constituida por el marco conceptual que da sentido a la proposición. Pero esa correspondencia no es suficiente para considerar que la proposición es verdadera, porque no cualquier sujeto puede aceptar, es decir, incorporar al grupo «bueno» de sus creencias, la proposición «*A* es superior a *B*».

De esta manera encontramos una razón más para desechar la versión correspondentista metafísica de la verdad. La objetividad está relativizada a comunidades epistémicas, incluyendo sus marcos conceptuales. Como las sociedades son reales, puede haber proposiciones existentes en ellas que son objetivas ahí, y que además *corresponden* con una realidad (generalmente producida por esa misma sociedad). El que haya la correspondencia quizá sirva para convencer a miembros de esa sociedad de la objetividad de la proposición, pero nada tiene que ver con su verdad.

Esto puede resultar paradójico sólo para quienes se aferren a la concepción correspondentista metafísica de la verdad y quieran seguir viendo a «*P*» como verdadera porque hay un hecho que le corresponde en *J*. Desde nuestra perspectiva es cierto que es un hecho que *J* existió y que «*P*» era objetiva para sus miembros, pero «*P*» no era verdadera ni para ellos ni para nosotros, ni es objetiva para nosotros.

Alguien pretenderá que éste es un embrollo innecesario, que podemos interpretar a «*P*» («*A* es superior a *B*») como diciendo «*A* es superior a *B* en el marco de referencia de *J*». Y entonces «*P*» es verdadera porque de hecho *A* era superior a *B* en *J*. Pero éste es el meollo de la cuestión. Nuestra proposición es «*P*» («*A* es superior a *B*»). La proposición «*A* es superior a *B* en el marco de referencia *J*», llamémosle «*P'*», no es la misma proposición, ni una traducción adecuada de «*P*». Para el caso no sabemos cuál era la formulación original de «*P*», lo que estamos asumiendo es que «*A* es superior a *B*» es una traducción adecuada.

Para comprender porque «*P*» y «*P'*» son diferentes es preciso darse cuenta que «superior» es un término que adquiere significado en contextos específicos, de acuerdo con valoraciones hechas en cada contexto, con la estima y prestigio conferidos ahí, etc. A primera vista esto parece ir a contrapelo de mi tesis y más bien favorecer la tesis de que «*P*» y «*P'*» son equivalentes, pues «*P*» sólo tiene significado en el contexto de *J*.

Pero un examen más detallado revela que eso no es correcto. «*P*» tiene un significado en relación con *J*, cierto. Sin embargo, recordemos que la verdad quiere decir aceptabilidad, esto es, que una proposición verdadera debe ser admitida por cualquier sujeto, con independencia del marco categorial del que parta, siempre que la disputa se ventile en condiciones ideales. Así, si «*P*» es aceptable dentro de *J*, es admisible en relación con todo el cuerpo de creencias que determinan acciones, disposiciones, etc., para los miembros de *J*. En otras palabras quiere decir que es aceptable la relación de dominación implicada por «superior». «*P*» es objetiva en *J*, y la relación de dominación correspondiente es real ahí. Todos los que aceptan «*P*» en *J* quedan sometidos a esa objetiva y real relación social de dominación, o a sus efectos en *J*. Esto es lo que hace que «*P'*» no equivalga semánticamente a «*P*». «*P'*» puede ser aceptada por sujetos fuera de *J*. De hecho «*P'*» no sólo es objetiva para cualquier comunidad capaz de ver a *J*, sino es verdadera. Pero «*P'*» ha perdido el significado que «*P*» tiene. «*P'*» no lleva consigo las valoraciones que «*P*» lleva, ni produce en quienes la creen los mismos tipos de creencias y disposiciones, ni reproduce (o produce) la misma realidad de relaciones sociales. En conclusión, «*P*» y «*P'*» no son equivalentes. Y aunque «*P*» corresponde a un hecho real no es verdadera. Pero como verdad no es correspondencia, sino aceptabilidad en condiciones epistémicas ideales, puede apreciarse que no hay paradoja alguna en esta afirmación.

Lo anterior nos permite enfrentar un argumento de Goodman a favor de la relatividad de la verdad, lo cual conviene revisar para afianzar la tesis de que la verdad, siendo una noción epistémica y societa-ria, no es relativa a comunidades ni a marcos de referencia.

Goodman [1978] propone examinar las siguientes proposiciones

- 1) La Tierra gira en el sentido de las manecillas del reloj.
- 2) La Tierra gira en el sentido contrario al de las manecillas del reloj.

Tenemos dos proposiciones aparentemente contradictorias, luego no podemos aceptar racionalmente ambas. Pero podemos decir que las dos son verdaderas, o las dos falsas. Todo depende del marco de referencia que se considere. Por ejemplo si se considera un observador que ve el movimiento rotatorio de la Tierra desde el Polo Norte, y otro que lo observa desde el Polo Sur. Esto lo debemos conceder. Pero Goodman brinca precipitadamente de lo anterior a la tesis de que entonces la verdad es relativa a los marcos de referencia, y no podemos tener proposiciones sin marcos de referencia, luego la verdad es relativa.

Conviene notar, en primer lugar, que «marco de referencia» no es lo mismo que «marco conceptual». Es cierto que proposiciones como las citadas no cobran cabal sentido sino hasta que se especifica el marco de referencia, y eso es lo que Goodman aprovecha (típicamente sus ejemplos son de movimiento). Pero diversos marcos de referencia pueden ser «vistos» o aceptados desde diversos marcos conceptuales, y un mismo marco conceptual puede admitir diversos marcos de referencia (nosotros admitimos que el movimiento rotatorio de la Tierra puede ser visto en relación con diversos marcos de referencia, y entonces las descripciones varían).

El marco conceptual permite la identificación. El marco de referencia forma parte de lo identificado. Así, 1) y 2) pueden ser ambas verdaderas dentro de un mismo marco conceptual, pues se les considerará verdaderas interpretadas en relación con diferentes marcos de referencia. Pero si se les interpreta dentro del mismo marco conceptual, en relación con el mismo marco de referencia, entonces no pueden aceptarse ambas al mismo tiempo, esto es no son objetivas, ni podrían ser verdaderas ambas.

Goodman ofrece otro ejemplo:

- 1') El Sol nunca se mueve
- 2') El Sol siempre se mueve

De nueva cuenta, estas proposiciones no pueden juzgarse como verdaderas o falsas, sino sólo en relación con marcos de referencia específicos. Lo que Goodman logra con esto es mostrar que estas proposiciones no son ni verdaderas ni falsas porque es necesario especificar su marco de referencia. Pero una vez que se especifica, a lo más pueden resultar objetivas para comunidades epistémicas particula-

res. Pueden incluso servirles como conocimiento técnico (pensemos en las estrellas «fijas» y su utilidad para la navegación, ¿pero son *de verdad* fijas?). No pueden ser proposiciones verdaderas, aunque hayan sido objetivas para comunidades durante milenios, porque no son aceptables por cualquier sujeto racional en condiciones epistémicas ideales, no porque no correspondan a nada real.

El ejemplo de la jerarquía nos permite también aclarar por qué el análisis que aquí defiende no asume un compromiso con una única descripción verdadera del mundo. Para apreciar eso pensemos en la proposición «*P*» («*A* es superior a *B*»). Eso fue un hecho real y hay un marco conceptual en donde «*P*» corresponde con él. Pero hay otros marcos en los cuales «*P*» no es admisible, si bien ahí puede ser sustituida por «*P'*». Pero la conclusión es que la relación real de dominación dada en *J*, aun cuando lleva consigo una identificación («*P*»), no puede ser identificada de la misma manera desde cualquier otro marco conceptual. «*P*» es una proposición objetiva en *J*, pero no es verdadera. Por consiguiente «*P*» no puede ser admitida en un marco conceptual de «puras» verdades. Luego, si hubiera un marco conceptual de «puras verdades», ese marco no describiría por completo el mundo. La realidad vivida por *A* o por *B* en *J*, para quienes «*A* es superior a *B*» expresa objetivamente esa realidad, no es lo mismo que la realidad descrita por «*A* es superior a *B* en *J*», para sujetos fuera de *J*. Esto no debe sorprender, pues hemos admitido que la verdad no es correspondencia, luego no toda proposición verdadera describe de manera única una realidad que le corresponda, y la realidad no tiene consigo una única descripción verdadera. «*P*» describe sólo parte de la realidad, otra parte sólo puede describirse desde dentro de *J*, pero aunque correspondiente y adecuada a esa realidad, tales descripciones, por ejemplo *A* diciendo «soy superior a *B*», no son siempre verdaderas, es decir, no son universalmente aceptables.

Una importante consecuencia de lo anterior es que la verdad, aunque analizada como concepto epistémico societario, y cuya elucidación entonces debe hacerse en relación con una teoría social, no queda relativizada ni a sujetos, ni a marcos conceptuales, ni a comunidades, ni a sociedades.

En efecto, de acuerdo al análisis aquí realizado, lo que es verdadero para la sociedad *S*, debe serlo también, en virtud de lo que es la verdad, para cualquier otra sociedad *S'*. Por consiguiente no debe interpretarse la noción del condicionamiento social como equivalente a la idea de que la *verdad* de una proposición depende de la sociedad donde se produce, de modo que ella misma puede ser falsa en otra sociedad. No podemos decir, por ejemplo, que «*P*» era verdadera en *J* pero es falsa para nosotros. Eso es lo que significa relativizar la verdad. Desde la perspectiva que aquí se defiende esa es una idea inaceptable, pues según lo que hemos visto, si una proposición «*P*» es verdadera, cualquier enunciado, en cualquier lenguaje, dentro de cualquier marco

conceptual, que correctamente exprese a «P», será verdadero.

Un problema distinto es si los marcos conceptuales a disposición de sociedades específicas tienen recursos suficientes para expresar a «P», y si los usuarios de esos marcos, los sujetos de una sociedad específica, tienen recursos, conocimiento previo disponible, relaciones sociales adecuadas, para reconocer la verdad de «P». Si lo pueden hacer, «P» sería objetiva para ellos, si no lo pueden hacer, «P», no es objetiva para ellos, y eso sí está socialmente determinado. Por ejemplo, es de dudarse que los marcos conceptuales de la comunidad lacandona permitan la formulación de la teoría cuántica.

Se desmiente, así, que un análisis social de la verdad conduzca necesariamente a la idea de la determinación social de la verdad y de ahí a un relativismo autocontradictorio. Pero la cuestión de cuáles son las verdades que se producen en una sociedad, cómo se producen, cuáles son aceptadas y aceptables, cuáles rechazadas y rechazables, y por qué, todo esto, es material para la investigación sociológica del conocimiento, de acuerdo a los programas fuertes. Mi intención ha sido la de insistir en que esos análisis requieren una teoría subyacente, la cual debe incluir conceptos epistémicos y sociológicos, y relaciones entre ellos.

Hasta aquí he sugerido que la verdad no está condicionada socialmente, en el sentido que conduce a un relativismo conceptual. Pero el interés sociológico de la verdad puede ponerse de relieve mediante la tesis de que la verdad es condición de posibilidad de toda sociedad.

De las tesis que hemos presentado se desprende que la objetividad es indispensable para las sociedades. El concepto mismo de sociedad requiere del conocimiento objetivo. Ninguna sociedad podría existir si no hay un mínimo consenso, no de hecho, sino asegurable, entre sus miembros acerca de la manera de lograr ciertos objetivos técnicos y de interacción social. Parte de ese conocimiento objetivo, especialmente parte del conocimiento técnico, tiene que ser verdadero. De otra manera no habría la mínima explotación de la naturaleza que requiere una sociedad para su supervivencia.

Las condiciones epistémicas ideales han sido consideradas también como condiciones de posibilidad de la comunicación, y por consiguiente de toda sociedad. La verdad es aceptabilidad en esas condiciones. La aceptabilidad surge en los contextos discursivos donde se disputa la legitimidad de una creencia, de una proposición, para pertenecer al conjunto de las creencias admisibles por todo sujeto. Los sistemas de creencias y de proposiciones son necesarios para orientar las acciones prácticas, las interacciones, y en su caso para legitimizar y sedimentar relaciones sociales. Luego, la disputa sobre la aceptabilidad, y la aceptabilidad misma, son también presupuestos básicos de la existencia de las sociedades. En ese sentido, la verdad, como aceptabilidad en condiciones epistémicas ideales, debe verse como una de las condiciones de posibilidad de las sociedades.

Hasta aquí puede llegar el análisis conceptual. Las verdades sustantivas que se producen en las sociedades, tanto como las sociedades que de hecho se producen, es material que debe investigarse empíricamente.

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM - México

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Davidson, D. (1973), «On the very idea of a conceptual scheme», *Proceedings of the American Philosophical Association* 67, pp. 5-20.
- Goodman, N. (1978), *Ways of Worldmaking*, Indianapolis and Cambridge, Hackett Publishing Co.
- Habermas, J. (1973), «A postscript to *Knowledge and Human Interest*», *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 3, N° 2.
- Habermas, J. (1984), *A Theory of Communicative Action*, Boston, Beacon Press.
- Körner, S. (1984), *Metaphysics: its structure and function*, Cambridge University Press.
- Olivé, L. y Esquivel, J. (1983), «El concepto sociológico de 'jerarquía'», *Diánoia*, Vol. 29.
- Olivé, L. (1983), «Réplica a Boyd sobre el estatuto actual del realismo científico», *Actas del IV Simposio Internacional de Filosofía*, IIF-UNAM.
- Olivé, L. (1984a), «La sociobiología y los fundamentos de las ciencias sociales», *Revista Latinoamericana de Filosofía* Vol. X, N° 1.
- Olivé, L. (1984b), «Villoro: sobre objetividad, verdad y saber» en *Crítica* 48 (diciembre de 1985).
- Olivé, L. (1985), *Estado, Legitimación y Crisis*, México, Siglo XXI.
- Putnam, H. (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press.
- Villoro, L. (1982), *Creer, Saber, Conocer*, México, Siglo XXI.

ABSTRACT

In this paper I discuss the concepts of *truth* and *objectivity* and defend the idea that they must be seen as epistemic and social concepts. Their elucidation therefore should correspond to a theory of knowledge based upon a social theory. *Objectivity* is seen as constrained to specific societies, related to a limited stock of actual and possible contexts of instrumental action and communicative interaction. *Truth* is understood as rational acceptability under ideal epistemic conditions. Thus objectivity turns out to be relative to societies, but truth is shown to be genuinely universal. One of the most important consequences of this analysis is that truth can be construed as a social concept without any commitment to seeing it as relative.

DISCUSIÓN

LA PRIVATIZACIÓN DE LA MORAL *

Rafael Braun

La diferente concepción acerca de las relaciones que deben existir entre lo público y lo privado es quizás la razón más importante que explica la división política e ideológica de las sociedades denominadas capitalistas y socialistas. La misma distinción de lo público y lo privado no escapa a la polémica, si bien es difícil pensar lo político sin reconocer que el hombre participa en su actividad social de dos esferas que se rigen por finalidades diferentes. Según J. Freund, «se llama pública la actividad social que tiene como fin proteger a los miembros de una colectividad independiente en tanto forman dicha colectividad y tienen, como tales, un bien común que salvaguardar que constituye la razón de ser de dicha colectividad. Se llama privada la relación social que concierne al individuo y a las relaciones interindividuales como tales»¹. El fundamento de lo público es la independencia de la colectividad; el fundamento de lo privado es la autonomía de las personas. En ambas esferas el hombre persigue, mediante el ejercicio de su libertad, la realización de un bien. Común en el primer caso, particular en el segundo.

La existencia de esta doble dimensión del obrar humano plantea el difícil problema de conciliar el bien particular y el bien común, es decir, de definir las conductas que quedarán libradas a la conciencia individual y las que quedarán sujetas a la determinación social de la autoridad. Discernir lo que corresponde a la moral privada y a la moral pública es el paso previo de toda tarea legislativa, y uno no puede menos que reconocer que a lo largo de la historia la frontera entre lo público y lo privado se ha desplazado de acuerdo a la importancia relativa que cada época ha acordado a uno u otro bien.

Este problema se plantea con nuevos matices en las sociedades que se definen a sí mismas como pluralistas. Desaparecida la preeminencia acordada a una escala determinada de valores, el conflicto de visiones mutuamente incompatibles ha conducido a la privatización

* Ponencia leída en el XI Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en Guadalajara (México), del 10 al 15 de noviembre de 1985.

1. Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, 1965, p. 292.

NOÛS

Hector-Neri Castañeda, *editor*
Earl Conee, *associate editor*

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

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

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

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

Subscriptions Rates for Volume XX (1986) only: Individuals: 1 year \$20.00, 2 years \$38.00, 3 years \$56.00. Institutions: 1 year \$39.00, 2 years \$78.00, 3 years \$117.00. Please add \$4.00 postage per year for all foreign subscriptions.

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

de conductas otrora reguladas por la moral pública. ¿Hay alguna manera de determinar objetivamente dónde debe trazarse el límite de lo permitido y lo prohibido? Más allá de las cuestiones de procedimiento, ¿hay criterios sustantivos que permitan escapar en teoría al relativismo moral? ¿O debemos resignarnos a admitir que lo que se denomina «moral pública» no es más que la expresión subjetiva y arbitraria de la voluntad del que manda?

La búsqueda de un fundamento sólido sobre el cual asentar la moralidad de la vida social ha encontrado una importante concreción en las modernas declaraciones sobre derechos humanos. Pero aún éstas, redactadas desde la perspectiva de los derechos de la persona, no pueden dejar de reconocer la existencia de límites que surgen no sólo de los derechos de los demás sino de bienes que como tales pertenecen a la comunidad de la cual la persona forma parte. Así, la Declaración universal de los derechos humanos, en su art. 29, inc. 2, habla de límites establecidos para «satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática». La Convención americana sobre derechos humanos, por su parte, amplía la lista de restricciones incluyendo los conceptos de «seguridad nacional», «seguridad pública», y «salud pública» (Cf. art. 13).

Sin dejar de reconocer el carácter formal de expresiones tales como «moral pública», «orden público», «seguridad pública» o «salud pública», que las torna irremediabilmente ambiguas, toda sociedad concreta determina a su modo el contenido que dichos conceptos reciben en un lugar y un tiempo determinados. La categorización de lo que debe quedar sometido a la moral pública puede variar —y de hecho varía— a lo largo del tiempo, pero no existiría vida organizada en sociedad si esta fuera incapaz de delimitar la frontera de lo prohibido y lo permitido. Sobre lo primero puede haber discusión, pero no de sobediencia práctica; sobre lo segundo hay libertad, lo que de por sí no implica aprobación moral. Una sociedad pluralista, acostumbrada a discutir todas las creencias en que se apoyan las costumbres, corre el riesgo de no distinguir adecuadamente los planos de la teoría y de la práctica, lanzándose a un proceso de privatización de la moral no sólo en el campo de la sexualidad humana sino también en el de la economía y en el del uso de la fuerza.

* * *

Uno de los problemas contemporáneos que plantea en forma aguda la cuestión del límite que separa lo público de lo privado es el del aborto. No es mi propósito examinar el fondo del problema, sino los argumentos utilizados para justificar la privatización de una conducta hasta ahora regulada por la moral pública.

J. Ferrater Mora² comienza afirmando que se abstendrá de responder a una multitud de cuestiones sobre las cuales giran la mayor parte de las discusiones filosóficas sobre el aborto, tales como ¿en qué consiste ser persona? ¿cuándo empieza a existir un ser humano, o una persona?, y otras semejantes. Él se propone tratar el problema del aborto dentro del contexto de la tolerancia, y anuncia que tomará «dicho contexto en toda su generalidad, de modo que pueda aplicarse a otros problemas además del planteado» (p. 52).

La discusión en torno al aborto enfrenta, según Ferrater, dos grupos de opiniones irreconciliables. Según el primero, el aborto y, por tanto, la libre decisión de abortar, es cosa absolutamente intolerable. Para el segundo, el aborto es tolerable, desde un grado mínimo hasta uno máximo. La tesis de Ferrater es que «en la medida en que quienes se oponen al aborto en cualquier caso, y *a fortiori*, se oponen a la libertad de elección de abortar son intolerantes, estimo que no se puede ser tolerante con ellos, salvo en la medida en que puede seguir ofreciéndoles oportunidad de airear sus opiniones... La intolerancia que consistiría en obligar a todo el mundo a poner en práctica dichas opiniones intolerantes, es considerada inadmisibles» (p. 52). «Si la mujer decide no abortar, cualesquiera que sean las consecuencias, tiene tanto derecho a ello como si decide abortar, cualesquiera que sean las consecuencias (el consecuencialismo no se aplica cuando concierne a los derechos de una sola persona). Aborto y no aborto son, pues, elecciones por igual legítimas y aceptables...» (p. 53).

En esta conclusión hay dos tesis que conviene examinar por separado. Sin entrar a analizar si la afirmación que «el consecuencialismo no se aplica cuando concierne a los derechos de una sola persona» es válida en forma general, hay que señalar la facilidad con que en un paréntesis resuelve el problema que antes dijo no querer abordar. En el caso del aborto, ¿se encuentran en juego los derechos de una sola persona o de dos? Si hubiera certeza que sólo entran en juego los derechos de la madre la discusión cesaría de inmediato porque no existiría una situación de conflicto de deberes. Lo menos que puede decirse es que esta certeza no se ha alcanzado, y que hasta ahora la presunción ha estado en favor de la posición contraria.

Dilucidar las cuestiones fundamentales que dividen a los filósofos en torno a la naturaleza del feto es el paso previo indispensable para decidir si el aborto es una conducta que debe ser analizada moralmente desde la perspectiva de la justicia (que dice relación a otro) o si, por el contrario, puede ser encuadrada dentro de las exigencias de las virtudes que regulan el comportamiento del hombre consigo mismo. Asegurar la justicia en las relaciones entre los miembros de una comunidad ha constituido siempre uno de los objetivos supremos de la moral y el orden público. Si se niega que el feto sea una persona sujeto

2. José Ferrater Mora - Priscilla Cohn, *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*, Madrid, 1981.

de derechos capaz de entrar en conflicto con los derechos de la madre, la cuestión del aborto deja de pertenecer al ámbito de la moral pública y se transforma en un problema de «conciencia» que cada uno resolverá de acuerdo a su moral privada. Es fundamental reconocer, sin embargo, que si una determinada sociedad toma esta decisión está configurando una determinada escala de valores de su moral pública. En efecto, privatizar una conducta no significa adoptar una actitud neutral frente a la misma sino concederle positivamente legitimidad al menos como una conducta moralmente indiferente con respecto al bien común. De allí que recurrir al expediente de la privatización como un recurso para resolver el dilema planteado por la existencia de posiciones irreconciliables, lejos de brindar una solución sólo consigne postergar el momento de decidir sobre el fondo de la cuestión.

El segundo punto que quisiera tratar es la concepción de la tolerancia que sostiene Ferrater. A mi juicio existe en su planteo una confusión entre la «tolerancia en materia de opiniones de interés común» (p. 54) y la tolerancia en materia de *prácticas* de interés común. Luego de caracterizar al intolerante como aquél que cree que no hay más razón y verdad que la suya, expresa que la tolerancia por la cual aboga lleva consigo una cierta dosis de intolerancia que se manifiesta de dos modos. «Primero, la tolerancia se niega a coexistir con la intolerancia y es, por tanto, intolerante con la última. Los intolerantes no pueden ser admitidos en el juego de la tolerancia. Para que se les deje ingresar en él, los intolerantes tendrán que estar dispuestos a discutir en serio, con argumentos y con hechos, sus propios dictámenes» (p. 55). En otras palabras, se los forzaría a ser tolerantes. «Segundo, la tolerancia de referencia no es ni absoluta ni indiscriminada. Ser tolerante es operar dentro de un sistema de convenciones, explícitas o tácitas» (p. 55), la principal de las cuales es la posibilidad de convivencia y de «condiciencia» entre seres humanos. Nos dice que «convivir —y 'condecir'— no equivale necesariamente a estar de acuerdo en todo: es simplemente estar de acuerdo en que se puede llegar, aun si es con grandes dificultades, a un acuerdo» (pp. 55-56). Ahora bien, si la convivencia se da entre seres humanos, existe por lo menos un punto particular sobre el cual es *necesario* que exista acuerdo: quienes son y quienes no son seres humanos. Que es precisamente lo que está en discusión en el problema del aborto.

Según Ferrater, la tolerancia o intolerancia de que ha hablado se refieren primariamente a «opiniones sobre posibles prácticas. Ello no quiere decir que las opiniones y las prácticas sean mutuamente independientes. Quiere decir sólo que se admite una práctica cuando se admite la opinión de que la práctica es admisible (de lo contrario, se practicaría algo que se opinaría es inadmisibile practicar)» (p. 57). Este pasaje, como el anterior que establecía una equivalencia entre convivir y «condecir», confunde, a mi juicio, las reglas vigentes en la república de las ideas o comunidad académica, y las que tienen vigencia

efectiva en las comunidades políticas. La expresión «se admite» referida a una práctica no tiene el mismo significado que cuando se aplica a una opinión. Una práctica social es admisible cuando la autoridad política así lo juzga, sea porque la autoriza expresamente, sea porque no la condena a través de la ley. Esta declaración de admisibilidad consiste en decir que cualesquiera sea el juicio que dicha práctica merezca desde la perspectiva de una moral privada, se considera que la misma no afecta el bien común que tutela la moral pública. El art. 19 de la Constitución nacional argentina expresa correctamente esta idea: «las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están sólo reservadas a Dios, y exentas de la autoridad de los magistrados. Ningún habitante de la Nación será obligado a hacer lo que no manda la ley, ni privado de lo que ella no prohíbe». La frontera entre lo público y lo privado no la trazan los particulares, sino el magistrado a través de una acción (u omisión) legislativa.

La libertad de opinión es también una práctica social que regula el magistrado. Él puede considerar que la libre discusión de las ideas, los valores y las prácticas es algo valioso sin que ello implique que considere valiosos todos los juicios emitidos en dicho intercambio de ideas. Por eso una tolerancia con respecto a opiniones no significa de ninguna manera que se establezca una tolerancia con respecto a las prácticas propugnadas por dichas opiniones. Hay moralistas que opinan que en casos extremos es lícito recurrir a la tortura. Dicha opinión «se admite» en el ámbito académico sin que ello importe que cada particular pueda recurrir a la tortura cuando juzgue que dicha situación extrema se produce. Lo mismo podría decirse de quienes opinan que es lícito practicar el infanticidio o la eutanasia, el apartheid o la esclavitud, la fuerza revolucionaria o la represión ilegal. Todas estas opiniones «son admitidas» por algunos en las sociedades pluralistas sin que ello signifique que las prácticas correspondientes sean moralmente legítimas o legalmente autorizadas. Privatizar moralmente una práctica porque no reina un consenso acerca de ella en la sociedad sin dilucidar previamente la sustancia de lo que está en juego es de hecho definirse por una de las dos posiciones en juego sin reconocerlo explícitamente.

A la luz de estas consideraciones la conclusión de Ferrater sorprende por su endeblez. Según él, «el asesinato no es admisible y la opinión de que puede practicarse no es tolerable, porque afecta a personas que pueden ser víctimas de asesinato y que tienen el derecho a no ser asesinadas si no quieren serlo». En cambio «el aborto es discutible, y la opinión de que puede practicarse (así como de que no debería practicarse) es tolerable, porque si bien concierne a un feto, y aun suponiendo que el feto sea una persona (y que sepamos lo que quiere decir 'ser una persona'), su derecho a la vida está asociado a una multiplicidad de derechos de otra vida» (p. 57). Si este es el caso, y se con-

sidera al feto sujeto de derechos, la regulación de los conflictos de derechos de dos o más personas no debería escapar al ámbito de la moral pública. Los filósofos podemos discutir acerca de qué es una persona, pero una sociedad no puede basar sus prácticas en opiniones privadas. Por eso, la Convención americana de derechos humanos declara en su art. 1, inc. 2, que «para los efectos de esta Convención, persona es todo ser humano».

* * *

Margarita Valdés no rehuye afrontar el problema de fondo³. Comienza su artículo diciendo que «el problema de la justificación moral del aborto parece suponer la solución a otro problema filosófico complejo, a saber, el de determinar qué es una persona humana o, con mayor generalidad, el de determinar qué condiciones han de satisfacerse para ser una persona» (p. 121). En realidad no es sólo el problema del aborto el que supone esta solución sino el de los derechos humanos, pues si puede establecerse una distinción *práctica*, y no meramente teórica, entre persona y ser humano, y esa distinción queda efectivamente en manos de los particulares, ¿qué sentido tiene proclamar el carácter normativo de derechos humanos si no se sabe con certeza quiénes son sus titulares? Precisamente para evitar que en el futuro se diera esta disociación entre persona y ser humano que abre las puertas a prácticas sociales como la esclavitud, el apartheid, el antisemitismo y otras similares, la Declaración universal de derechos humanos establece en su art. 6 que «todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica». Es decir que la base y fundamento de la moral pública es el reconocimiento de la igual dignidad de todos los seres humanos. Los particulares podrán discutir este principio, pero si es asumido en la legislación positiva no podrán contradecirlo en la práctica sin correr el riesgo de sufrir la consiguiente sanción.

Luego de constatar, a su juicio, que el feto sea o no una persona en el sentido moral del término «no parece seguirse de los solos hechos relativos al desarrollo fetal ni tampoco de alguna teoría metafísica estructurada que no suponga en algún punto una confusión entre el origen biológico del feto y la calidad de persona metafísica» (p. 128), se inclina por adoptar la posición de R. Wertheimer: «Aceptar que el feto es una persona humana, o aceptar que no lo es, equivale a hacer una *decisión moral*» (ib.). Para los fines de nuestra discusión lo que importa es saber a quien corresponde efectuar esta 'decisión moral'. La autora no deja lugar a dudas. «Dado el componente de autonomía o autenticidad que debe tener toda decisión genuinamente moral, es cada quien con sus sistemas de valores y creencias morales quien de-

3. Margarita M. Valdés, «El aborto y el concepto de persona», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. X, N° 2 (julio 1984), pp. 121-131.

be determinar para sí mismo si el feto merece la calidad de persona moral o no y, por lo tanto, si el aborto voluntario es una práctica moralmente correcta o no. Se trata de un asunto de moralidad individual que cada quien debe decidir 'en conciencia'» (p. 130).

Lo que sorprende en este caso, más que la conclusión, es la forma de la argumentación, ya que la misma implica negar la existencia misma de una moral pública capaz de obligar en conciencia a las personas. En efecto, Valdés afirma «que la decisión de negar u otorgar la calidad de persona moral al feto, para ser una decisión auténticamente moral, tiene que ser una decisión autónoma, es decir, deberá tomarse no movidos por el deseo de estar de acuerdo con algún código o autoridad, sino por el hecho de haber un auténtico convencimiento personal de su bondad» (p. 130). Si entiendo bien el razonamiento, una decisión para ser moral debe ser autónoma, y para ser autónoma no debe estar movida por el deseo de estar de acuerdo con alguna autoridad. Ahora bien, ¿quién sino la autoridad legítima define *hic et nunc* el contenido del bien común y la moral pública? La voluntad de ser un buen ciudadano, el deseo de acordar la propia voluntad con el contenido de la ley promulgada por la autoridad, ¿no es acaso un signo de moralidad? Dejar nuestros actos librados al «auténtico convencimiento personal de su bondad» implica disolver la idea misma de una moral social y replegarse en una suerte de anarquismo moral que conduce finalmente, como diría Hobbes, a un estado de naturaleza. Si en vez de aplicar este razonamiento al caso del aborto lo hiciéramos al campo de la economía, deberíamos concluir que cada quien debe determinar el monto de impuestos que debe pagar, la proporción de divisas que debe negociar en el mercado oficial de cambios, la proporción de operaciones comerciales clandestinas que realiza, etc.

El argumento privatista se completa con la siguiente limitación impuesta al Estado. «Para que el Estado cumpla con su función de ordenador *racional* de una sociedad, las leyes que dicte deberán ser tales que se sustenten en razones válidas para cualquier sujeto de la comunidad...el Estado no debe prohibir la práctica del aborto voluntario, pues no cuenta con las razones que justifiquen este tipo de legislación» (p. 131). A mi juicio hay dos maneras posibles de entender este pasaje. Si «cualquier sujeto de la comunidad» se refiere a los individuos empíricamente discernibles que componen la comunidad, la unanimidad sería el requisito exigido para que una legislación sea considerada racional. Si se quiere escapar a una conclusión tan difícil de sostener, y se sobreentiende que nos estamos refiriendo a cualquier sujeto 'racional', se plantea el insoluble problema operativo de discernir quiénes son esos sujetos 'racionales'. ¿Los filósofos? ¿Pero acaso no se destacan por la falta de consenso que reina entre ellos? ¿Los jueces? ¿Pero no será el caso que bajo este ropaje se quiera reintroducir la vieja figura anti-igualitaria del rey-filósofo? ¿Quiénes, sino los ciudadanos en su conjunto a través de la expresión mayoritaria de sus

preferencias, van a decidir que el Estado «no cuenta con las razones que justifiquen» este o cualquier otro tipo de legislación?

* * *

Al concluir esta exposición, quisiera retomar el tema que nos ocupa. Mi interés no ha estado centrado en analizar la moralidad del aborto, sino los criterios y argumentos utilizados por dos colegas para justificar la privatización de una conducta hasta ahora regida por la moral pública. Estimo que si dichos criterios y argumentos son utilizados consistentemente en otros casos, se hace muy difícil sostener la existencia misma de una moral pública. Y sin esta no veo cómo escapar a la lógica del estado de naturaleza.

La frontera de lo público y lo privado puede correrse, pero dicho desplazamiento tiene a mi juicio un límite que no debe ser franqueado: el reconocimiento de la igual dignidad de todos los seres humanos, y el derecho de la autoridad legítima a trazar la frontera, es decir, de decidir el contenido histórico de la moral pública de una determinada comunidad. Sólo el soberano puede privatizar una conducta, porque al hacerlo está configurando el orden público a partir de una determinada noción de justicia.

Centro de Investigaciones Filosóficas

NOTAS

EL PROBLEMA DE LAS CATEGORÍAS EN ARISTÓTELES Y GILBERT RYLE *

Mauricio Beuchot

Planteo de la cuestión

Aristóteles presenta su tabla de las categorías con el supuesto de que real y objetivamente corresponden a las cosas de la naturaleza; es decir, pretende que sea una clasificación natural y objetiva de los modos del ser y de la predicación lógica. Sin embargo, a través de la historia ha recibido objeciones precisamente en contra de eso, a saber, se le ha dicho que su categorialización (o incluso toda categorialización posible) es artificial y subjetiva. Se ha dicho que depende de su contexto cultural, de su lenguaje o de su propia teoría, y que por lo tanto debe quitársele esa aspiración de ser *el* cuadro de categorías adecuado a lo real.

Me parece interesante plantear el problema de qué tipo de argumentos debe ofrecer (si es que debe hacerlo) un filósofo que, como el Estagirita, propone una tabla categorial. Para tratar de dilucidarlo, presentaremos las objeciones que dirige Ryle a las categorías de Aristóteles, dado que son las más directas y significativas (sólo aludiremos a algunas otras); y después ensayaremos la determinación del tipo de respuesta con la que se ha de argumentar frente a dichas objeciones.

El ataque al cuadro categorial aristotélico

El cuadro de categorías aristotélicas (substancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, tiempo, lugar, posición y hábito) recibió objeciones desde antiguo. Ya los mismos escolásticos nominalistas objetaron esta categorialización del Filósofo, a veces alegando que podían reducirse tan sólo a substancia y accidente como las dos categorías únicas; a veces, como en el caso Buridan, pidiendo que se ensanchara, de modo que admitiera una categoría más: la del ente de razón o pensado, que era el objeto de la lógica (y esta disciplina era la más importante para los nominalistas). De la modernidad, basta con

* Agradezco los comentarios de Conrado Eggers Lan, Alejandro Herrera, Raúl Orayen y José Antonio Robles. Este tópico es tratado más ampliamente —tanto en la línea histórica como sistemática— en mi libro *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México: Centro de Estudios Clásicos de la UNAM, 1986.

mencionar a Descartes y a Kant, pues todos sus seguidores se les unieron en ese cuestionar la categorización aristotélica. Por ejemplo, un caso célebre es el de la *Logique* de Port-Royal (parte I, c. 3), donde A. Arnauld asevera que es una clasificación arbitraria o artificial. Y otro caso célebre es el de A. von Humboldt, quien declara que toda clasificación de este tipo es subjetiva o por lo menos sujeta a factores del lenguaje.

En la actualidad vemos que esto se repite; y, por una parte, encontramos a James Gould, en seguimiento de Ryle, diciendo que la clasificación aristotélica de las categorías es *artificial* y a Ludwig von Bertalanffy asegurando que *no es objetiva* en el sentido de que trasciende los límites de la subjetividad lingüístico-cultural del marco conceptual que uno posee. A ellos se unen las críticas de lingüistas como Benveniste, que ve la tabla aristotélica como artificial y no objetiva, sino basada simplemente en el idioma griego, no en la realidad; y las críticas de antropólogos como Labarre, que ve dicha categorización como producto de la cultura propia del Filósofo.

Nos centraremos en las críticas de un filósofo reciente, Ryle, que son las más directas y significativas (sobre todo para hacernos meditar en la clase de respuesta o argumentación que viene al caso en este tipo de discusión). Su objeción es la más indicada para nuestro propósito, porque pone en duda radicalmente la naturalidad y la objetividad del cuadro categorial de Aristóteles.

Ryle critica las construcciones filosóficas que no se basan en un análisis correcto del lenguaje; la carencia de dicho análisis conduce a mezclar cosas categorialmente diferentes, disfrazadas por las expresiones que las representan. Y estos errores categoriales hacen que una expresión sea sistemáticamente engañosa o ambigua: la prueba de su ambigüedad es el cúmulo de paralogismos y antinomias que se derivan de ella. Al evitar que ocurran ambigüedades por causa de las confusiones de categorías se busca la propiedad o adecuación entre la forma gramatical de la expresión y la forma lógica de los hechos. Pero en este punto se pregunta Ryle: esta relación de propiedad o adecuación ¿es *natural* o *convencional*? Su respuesta se inclina por la segunda alternativa: «Mi punto de vista actual es que la adecuación de las formas gramaticales a las formas lógicas es más bien convencional que natural»¹.

Aplica esto explícitamente a las categorías aristotélicas. Su origen radica no en la realidad exactamente, sino en el lenguaje ordinario: «De manera preponderante, Aristóteles parece contentarse con tomar el lenguaje ordinario como guía para obtener la lista de preguntas principales y, así, de tipos de predicados»². Pero, si la categoriali-

1. G. Ryle, «Systematically Misleading Expressions» (1932), en R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn*, Chicago: University Press, 1970 (reimpr.), p. 99.

2. Idem, «Categories» (1938), en A. Flew (ed.), *Logic and Language*, 2nd Series, Oxford: Basil Blackwell, 1955, p. 66.

zación aristotélica tiene origen en el lenguaje, y, dado que el lenguaje implica sólo arbitrariedad —pues la adecuación o correspondencia de una forma lingüística con la realidad natural es convencional o artificial—, entonces también la tabla categorial aristotélica será meramente artificial y dependiente del lenguaje. Y por ello no será objetiva, sino culturalmente relativa o relativa a una cultura.

Con todo, Ryle no deja de insistir en la importancia de las categorías: cuando se confunden las categorías se llega a resultados lógicamente intolerables; en esos casos hay que mostrar la contradicción que se sigue de la confusión categorial; y, como esto ocurre muy frecuentemente en filosofía, el método filosófico por excelencia es la *reductio ad absurdum*³. Y es que la señal de que se han unido categorías de tipo diferente, i.e. que se ha cometido un error categorial, produce absurdos y despropósitos: sólo cuando son de la misma categoría pueden unirse en proposiciones conjuntivas las expresiones⁴.

Pero Ryle ataca directamente el cuadro categorial aristotélico. Sus principales objeciones son como sigue. Las categorías aristotélicas han surgido con base en preguntas, para obtener proposiciones que las satisfagan: «Aristóteles, siguiendo a no dudarlo sus propios excelentes propósitos, logró hacer un inventario de diez tipos elementales de preguntas que pueden hacerse con respecto a cosas individuales o a personas. Podemos preguntar de qué clase es, cómo es, qué tan alto, ancho o pesado es, dónde está, cuándo fue, qué hace, qué se le hace, en qué condición está y una o dos más. A cada una de estas preguntas corresponde un margen de respuestas posibles, una de las cuales será, en general, verdadera y el resto falso acerca del individuo considerado»⁵. Los términos que responden a distintas preguntas pertenecen a categorías distintas. Es bueno, pues, distinguir categorías. Pero los aristotélicos han osificado la doctrina del fundador, y pretenden que todos los términos usados o usables en el discurso ordinario y en el técnico caben en esos diez cajones. Opinan que cualquier cosa de cualquier concepto tiene que ser o una substancia, o una cantidad, o una cualidad, o una relación, etc. Ante ello, Ryle plantea su objeción: «En oposición a tales opiniones bastaría lanzar el siguiente reto: «¿En cuál de tus cajones meterías los siguientes términos, tomados al azar de un vocabulario de *bridge*, a saber, 'semifallo', 'triunfo', 'vulnerable', 'slam', 'impasse' y 'revoke'?» Los vocabularios del derecho, la física, la teología, la crítica musical no son más pobres que el del *bridge*. La verdad es que no hay sólo dos o diez distintos oficios lógicos abiertos a los términos o conceptos que empleamos en el discurso ordinario y en el técnico; hay una cantidad indefinida de tales dife-

3. Cfr. Idem, «Argumentos filosóficos» (1946), en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, México: FCE, 1965, pp. 341-342.

4. Cfr. Idem, *The Concept of Mind* (1949), New York: Barnes and Noble, 1967 (reimpr.), pp. 22-23.

5. Idem, *Dilemas* (1954), México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1979, p. 11.

rentes oficios y un número indefinido de dimensiones en las cuales difieren»⁶. Es decir, de una manera artificial y arbitraria se ha establecido el casillero de las categorías aristotélicas, no como una clasificación natural ni objetiva; tal es el núcleo destructivo de la crítica de Ryle.

La «resolutio» del problema

¿Cómo hay que respaldar un cuadro categorial? Para responder a la objeción de Ryle bastaría con asignar a los términos que aduce la categoría a la que pertenecen. Lo cual no es difícil, inclusive se podría analizarlos para que se ubiquen mejor. Sobre todo hay acciones, cualidades y relaciones en ellos (dejaremos que el lector se entretenga colocando dichos ejemplos en su cajón categorial respectivo). Pero lo que más nos preocupa no es eso, sino qué argumento se tiene que dar —si es que se tiene que dar alguno— para defender un cuadro categorial.

Planteamos la pregunta de si hay que dar algún argumento porque para algunos platónicos el problema se zanja diciendo que la realidad está ya ordenada de suyo y *a priori* en su esquema categorial y todo es problema de intuición, sin que haga falta argumentación alguna para defender la naturalidad y la objetividad del cuadro categorial que se ofrezca. Pero creemos que sí hay que dar algún argumento.

¿Hay un argumento directo y ostensivo, o más bien ha de ser indirecto, por ejemplo un argumento trascendental (no uno formal)? Algunos, dentro de una línea inspirada en Kant, alegarían la posibilidad de un argumento trascendental aceptando que hay que argumentar de alguna manera.

Y, en verdad, un argumento directo no se ve que sea fácilmente practicable. Tal vez, si se quisiera dar un argumento directo y ostensivo, puede comenzarse por defender que hay clases naturales e ir garantizando que son naturales y objetivas hasta llegar a los géneros naturales supremos, que serían las categorías. Pero más bien las defensas de la existencia de géneros naturales han ido por la línea indirecta y reductiva o resolutive. Por ejemplo, defensas tan famosas de esto como las de Quine y Putnam proceden por un tipo de argumento (indirecto) que llamaremos simplemente «argumento por las consecuencias». (Indirecto en el sentido de ser una *reductio ad absurdum*).

En efecto, Quine aduce las consecuencias que se seguirían, de no distinguir géneros naturales, para la misma existencia de la especie humana: si no tuviéramos patrones cognoscitivos para reconocer y distinguir géneros naturales, p. ej. animales nocivos, ya habríamos desaparecido como especie. Pero nuestra supervivencia como especie

6. *Ibid.*, p. 12. Cfr. además F. Caujolle-Zaslowsky, «Aristote, G. E. Moore et G. Ryle. L'influence d'Aristote dans la philosophie analytique anglaise», en *Les études philosophiques*, 1978, fasc. 1, pp. 41-64.

muestra que tenemos dichos patrones y que, en consecuencia, reconocemos los géneros naturales, y que, en definitiva, los géneros naturales existen. Es lo que suele llamarse el argumento «darwiniano» de Quine a favor de los géneros naturales: la evolución ha dotado a la especie humana con una combinación de genes que le permite un espaciamiento de cualidades, y ha predominado el espaciamiento que tuvo mayor éxito a lo largo de la selección natural; lo atestigua la supervivencia de la especie⁷.

Por su parte, Putnam sostiene la existencia de los géneros naturales porque, de no existir ellos, se seguirían consecuencias nefastas para la posible fundamentación de la filosofía del lenguaje en su aspecto semántico. Es decir, si no hay géneros naturales, no se tiene explicación para el uso (aprendizaje y aplicación exitosa) de una buena porción de las palabras generales del lenguaje ordinario. Estas palabras generales son precisamente las de géneros naturales, de las que experimentalmente comprobamos que se hace un uso adecuado, y tienen delimitación suficiente, pues se demarcan o definen con base en casos paradigmáticos o estereotipos además de la provisión de las extensiones de dichas clases (a estas dos cosas que no pueden faltar en la definición del vocablo, Putnam las denomina «hechos medulares», ya que dan la médula de la definición del mismo). Pues bien, si no se supone la existencia de clases o géneros naturales determinables por hechos medulares, no se puede explicar el uso correcto de los términos correspondientes, y, como consecuencia, no se puede completar la teoría semántica. En su defensa de los géneros naturales, pues, Putnam procede argumentando por las consecuencias⁸.

En definitiva, tal vez el único camino de argumentar a favor de un esquema categorial (que coincide con el modo de argumentar a favor de los primeros principios seguido por Aristóteles) es el argumentar por las consecuencias, que es el argumento considerado por el mismo Ryle como el argumento filosófico por excelencia, la humilde *reductio ad absurdum*, que es presentada por el Estagirita como el *ánálisis* o la *resolutio* de una cuestión tan «de principio» y fundamental.

De hecho, así argumentaron ya algunos escolásticos medievales⁹, señalando —en el estilo de Ryle— los errores categoriales que se seguían de no respetar las relaciones entre categorías en la predicación enunciativa. De una manera general, su procedimiento consiste en excluir falacias y antinomias lógico-semánticas por esta regimeta-

7. Cfr. W. V. O. Quine, «Géneros naturales», en *Idem, La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid: Tecnos, 1974, pp. 147 ss.

8. Cfr. H. Putnam, «¿Es posible la semántica?», en *Cuadernos de Crítica*, 21, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1983, pp. 21 ss.

9. Entre otros, los de la escuela de Chartres; cfr. M. Beuchot, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1981, p. 61.

ción categorial¹⁰.

Evidentemente, queda el problema de que varios cuadros categoriales cumplirán satisfactoriamente este requisito de evitar las falacias que se siguen de los errores categoriales; habrá que elegir el mejor cuadro categorial. Pero la balanza se inclinará hacia el que mejor realice el requisito al que hemos aludido, y creemos que el cuadro aristotélico está entre los que mejor lo cumplen.

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

ABSTRACT

Aristotle presents his scheme of categories with the presupposition that it really and objectively corresponds to the things of nature. However, this pretension has been objected along history. It has been said that his categorial schedule is artificial and subjective, that it depends on cultural context, or language or his own theory. In this paper I try to examine which class of arguments can be offered in order to justify the choice of a categorial schedule, in this case, the Aristotelian one.

10. Así interpreta, por su parte, la función de las categorías aristotélicas J. C. Dumoncel, «Sur les fondements métaphysiques de la sémantique modale», en *Archives de Philosophie*, 44 (1981), p. 414, donde compara esta función con la de los «tipos lógicos» de Russell y la relaciona con la de los «designadores» de Kripke.

ESTUDIO CRÍTICO

LA TRADICIÓN REPUBLICANA *

Tulio Halperin Donghi

En *El orden conservador*, Natalio Botana había ofrecido una visión global de la trayectoria política argentina desde 1880 hasta 1916, que integraba fluidamente el examen de las raíces ideológicas, del concreto funcionamiento institucional y del trayecto final, en que ese orden intentó en vano sobrevivir en el marco de una democracia de sufragio a la vez auténtico y universal. Mientras explora el avance de la Argentina conservadora, vemos a Botana avanzar también paulatinamente desde una perspectiva interesada sobre todo por líneas dominantes y tendencias generales a otra cada vez más dispuesta a hundirse en las concretas vicisitudes de una historia que estaba lejos de ser lineal: esta segunda perspectiva celebra su pleno triunfo en la tercera parte, admirable escorzo de historia política, que no sólo renueva radicalmente sobre la imagen dominante acerca de la etapa que estudia (para hacerlo le bastó con leer con la atención que merecen un rímero de fuentes fácilmente asequibles) sino ofrece en su reemplazo una que integra con sabio equilibrio un examen que hace justicia a la complejidad a ratos laberíntica del sistema de fuerzas políticas, con el análisis de un no menos complejo mundo de ideas, que otros lectores menos agudos no siempre advierten hasta qué punto se diferenciaban de las que hoy se expresan a veces a través de los mismos argumentos.

El contraste entre ese cuadro final, que refleja con admirable fidelidad una realidad ambigua y variada, y la austera simplicidad de líneas de la presentación de las ideas fundadoras de Alberdi con que se abría *El orden conservador* ofrecía sin duda una incitación a volver sobre esa etapa fundacional para no verla ya como tal, sino como el desenlace, también él necesariamente ambiguo, de una larga peregrinación emprendida a ambos lados del Atlántico en busca de la fórmula política sobre la cual pudiesen fundarse repúblicas viables. De eso se trata precisamente en este nuevo libro, cuyo subtítulo sólo aproximativamente describe su contenido; el mundo de referencia aquí evocado para ubicar los esfuerzos rivales y paralelos de Alberdi y Sarmiento está en efecto poblado por sus antepasados ideológicos, antes aun que por sus contemporáneos.

Ese mundo de referencia es, más exclusivamente que en el anterior libro de Botana, un mundo de ideas, y lo primero que es preciso

* Natalio R. Botana, *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1984, 496 pp.

agradecer al que ahora presenta es su decisiva contribución al esfuerzo por llevar al estudio de su historia en la Argentina a ese nivel que, si se permite plagiar la expresión que Francisco Romero acuñó para la filosofía en Latinoamérica, puede llamarse de normalidad, en que las preguntas que se formulan son las que efectivamente cuentan y las conexiones propuestas no son las descubiertas al azar de indisciplinadas lecturas, ni las sugeridas por cualquier clase de prejuicio ideológico. Quien lo lea descubrirá qué puede proporcionar una historia de las ideas cuando está tan bien hecha como ésta: ante todo el acceso a iluminaciones y perspectivas nuevas, que le permitirán descubrir modos igualmente nuevos de leer aun los textos que no esperaba que escondiesen todavía muchos secretos.

Para abrir tales perspectivas, Botana se ha esforzado por ubicar a Alberdi y Sarmiento en un contexto que —se apresura a advertir a sus lectores— no es el más habitual. No es claro, sin embargo, que lo que ese encuadre tiene de novedoso provenga, como sugiere de inmediato, de que se ha esforzado por incluir en él a presencias hoy olvidadas que fueron importantes para esas dos figuras centrales a su estudio. Aunque sin duda lo hizo, no se esforzó por ubicar a cada una de esas figuras en el lugar que ocupaba en el paisaje de ideas de Alberdi y Sarmiento (hasta tal punto esa inquietud le es ajena que no se pregunta tampoco si ese paisaje era el mismo para ambos). La novedad de su aporte deriva entonces menos de la reconstrucción del campo de influencias intelectuales en que se movieron Alberdi y Sarmiento, que de un modo de abordar los problemas básicos a la definición de un orden político posible y deseable que es el propio de nuestro tardío siglo XX, y que —a la vez que colorea su visión del presente— orienta sus curiosidades en torno al pasado. Si Tocqueville, que (como recuerda excelentemente en el prólogo) dejó de ser una presencia viva poco después de gravitar tan vigorosamente sobre Alberdi y Sarmiento vuelve a ser para Botana una figura de gravitación casi abrumadora no es tan sólo porque éste está dispuesto a someterse a las servidumbres del trabajo histórico, y a tratar de ver el mundo con los ojos de sus objetos de estudio; se diría más bien que si Botana se sintió tentado de emprender ese ejercicio en beneficio de Alberdi y Sarmiento ello es así en no pequeña medida porque el Tocqueville que les sirvió de punto de referencia había vuelto a ser una presencia viva para él.

Lo que no quiere decir que la imagen de Tocqueville que propone Botana sea sin más la de Alberdi o Sarmiento; por el contrario, ella ha sido forjada en un diálogo entre presente y pasado que, al apoyarse a la vez en la conciencia de la afinidad y de la irreductible diferencia entre el evocador y lo evocado debe tanto al uno como al otro de esos términos. En *La tradición republicana* el legado de Tocqueville se organiza espontáneamente en torno a los problemas que atormentan a este final del siglo XX (con espontaneidad tanto mayor por cuanto esos problemas eran ya los que Tocqueville formuló nítidamente en su primera gran obra); pero junto con el aire del tiempo contribuye a

estructurarlo el sesgo de las personalísimas curiosidades temáticas y, más radicalmente, de la *forma mentis* de Botana; es sin duda este último influjo el que hace que quien fue más de una vez presentado (y no sin buenas razones) como primer explorador de tantas áreas temáticas nuevas sea visto aquí sobre todo como la figura en la que culmina pero también se cierra una línea de avance del pensamiento político que tuvo su punto de partida en Montesquieu.

Con Montesquieu, que «reunió en un haz de pensamiento las respuestas de los antiguos y el interrogante de los modernos (...) se inicia esta marcha», pero ese punto de partida está marcado por la coexistencia de su solución integradora con otras dos que por su parte se construyen en torno a un par de nociones contrapuestas, que en el *Esprit de las Leyes* encarnan en alternativas políticas precisas, pero ahora son llamadas a fundar un modelo de organización política que se postula excelente entre todos: la alternativa entre Rousseau y Smith es la que corre entre la república de la virtud, que reposa en la soberanía de la voluntad general, y la república del interés, que se apoya menos en una teoría de las condiciones de legitimidad del poder soberano que en una teoría de sus límites necesarios.

He aquí cómo se escinden, a partir de esa fuente común que proporciona Montesquieu, las dos maneras alternativas de acercarse a la problemática política que Botana verá encarnarse en la Argentina en el pensamiento y la obra de Alberdi y Sarmiento. En este modo de entrar en tema encontramos ya definido en sus rasgos esenciales el enfoque que Botana llevará a él, en lo que tiene de persuasivo y valioso, pero también en lo que tiene de problemático.

En cuanto a lo primero, no valdría objetar a Botana que el Montesquieu que aquí se nos ofrece no es el único posible, ni que de su pensamiento complejo se toman aquí en cuenta algunas líneas de ideas y se ignoran otras. Botana lo sabe perfectamente, y es del todo legítimo que haya buscado en Montesquieu el común punto de origen de dos genealogías de ideas, aun a sabiendas de que podría haber buscado y encontrado en él otras cosas. Y si algunas de las consecuencias más remotas de esa elección de punto de partida, que es exactamente un *parti pris*, no son siempre igualmente convincentes, las perplejidades sólo surgen ante aspectos en verdad secundarios de este vigoroso cuadro inicial: así, en esa triada la posición fundacional de Smith respecto de la república del interés es menos clara que la de su gran rival ginebrino en cuanto al modelo opuesto; el moralista y economista escocés es mucho menos original en cuanto pensador político (como por otra parte Botana nos viene a decir de modo indirecto) y es de temer que al resumir en él una perspectiva que sin duda Smith enriquece al vincularla con la recién descubierta gravitación del comercio en la transformación de las actitudes políticas, pero que en él se resume en una propuesta política en la que en verdad ha puesto muy poco de suyo, haya sacrificado a la ambición de presentar esas alternativas cuya

trayectoria futura se propone rastrear como nacidas simultáneamente en un único momento fundacional, bajo la égida de un Montesquieu que las engloba a ambas.

Aun así, sea o no fiel al modo en que esos complejos haces de ideas rivales se fueron articulando a lo largo del siglo ilustrado, ese punto de partida cuya solidez es quizá en parte fruto del artificio hace posible un examen que rastreará con indefectible lucidez la marcha de ambos entre el momento fundacional aquí identificado con Montesquieu y el resolutivo justamente unido al nombre de Tocqueville. Es el disciplinado apego a una línea precisa de exploración y análisis el que hace la originalidad de los capítulos que van hasta el cuarto (que hubieran podido en efecto ser titulados «De Montesquieu a Tocqueville») y justifica la decisión de dedicar tanto espacio a diseñar una interpretación propia de una etapa del pensamiento político para la cual las hay ya muy abundantes y autorizadas.

Es particularmente admirable la presentación de la fase norteamericana en el afinamiento de esta problemática, en que la alternativa entre la virtud y el interés se imbrica con las disputas en torno al alcance preciso de la exigencia igualitaria y ambas se proyectan sobre un plano que no es ya el preferido desde antiguo por el pensamiento político, acostumbrado desde la etapa clásica a considerar juntamente a gobierno y sociedad para diseñar el panorama de las formas posibles de uno y otra; ahora los problemas se definen y sus soluciones se buscan más decididamente en el político—institucional.

Sólo Tocqueville iba a explicitar todo lo que ese modo de encarar el problema político tenía de radicalmente original; para los autores del *Federalista* había sido ante todo la manera obvia de afrontar los problemas planteados por una específica coyuntura, que era la de un momento constituyente en el desenlace de una revolución democrática; para él era la respuesta anticipada a los dilemas que afrontaba Francia, a la cabeza de la marcha histórica de la Europa continental, a partir de su propia y más azarosa revolución, en cuanto ofrecía la fórmula capaz de hacer compatibles las exigencias de igualdad y libertad, cuyos aspectos contradictorios los doctrinarios se habían complacido en exasperar desde que Constant dotó a una y otra de un fantasma de sustancia histórica en las imágenes poderosas de la libertad de los antiguos y la de los modernos, cuyo destino explora el capítulo tercero.

Mucho más decididamente que los autores del *Federalista*, Tocqueville está dispuesto a admitir que el problema sólo puede resolverse en el terreno de la democracia plena; apartándose decididamente de los doctrinarios, que —continuando la tradición venerable que buscaba combinar las excelencias de todas las formas puras combinándolas en gobiernos mixtos— aspiraban todavía a compatibilizar libertad e igualdad acotando los espacios cedidos a la una y la otra, afirma vigorosamente que la libertad moderna sólo podrá consolidarse a partir

del reconocimiento de que la democratización es un proceso a la vez irreversible e irrefrenable. Este descubrimiento, que no podría evocar en Tocqueville adhesión más efusiva que la derivada de un neostoico *amor fati*, sugiere que las fórmulas de alquimia constitucional largamente discutidas en el *Federalista* no podrían por sí solas ofrecer la respuesta a ese dilema básico, y ello no sólo cuando intentaban limitar los avances de una vocación igualitaria que nada podría detener hasta su total victoria. Aun apoyada en inspiración menos ambigua, una solución meramente político—institucional hubiera sido insuficiente para endicar el torrente democrático por los canales que Tocqueville quisiera verle tomar; si en los Estados Unidos la libertad convive con la igualdad no es sólo porque el genio de los constituyentes logró asegurar albergue institucional a una y otra (la experiencia francesa justifica en efecto algún escepticismo acerca de la eficacia de los más sabios equilibrios constitucionales), es porque toda la historia de la colonización anglosajona preparó ese desenlace; es el instinto de asociación, arraigado en esa experiencia histórica, el que regenera en el terreno de la democracia esas barreras contra el despotismo que en los regímenes que conservaban una componente aristocrática habían ofrecido los cuerpos intermedios.

De nuevo, como en la presentación del momento que Botana decide considerar inaugural, algunas de las consecuencias de su elección de esa perspectiva privilegiada no son del todo convincentes; de nuevo como entonces ellas son relativamente menores; es por ejemplo decididamente marginal la tentativa no demasiado feliz de ubicar a Cambacères frente a los dilemas de la libertad de los antiguos y la de los modernos, que nos viene a recordar que esos dilemas no recogen todas las opciones posibles (si se reconociese aquí a Hobbes algo más que el papel de precursor se advertiría quizá mejor a qué línea puede adscribirse una formulación que parece optar por una suerte de despotismo de los modernos); del mismo modo, si ya la más sumaria de las presentaciones del aporte de Tocqueville sería suficiente para sugerir que no basta para justipreciarlo tomar en cuenta la marcha paralela y divergente de la práctica y el pensamiento político postrevolucionarios en los Estados Unidos y en Francia, aun así, lo que una presentación centrada en esos dos polos deja fuera es de nuevo secundario, y su ausencia parece el precio relativamente ligero que ha sido preciso pagar para contar con esta presentación a la vez vigorosa y convincente de una etapa crítica del pensamiento político, que no omite nada que sea realmente necesario para dar plena cuenta de su marcha tormentosa.

Señalar con tanta insistencia insuficiencias cuya escasa significación se proclama de modo igualmente insistente parece un procedimiento crítico a la vez mezquino y oblicuo; lo que justifica aquí su empleo es que, por lo menos para este lector, la presencia de aquéllas anticipa el que es a su juicio problema principal del libro de Botana:

esa historia de las dos libertades, que ha seguido con admirable limpieza en los capítulos iniciales, y que aunque no podría encuadrar todos los aportes de pensadores tan complejos como Montesquieu o Tocqueville, no traiciona lo que es esencial en ellos, es menos claro que pueda ofrecer por sí sola las líneas básicas para la reconstrucción de la prehistoria de las ideas de Alberdi o Sarmiento. Botana parece admitirlo implícitamente así al agregar a su primera parte un último capítulo que traslada la atención a una problemática del todo distinta; aquí Montesquieu es reemplazado en el papel fundacional por Vico, y los avances de la comprensión histórica hasta su metamorfosis en un proyecto de ciencia de la sociedad cubren un arco temporal más amplio que el que va del *Espíritu de las Leyes* al tocquevilliano *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Pero esta otra línea de ideas es explorada de modo mucho más cursorio, y es preterida aun más decididamente cualquier ambición de integrar su examen con el de la estudiada en los capítulos previos. Con ello se pierde algo de la límpida elegancia de la arquitectura expositiva mantenida hasta ese momento, y esa integración ahora un poco chirriante de nuevos temas refleja sin duda problemas que afectan también en otros planos a los planteos de la obra; así, si Tocqueville es considerado por separado como quien supo por fin ofrecer respuesta a ciertos interrogantes que han atenazado al pensamiento político por medio siglo y como uno de los pensadores radicalmente afectados por el avance de la nueva conciencia histórica, ese modo de encarar sus aportes supone no entrar a considerar si su receptividad a una problemática propiamente histórica no contribuyó decisivamente a habilitarlo para dar esa respuesta que es su principal título como pensador político.

También aquí Botana se anticipa a cualquier posible crítica, en cuanto contrapone explícitamente a la visión estática de Montesquieu la tocquevilliana de la igualdad moderna como «historia que se está realizando». Pero esta nota completa con un matiz adicional una imagen de Tocqueville ya definida en lo esencial, que es en efecto la del Tocqueville que hoy más nos interesa, pero no es la que permitiría ubicarlo en el punto central y culminante de una corriente de ideas, más bien que como la figura que viene a clausurarla de modo tan triunfal como definitivo.

Quizá sea esa la razón para que tan a menudo, al seguirse aquí la trayectoria de Alberdi y Sarmiento, aparezcan ambos como dos naufragos en territorio desconocido, que disponen tan sólo para orientarse en él de la memoria de unos cuantos textos cuya relevancia no es evidente. El exotismo de ese territorio no es sólo el de una circunstancia hispanoamericana explorada con mapas de otros continentes (en este aspecto su problema es muy real, y el retrato no podría ser más fiel); es también el de un mundo de ideas en constante transformación a medida que se avanza en la segunda mitad del siglo XIX, que en *La tradición republicana* se trata de capturar en un enrejado de nociones maduras en lo esencial desde comienzos de ese siglo, como respuestas

a interrogantes más antiguos (y es de temer que esa disonancia no sea reflejo igualmente fiel de otras ya presentes en los protagonistas).

Ello es hasta tal punto así, que la posible irrelevancia de las claves que para entender la marcha del pensamiento de Alberdi y Sarmiento ofrecería una prehistoria ideológica común a ambos no afecta negativamente el análisis que Botana ofrece de esa marcha, mucho menos dominado de lo que parecería a primera vista por las grandes alternativas que ha diseñado con tanto vigor como sutileza en su primera parte.

La segunda elude en efecto brillantemente el peligro de artificioso esquematismo implícito en cualquier fidelidad demasiado estricta a ese enfoque explicativo. La evolución simultánea pero no paralela de la problemática política de Alberdi y Sarmiento es seguida en cambio en sus infinitos meandros con admirable paciencia e infatigable sutileza de análisis, y constantemente proyectada contra un fondo complejo que integra un paisaje de ideas dominantes menos polarizado pero infinitamente más rico que el que ofrece telón de fondo a la primera parte, con un paisaje histórico en que la circunstancia argentina y la coyuntura exterior son evocadas en toques levisimos y ciertos, con admirable economía y pertinencia: son ahora las trayectorias individuales que ocupan el primer plano, las que prestan su coherencia a ese abigarrado trasfondo.

Esa ausencia de un fondo coherente es desde luego inevitable: refleja con ejemplar fidelidad una de las consecuencias de la precoz disolución de la civilización liberal que está ya comenzando. Pero el hecho de que esta última no es tematizada por Botana hace que la incoherencia impuesta por el objeto mismo sume sus efectos a los de otro rasgo evidente por lo menos para este lector: un como levisimo pero constante desenfoque en la imagen (sin embargo sutilísima y rica en matices) aquí propuesta para cada uno de los detalles que definen el clima de ideas vigente en ese momento crepuscular.

Quizá el pasaje en que él se hace más fácilmente perceptible sea la sección acerca de *La libertad antigua y el monopolio educativo*, que —se nos asegura— escruta una «lucha entre las ideas (que) nació y se extendió de Francia al mundo», marginando las soluciones alternativas triunfantes en Bélgica y los Estados Unidos, que hubiesen permitido eludir el conflicto. Aquí, precisamente porque ese escrutinio ejemplar no deja casi nada sin registrar de los matices y las complejidades de esa lucha, la decisión de examinarla en un contexto cuyos rasgos esenciales se han definido a comienzos del siglo XIX no deja de causar alguna perplejidad, y ello no sólo porque uno de los términos de ese conflicto es, antes que un genérico «modelo orgánico», la Iglesia Católica como institución con vocación docente, y por esa razón los nuevos choques continúan querellas confesionales abiertas mucho antes del ochocientos (es claramente el caso del segundo Reich) y otras de jurisdicción que hunden también ellas sus raíces en

el Antiguo Régimen (es con igual claridad el de Austria, y sin duda con papel secundario pero no totalmente insignificante, también el argentino), sino todavía porque al buscar la clave para ese conflicto en una etapa de su prehistoria que es de todos modos la más significativa, no toma en cuenta lo que una mayor atención a su contexto contemporáneo aportaría a su comprensión.

Precisamente la crisis de la civilización liberal que se está transformando en el dato central de ese contexto (en que la invasión de la vida política por «nouvelles couches sociales» está lejos de traducirse en todas partes en la aspiración a hacer de la lealtad republicana el núcleo de una fe cívica excluyente, pero favorece soluciones aun más declaradamente incompatibles con el ideal liberal, que van desde el socialcristianismo, cuyos triunfos muestran cómo el avance democrático no es incompatible con la restauración ideal del vínculo con el Antiguo Régimen, hasta la socialdemocracia, que tiene con la era liberal una relación más ambigua, pero no está menos convencida de que su papel histórico es relegarla al pasado) hace del nuevo avatar de los choques en torno al control de la escuela mucho más que un último capítulo en la historia de las dos libertades.

Al llegar a este punto ese lector comenzará a advertir por fin que sus reparos surgen todos de otro desajuste tan irremovible como irrelevante: el que se da entre las actitudes del historiador y las de quienes se vuelven al pasado a partir de motivaciones por lo menos parcialmente distintas; y sería impertinente objetar que Botana no ha respondido exactamente a las preguntas que frente al tema que ha escogido se le ocurren a ese historiador: muy razonablemente ha preferido responder a las suyas propias. Un criterio más válido porque menos egocéntrico se preguntaría más bien si a través de esas preguntas que no tienen por qué ser las del historiador ha logrado alcanzar al núcleo mismo de los temas y problemas que apasionaron a Alberdi y Sarmiento. Y aquí se impone claramente una respuesta positiva, que de modo igualmente claro lo es aun más para el primero que para el segundo. La razón parece también ella bastante clara: colocar la búsqueda de una respuesta institucional en el centro de su reflexión política es para Botana una suerte de segunda naturaleza; también lo era para Alberdi, en cuya obra no es accidental que las *Bases* —esa presentación razonada de un proyecto de constitución— ocupen el mismo lugar central que el *Facundo* en la de Sarmiento.

Ello no impide que el lector encuentre mucho de nuevo e importante acerca de este último en los análisis que le consagra Botana, precisamente porque en ellos la atención se centra en escritos que previos estudiosos consideraron (no del todo injustificadamente) marginales en su vasta obra, pero que aun así arrojan luz significativa sobre ésta: la cosecha de esta exploración incluye mucho más que retoques aislados a la imagen previa del autor de *Facundo*, aquí recordado más a menudo como el de los *Comentarios de la constitución de*

la Confederación Argentina: uno de los aportes que debemos agradecer a Botana es por ejemplo haber subrayado como merece la inflexión autoritaria sufrida por Sarmiento bajo el doble estímulo de lo que le enseñaron sus experiencias como protagonista de la política argentina, y de la revelación que fue para él contemplar de cerca el espectáculo de una democracia que bajo la guía de Lincoln concentraba y extendía sus poderes para afrontar un épico combate por la supervivencia, cuyo ejemplo lo retempló en su devoción por ésa que llamaba (con su habitual desprecio por formulaciones más eufemísticas) la «república del estado de sitio», en que veía ahora encarnarse su ideal cívico.

Pero si este análisis indefectiblemente agudo de toda la trayectoria de Sarmiento enriquece a cada paso la imagen recibida de figura tan compleja, sus aportes no se integran del todo en una nueva imagen unificada de ella. Y creo que aquí los reparos que, formulados en términos más generales, no parecieron sostenibles conservan cierta validez parcial: al volverse sobre Sarmiento Botana parece más que nunca seguir la marcha de su pensamiento con su lucidez de siempre, pero como quien recorriera un rumbo paralelo en un plano levemente distinto. Eso se advierte con particular claridad en su examen de la presentación de los Estados Unidos incluida en *Viajes*, que sin duda enriquece el inventario de las deudas que la visión sarmientina mantiene con la de Tocqueville, pero se interesa menos por el hecho de que, en un cuadro que debe tanto al de su gran predecesor, Sarmiento tiende a centrar su mirada en aspectos que éste no subrayaba con la misma insistencia, y sobre todo a prestar menos atención a los que para Tocqueville eran centrales. Así, comienza admitiendo que los Estados Unidos no han encontrado en verdad solución al problema de dar una organización institucional aceptable a la república democrática; esa admisión —que va mucho más allá de cualquier reconocimiento de imperfecciones en la vida política norteamericana— hubiera obligado a Tocqueville a torcer su rumbo para integrarla en su argumento, si es que no se resignaba a abandonarlo; para Sarmiento es poco más que un comentario al pasar.

Es que su propósito era menos explorar un modelo político, tomando en cuenta el marco histórico en la medida necesaria para mejor aquilatar la solución institucional que en él florece, que reconstruir lo que en su admirado país-modelo aún no se llamaba una *way of life* que no necesita tener en la esfera política ni su órgano de expresión privilegiado, ni el instrumento primordial para su surgimiento y perduración. En ese objetivo distinto se refleja todo lo que separa la actitud esencial de Sarmiento de la de su modelo: ya cuando en el *Facundo* quiso resumir en pocas líneas qué debía rescatarse del aporte de la etapa unitaria no evocó ninguna de sus reformas e innovaciones institucionales, y sí en cambio el cuadro de los niños de las escuelas de Buenos Aires convocados en la plaza mayor en el alba del día patrio

para cantar el himno nacional. He aquí un sesgo en el análisis global de realidades histórico—sociales que es en Sarmiento casi una segunda naturaleza, y que sería a la vez imposible e innecesario justificar. La dicotomía entre ese sesgo y el alternativo, que Tocqueville, como Alberdi (y Botana), no necesitó tampoco justificar para reconocer en él, constitutiva e irrevocablemente, el suyo propio, es de aun más antiguo abolengo que la de las dos libertades aquí rastreada tan lúcida-mente: al cabo, de la defensa de la libertad ateniense que Tucídides puso en boca de Pericles en el discurso de la corona, no pocos entre los lectores que reclutó a lo largo de las generaciones iban a recordar, antes que cualquier precisión sobre la diferencia en el marco institucional de Atenas y Esparta, esa otra imagen de los niños de Atenas marchando a la escuela entre la nieve invernal, al rayar el alba.

Esa negativa a ver en la exploración de opciones institucionales precisas lo esencial de su tarea intelectual era en Sarmiento uno de los aspectos de otra indiferencia más abarcadora por la precisión conceptual y fáctica, que parecía ver a veces como un obstáculo en el avance hacia el objeto de conocimiento por el camino para él favorito, que —partiendo de algunos signos que de antemano admitía sustituibles por otros— buscaba alcanzar por comprensión simpática la secreta ley de complejas y articuladas realidades históricas.

La comprensión simpática que hacia ese estilo de pensamiento derrocha a su vez Botana no impide que —leal a su interés central por el contenido conceptual preciso de todo pensamiento— busque también frente al sarmientino no perder un hilo de ideas que no se resigna a aceptar que pueda estar ausente, y se interese menos en explorar todas las riquezas que esa mente más versátil que rigurosa atesoró a menudo al precio de mantener una coherencia sólo intermitente. Así lo veremos abstenerse de explorar sistemáticamente la multiplicidad de vías por las que la sensibilidad de Sarmiento a los cambios del *Zeitgeist* influía en la marcha de sus ideas, y renunciará por ejemplo a seguir a esa marcha en el tramo tan sugestivo como alarmante que va desde su redescubierta devoción por la armada Minerva, la autoritaria república en armas, hasta su explosión de entusiasmo por la victoria prusiana en 1871, que a su juicio desenmascaraba para siempre la total vacuidad del palabrerío democrático y humanitario caro al clan de los Varela (una reacción que nos lo muestra admirablemente aclimatado, casi desde antes del primer día, en el mundo de ideas de la edad del imperialismo que estaba despuntando). Si, como ese ejemplo lo revela claramente, ese resorte apenas secreto de la eterna juventud intelectual de Sarmiento encerraba serios peligros potenciales, sobre todo gracias a él se mantuvo en constante alerta una sensibilidad que encontraba en las ideas estímulos antes que guías. Sin duda Botana podría alegar con toda razón que, si esa actitud iba a deparar hasta el fin a Sarmiento descubrimientos de admirable penetración y justeza, ellos fueron cada vez más el fruto de breves relámpagos de lucidez en un avance que sigue rumbo cada vez menos preciso, entre mojones de

los que sólo se alcanzan a adivinar los vagos contornos, y que esas súbitas iluminaciones separadas por largos trechos en sombra se prestan mal a ser integradas en las perspectivas de análisis por él adoptadas tanto frente a Sarmiento como para Alberdi.

Si por todas estas razones el rastreo de la trayectoria intelectual de Sarmiento permite a Botana ofrecer un admirable complemento al retrato hoy aceptado del autor de *Facundo*, más bien que una alternativa a éste, el estudio de la de Alberdi logra mucho más que eso; me atrevería a decir con confianza que el Alberdi de Botana está destinado a ser (y por bastante tiempo) el de todos; ese retrato tan rico y tan nuevo es plenamente un retrato: un trasunto del Alberdi esencial, del que se traza una imagen estructurada en torno a unos pocos rasgos que alcanzan plenamente para definirla.

La razón para ese éxito no es sólo que (como se ha sugerido más arriba) los temas que están en el centro de este libro fueron ya los centrales a la reflexión de Alberdi; es, aun antes que ello, que el estilo de pensar de éste lo torna más accesible a las tácticas de aproximación que prefiere Botana. Sin duda en Alberdi la capacidad de mantener el avance de sus ideas en una línea de constante pertinencia, tanto al cambiante clima ideológico como al desenvolverse de los problemas concretos frente a los cuales esas ideas debían inspirar la búsqueda de soluciones, es mucho más limitada que en Sarmiento; y con admirable probidad Botana dice lo que muchos sin duda sabían pero todos han preferido callar cuando señala cómo sus denuncias contra una dinastía de presidentes—mikados (Mitre, Sarmiento, Avellaneda) sometidos al despótico dominio de una sucesión de todopoderosos gobernadores— daymios, que se abriría con don Mariano Saavedra, entiende exactamente al revés lo que ocurre en el país entre Mitre y Roca: ni aun los desajustes de perspectiva generados por la distancia alcanzan a explicar esa tenaz perseverancia en el error, que a ratos parece remedar los efectos de la neurosis obsesiva; del mismo modo, la invulnerabilidad de Alberdi a los cambios en el clima de ideas tiene su expresión más clamorosa en ese *Crimen de la Guerra*, en el que reitera con la ciega seguridad del sonámbulo su fe en un nuevo cosmopolitismo generado por el triunfo de la civilización industrial (que en su remota juventud ya le había permitido justificar la alianza francesa contra Rosas), al que en la aurora sangrienta de la edad del imperialismo considera más que nunca el dueño del porvenir.

El retrato que aquí se ofrece de Alberdi no está entonces embellecido por ningún arte cosmético; a la vez permite entender mejor lo que hace de su legado una tan perdurable arquitectura de ideas. Porque si al avanzar su pensamiento queda cada vez más a menudo atrapado en los laberintos circulares de la neurosis obsesiva o alternativamente adopta el rumbo confiadamente rectilíneo que es en efecto el del sonámbulo, esos rasgos son en Alberdi la contracara de una lealtad a sí mismo y su orientación primigenia que es sin duda el secreto

de su fuerza. El pensamiento de Alberdi, lejos de estancarse, no cesa de crecer a partir de su núcleo originario, pero las adiciones que sufre, surgidas al estímulo de lecturas necesariamente selectivas, si no lo adaptan tan acabadamente como a ratos parece creerlo y desecharlo a un contexto de hechos e ideas que tampoco cesa de transformarse a lo largo de cinco décadas, conservan a ese edificio ideológico en constante expansión una coherencia esencial que en ese plano preciso faltó desde el comienzo a Sarmiento.

Alberdi ofrece así el foco principal para el estudio de Botana, y apenas se advierte que así están las cosas esa impresión de leve desajuste entre historia y prehistoria de las ideas fundacionales de nuestra vida republicana se atenúa todavía considerablemente. Ese protagonismo de Alberdi ¿es sólo fruto de una mayor afinidad entre su estilo de pensar y el de quien lo ha hecho aquí objeto de estudio conjunto con Sarmiento? Creo que no: es sencillamente la decisión de examinar ese momento fundacional como el de creación de una tradición institucional la que hacía inevitable su paso al primer plano, y esa decisión no se debe tan sólo a un sesgo personal en las preferencias intelectuales del autor de *La tradición republicana* (que en todo caso había influido mucho menos en la definición temática de su libro anterior); el amplio eco que su nueva obra viene encontrando, que sugiere que el público entiende y comparte la perspectiva en ella adoptada frente al punto de arranque de nuestra tradición republicana, parece por otra parte confirmarlo.

Para ubicar este éxito en un contexto que permitiría entenderlo mejor, convendría quizá reconocer en la alternancia de la figura de Alberdi y la de Sarmiento en el papel protagónico en la hora argentina que les tocó compartir, un signo de otros cambios más generales en la relación siempre ambigua de la atormentada Argentina del siglo XX con esa etapa fundacional que en ambos encuentra sus figuras representativas. En sus *Influencias filosóficas en la evolución nacional* (un texto que tendría aún mucho que enseñar y sugerir, si fuese más leído), Alejandro Korn contraponía a la ruidosa gloria de Sarmiento, a la vez ícono nacional y patrono laico de ese grupo tan influyente en la imposición de una cierta imagen del pasado que es el magisterio primario, la reputación tanto menos difundida pero a su juicio más sólidamente fundada de Alberdi, que a la vez legisló el marco institucional y definió con infalible lucidez los resortes secretos del orden que iba a surgir en la Argentina en la segunda mitad del siglo XIX.

La visión que Korn propone de la relación entre ambas figuras madura cuando ese orden, que parece conservar todo su vigor, está a punto de entrar en un proceso de disolución progresiva, que cubrirá el siguiente medio siglo y en sus trechos finales amenazará arrastrar consigo la de los frágiles lazos de solidaridad aún sobrevivientes en la sociedad argentina. A lo largo de ese medio siglo va a asistirse a un parcial eclipse de la figura de Alberdi (que sobrevivirá en la memoria

colectiva sobre todo en su papel de disidente frente al orden consolidado en la segunda mitad del ochocientos, sin duda más adecuado a una visión del pasado que proyecta sobre él los desgarramientos del presente). Será en cambio la hora de Sarmiento, en quien la nueva perspectiva admira sobre todo los ejercicios de diagnóstico y pronóstico sombrío (que tienen en su obra lugar menos marginal que los arbitrarios desahogos críticos y prospectivos de un Alberdi mal resignado a su marginación) y aprecia menos el esfuerzo por equilibrar la sinceridad insobornable con que incluye en su inventario de la realidad argentina todos los rasgos oscuros, acompañando a ese inventario con una propuesta de acción política que los trivializa al sugerir que ellos son algo menos que el fruto de una ilevantable fatalidad. En ese optimismo sarmientino, que así triunfa contra su desolada lucidez, se gusta ahora de denunciar al responsable de su decisión de emprender una carrera pública en la Argentina postrosista, y de las claudicaciones y fracasos que para la mirada desengañada de críticos formados en las amargas realidades del siglo XX iban a ser la consecuencia necesaria de esta decisión.

El temporario triunfo póstumo de Sarmiento sobre su gran rival se debía entonces a que una Argentina atrapada en su cada vez más lúgubre laberinto iba a encontrar en su obra, junto con todo lo que hallaba ya inaceptable en el legado de los padres fundadores, lo que se buscaría en vano en los sugestivos, pero arbitrarios y mal explorados *Escritos póstumos* de su gran rival: a saber, los elementos a partir de los cuales le sería posible formular el argumento que aun no había alcanzado a articular satisfactoriamente para justificar su creciente desapego frente a ese legado fundacional. Lo que no hubiera sin duda encontrado, pero por otra parte no buscaba, era ni una propuesta institucional, ni aun un estímulo para buscar en la fundación o reanudación de una continuidad institucional el hilo que permitiría hallar la salida de ese laberinto. Que no sólo para Botana, sin también para los tan numerosos lectores que ha sabido ganar su libro, la etapa por él examinada tenga de nuevo como figura central a Alberdi quizá nos diga entonces menos sobre la Argentina que éste compartió con Sarmiento, y la tarea de ambos en ella, que sobre esta otra Argentina que hoy se vuelve hacia un momento que de nuevo parece atreverse a ver como fundacional de una tradición que, como descubre con agradecida sorpresa, está aun milagrosamente viva.

Universidad de California, Berkeley.

ABSTRACT

This study of Botana's *La tradición republicana* discusses his decision to place the political and institutional programs developed by Alberdi and Sarmiento for a post-Rosas Argentina in the context of the two different notions of liberty (as the right to participate in public life and as the right to a vast sphere of activities sheltered from the authority of the state), as they developed on both sides of the Atlantic since the fourth quarter of the XIXth Century. While this approach allows Botana to offer a coherent view of the political, social and moral ideas and ideals of both thinkers, and to show that their eclectic use of European ideas and their sometimes baffling political aboutfaces don't detract from this basic coherence, it has also some drawbacks, in that it tries to make total sense of thinkers who were very much affected by the ideological climate of their times using a conceptual framework defined in the early XIX Century in response to dilemmas inherited from the Enlightenment.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

GUILLERMO E. ROSADO HADDOCK, *Exposición crítica de la filosofía de Gottlob Frege*, Sto. Domingo, Editora Corripio, 1985, 144 págs.

Se trata de un libro cuyo origen, como el de muchos otros libros de filosofía, se encuentra en un curso impartido en repetidas ocasiones por el autor. El objetivo que persigue es hacer una presentación crítica de los principales aspectos de la filosofía madura de Frege, la cual ubica entre los años 1891 y 1920. Es importante destacar que esta obra compila en breves resúmenes, la producción fregeana más relevante desde sus aspectos semánticos, ontológicos y metodológicos, abordados a partir de la perspectiva lógico-matemática. Rosado Haddock hace una presentación histórica-sistemática, que permite desprender con facilidad la secuencia y desarrollo de las tesis desde su punto de origen hasta el momento en que se consolidan. El libro se encuentra dividido en dos partes, la primera de las cuales es esencialmente expositiva con comentarios críticos sugerentes, en tanto que la segunda es crítica. Pasaré primero a señalar problemas menores que encuentro en el texto e, inmediatamente después, me ocuparé de mostrar mis discrepancias con algunas tesis e interpretaciones del autor. Finalizaré mis comentarios destacando las cuestiones más interesantes y originales de esta obra, cuya lectura es altamente recomendable.

La primera parte del libro, dedicada a la *Escritura conceptual* (*Begriffsschrift*) y a *Los fundamentos de la aritmética I y II* (*Die Grundlagen der Arithmetik*), es una exposición extremadamente apegada al texto y carece, indefectiblemente, de una presentación ágil y didáctica. Si el libro pretende introducir al lector, quizás no versado en estos temas, a la filosofía fregeana, no consigue su objetivo puesto que su lectura presupone un contacto previo con la obra de Frege en muchos de sus aspectos centrales. En cambio, para quien ya ha dedicado tiempo a reflexiones filosóficas de esta índole, resulta altamente atractivo y sugerente. Quizás una de las dificultades con las que tropezó el autor en esta primera parte, fue la de hacer accesible, actual, el lenguaje fregeano. Además de lo anterior, cabe señalar, que hay problemas respecto a la estructuración de textos y desarrollo de temas, especialmente en la primera parte de la obra.

Un ejemplo de lo primero es la reiterada mención del principio contextual fregeano en ausencia de una exposición previa del mismo. No es sino hasta el capítulo IV §2, en donde el lector puede encontrar cuestiones sustanciales de importancia. Sin embargo, como he dicho anteriormente, el desarrollo de temas centrales y, este es un caso, no es siempre del todo satisfactorio. La información proporcionada bajo el rubro que nos ocupa, resulta bastante escueta. Por una parte, el autor simplemente señala que es difícil

decidir si tal principio debe aplicarse al sentido, a la referencia o a ambos (p.82), sin aclarar suficientemente en qué estriba dicha dificultad. Por otra parte, aun cuando muestra que la aplicación del principio contextual a la referencia, sería una insensatez, su argumentación no parece presentar una objeción fundamental a la teoría.

A diferencia del autor, no veo que la dificultad resida en la decisión respecto de si es permisible la aplicación de dicho principio a cualquiera o a ambos componentes teóricos; la hay en cambio en las consecuencias derivadas de su aplicación. *Prima facie* es mucho más claro optar por el ámbito del sentido y no así por la referencia. Hay dos razones que justifican lo anterior. La primera tiene un aspecto histórico, en tanto que la segunda puede argumentarse apelando a la tesis de prioridad (Cfr. Dummett, M. *The Interpretation of Frege's Philosophy*, p.261), según la cual los juicios preceden a los conceptos.

De la lectura directa del texto fregeano: «Hay que preguntar acerca del contenido de las palabras sólo en el contexto de la oración» (*Die Grundlagen der Arithmetik*, p.xix), se desprende trivialmente que la aplicación de dicho principio concierne al sentido. Segundo, si como argumenta Sluga («Logical Calculus and Logical Language» §5) el principio contextual es una mera versión lingüística de la tesis de prioridad, dado que la tesis concierne al contenido, el principio contextual encuentra su aplicación natural en el ámbito del sentido. Un problema distinto pero relacionado, y quizás hacia éste dirigía el autor sus dudas, concierne a las consecuencias de la aplicación del principio contextual. Más adelante comentaré este asunto. Baste con destacar que, a la luz de esta problemática, uno desearía encontrar las líneas argumentativas de dos autores que actualmente discuten el tópico: Hans Sluga y Michael Dummett. Dummett sostiene que hay una confusión en la interpretación del principio contextual como versión lingüística de la tesis de prioridad (Cfr. *The Interpretation of Frege's Philosophy* p.545). Una revisión de esta discusión hubiese proporcionado líneas de investigación para el interesado en el tema.

En esta primera parte, que he criticado hasta el momento por su estilo denso y escueto, es interesante encontrar la bien lograda exposición de la definición fregeana del concepto de número. El autor nos muestra la metodología seguida por Frege en sus tres intentos de definición y proporciona las razones por las cuales los dos primeros intentos fueron abandonados.

La segunda parte del libro se divide en cuatro capítulos. Los dos primeros son crítico-expositivos de las nociones de sentido, referencia, argumento y función. Los dos últimos capítulos de esta segunda parte, contienen el desarrollo original del autor y las observaciones críticas más relevantes.

Las exposiciones contenidas en los capítulos IV y V resultan contrastantes a diferencia de los primeros capítulos de la obra, por cuanto toca a claridad y sistematicidad. Sin embargo, por cuestiones quizás de presentación, quedan algunas cuestiones sustanciales por discutir. Me ocuparé de dos interpretaciones del autor. La primera concierne a la versión del principio contextual aplicado a la referencia de las oraciones y, la segunda respecto de

las nociones de saturación/no saturación.

La versión del principio contextual comúnmente empleada para la noción del sentido, sostiene que el sentido de una oración está determinado por el sentido de sus partes constituyentes. Rosado Haddock agrega que, «el referente de las oraciones compuestas está determinado por el referente de sus partes constituyentes» (p.86). Aunque obviamente esta no es una cuestión que concierna a una particular interpretación, puesto que es también común en la literatura sobre el tema, el problema se suscita cuando el autor explica de qué manera el referente de las oraciones, se obtiene a partir de los referentes de sus partes constituyentes: «...el referente de un nombre propio, es decir un objeto, se combina con el referente de una palabra conceptual, es decir, con un concepto, para formar el referente de la correspondiente oración» (p.84, el subrayado es mío). Una explicación de esta índole, soslaya problemas — algunos ya bastante conocidos en la literatura filosófica — relevantes, como los siguientes.

Teniendo en cuenta la tesis fregeana de que las oraciones declarativas (cuando son verdaderas o falsas) nombran valores veritativos, pensemos de qué manera se «forma» el referente de una oración como:

(1) «La verdad no es un valor veritativo»

en donde obviamente (1) por ser falsa, nombra lo falso y, ¿cómo explicar la paradoja que plantea el hecho de que uno de los referentes de las partes constituyentes de la oración, a saber, la verdad, forme parte del denotado de la oración total? Se han señalado este tipo de problemas y, sin embargo, están ausentes en el texto.

Sería injusto terminar el comentario sobre este tema particular, sin señalar en cambio una excelente objeción del autor.

El principio contextual fregeano aplicado al caso de la referencia de oraciones, no permite determinar u obtener el referente de una parte constituyente de una oración dada, a partir del referente de dicha oración. La razón, argumenta el autor, estriba en el hecho de que el conjunto de las oraciones asertivas (verdaderas o falsas) es denumerablemente infinito. Así, dicho conjunto, denumerablemente infinito, en el caso por ejemplo, de tratarse de todas las oraciones verdaderas, refiere a uno y el mismo objeto: lo verdadero.

Ahora bien, anteriormente comenté que la objeción del autor no me pareció que tuviese suficiente peso. Mi comentario es en este sentido. La objeción plantea indudablemente un problema con respecto a la pregunta ¿cómo se determina la referencia? Ahora bien, si uno concediera por *mor* del argumento que en principio es posible tal determinación exitosa, puede plantearse a la teoría una paradoja como la sugerida con la oración (1). Como dice B. Russell en «Sobre el denotar», puede ponerse a prueba una teoría lógica, por su capacidad para resolver paradojas.

Según el autor, las nociones de saturación o completud e insaturación o incompletud, se aplican de una manera claramente determinada al sentido, a la referencia y a la expresión lingüística:

«Pero esta correspondencia es aún más perfecta, ya que a las expresiones saturadas no sólo les corresponden referentes saturados, y a las expresiones insaturadas no sólo les corresponden referentes insaturados, sino que también tienen sentidos insaturados» (p.106).

Esta interpretación tiene problemas. Para Frege, los sentidos son objetos y, puesto que los objetos son «entidades» completas, no es lícito transferir la incompletud de la expresión a éstos. En ocasiones, tampoco es lícito transferir la incompletud de la expresión al referente. Por ejemplo, en «Sobre el sentido y la denotación» Frege sostiene que la cláusula nominal subordinada, de la oración: «Quien descubrió las órbitas elípticas de los planetas, murió en la miseria», denota un objeto determinado, a saber, Kepler. Es indudable que la expresión «quien» representa para Frege un hueco y por tanto la cláusula nominal es sintácticamente incompleta. Sin embargo, pese a la incompletud de la expresión, su referente es algo completo.

Las cuestiones más interesantes del libro se encuentran en los últimos capítulos del mismo, en donde hay un excelente trabajo de reflexión crítica sobre la filosofía de Frege. Argumenta el autor que la extensión de un concepto no es, en ningún caso, bajo ninguna suerte de modificación, so pena de abandonar el sistema fregeano, un caso especial del curso de valores de una función. Por otra parte, dedica su atención al esclarecimiento de la noción de contenido (p.90). Encuentra tres distintas nociones, a saber: contenido, contenido enjuiciable y contenido conceptual. Una de sus mejores objeciones al sistema fregeano, no es el hecho trivial de que haya distintas acepciones que dificultan la interpretación de las tesis filosóficas, sino que tomando en cuenta la noción de «contenido conceptual» tal y como se la caracteriza, no es posible distinguir los contenidos conceptuales expresados en distintos lenguajes matemáticos.

El libro, en suma, es un esfuerzo bien logrado por lo que concierne a la parte crítica aun cuando requiere de una actualización respecto de discusiones recientes. Hay suficientes líneas críticas acerca de nociones fundamentales que hacen sugerencias interesantes y que merecen por tanto nuestra atención.

LOURDES VALDIVIA

SAMUEL CABANCHIK, *El absoluto no sustancial: ensayo filosófico acerca del pensamiento de Jean-Paul Sartre*, Buenos Aires, Ed. U. de Belgrano, 1984, 76 páginas.

El propósito fundamental de este ensayo reside en demostrar que la teoría de la subjetividad sartreana concebida como absoluto no sustancial, (tal cual aparece en *El Ser y la Nada*, *La Trascendencia del Ego* y *San Genet, comediante o mártir*) está constituida en función de una estructura ontológica *a priori* que la condiciona desde su misma raíz: *el otro*. También se ponen de relieve aquellos aspectos de dicha teoría que permitirían proporcionar una solución al problema del otro, escollo aparentemente insalvable para una adecuada realización de la libertad humana.

En la primera parte del trabajo, «La conciencia vaciada», el autor señala a Sartre como quien más fiel permaneció al principio fenomenológico al lograr un concepto puro de la conciencia concebida como intencionalidad, desalojando de ella todo residuo sustancial, inclusive al *yo trascendental* (crítica al último Husserl). Para Sartre, el yo no es un principio unificador de la conciencia sino más bien es ésta la que posibilita la aparición del yo cuando, en el estado reflexivo, se pone a sí misma como objeto e intenta captarse en un ser que se le desvanece. La conciencia no tiene ser: no es *nada* más que un puro trascender hacia aquello que intenciona. Desde esta perspectiva resulta necesario fundar la evidencia de la conciencia concebida como absoluto no sustancial. El camino elegido es el Cogito. Sin embargo, éste no tiene carácter reflexivo, como el cartesiano (el yo ha sido expulsado fuera de la conciencia); se trata, más bien, de un *Cogito prerreflexivo*, previo y fundante de aquél. Sartre pretende descubrirlo en el acto mismo de la conciencia no reflexiva, a la que define como posicional del objeto y no posicional de sí. Su evidencia radicaría en esta captación primaria que la conciencia hace de sí misma al mentar un objeto. Cabanchik advierte con agudeza la debilidad de este argumento. Si, tal como lo pretende Sartre, esta conciencia no tética de sí sólo aparece al indagar en la experiencia pasada, ¿cómo podría fundarse la evidencia del Cogito en una conciencia apenas sustentada en la negación del objeto que intenciona?

Como conclusión de la primera parte, es puesta de manifiesto otra consecuencia importante extraída del Cogito prerreflexivo y que se relaciona con el ámbito ético. La estructura ambigua de esta conciencia que, en su relación negativa con el ser, intenta constituirse como «siendo lo que no es y no siendo lo que es» es caracterizada por Sartre como *mala fe* (conducta contradictoria, derivada del carácter originario del para-sí — existente, individuo — el que, desde su ser libre, intenta en vano coincidir consigo mismo, buscando una naturaleza que no posee). Mientras el modo de vida del hombre sea el Cogito prerreflexivo (o la reflexión cómplice, que se da al yo como objeto), no logrará escapar a la mala fe. ¿Le cabe otra posibilidad? Muchos acusaron a Sartre de condenar al ser humano a una existencia inauténtica. Cabanchik no lo cree así, y prefiere valerse de los escasos indicios otorgados por el propio filósofo en torno a una «reflexión purificante», para señalar que esa Ética proyectada y nunca escrita tendría como función producir una conmoción profunda en la vida del hombre de tal modo que la propia descripción teórica sartreana quedaría fuera de juego. Si se asume esta línea interpretativa, es necesario concluir que esta ontología no corresponde a la condición humana en general, sino que es relativa a determinada realidad y, como tal, superable. Así, Sartre no es un teórico de la mala fe, como se lo ha considerado, sino más bien quien se ocupó de desenmascararla.

En la segunda parte del ensayo se introduce la relación del para-sí con el ser-para-otro. Sartre se pregunta si es posible hallar alguna certeza de la existencia del Prójimo que permita eludir el solipsismo. Para descubrirla, desecha el punto de vista del conocimiento: si el *otro* es dado como objeto para un sujeto, su existencia es conjetural. Por el contrario, se hace evidente

en la relación primigenia de *ser a ser*, desde la que se revela al para-sí como el *sujeto absoluto* que constituye su ser-para-otro. Por fin, la conciencia encuentra su ser objeto, mas éste también se le desvanece: por ser subjetividad pura, no puede experimentarse como objeto para sí, sino para el otro que, al mirarla, la objetiva despojándola de su libertad. En esta nueva estructura, el yo retorna al plano de la conciencia irreflexiva, sólo que no es constituido por ella, sino por el otro. En este análisis, Cabanchik demuestra que el yo puesto como objeto por la reflexión es, en realidad, una modificación de la relación originaria que la conciencia mantiene con el yo, que la mirada del otro constituye como naturaleza. Esta interpretación le permite concluir que dicha estructura *a priori* condiciona desde su origen el para-sí y se convierte en el escollo insalvable ante el que la libertad se estrella. De este modo, surge como interrogante si es posible concebir una subjetividad sin ser-para-otro. Sartre afirma que sí, pero entiende que no se trataría ya de una subjetividad humana. Sin embargo, Cabanchik interpreta esta referencia como un desafío y dedica el apéndice de su trabajo a profundizarlo. En este sentido, toma en cuenta las reflexiones que otros autores contemporáneos (Derrida, Deleuze) han hecho en torno al prójimo. Si éste es la presencia que fundamenta y domina todo lo que soy, y mi relación con el mundo, su desaparición implicaría también la ruptura de la dualidad sujeto-objeto, conciencia-mundo que preocupara a Sartre. Pero, llegados a este punto, ¿puede avanzarse más allá? El mismo lenguaje carecería de sentido al desaparecer el interlocutor. El autor comprende que el camino emprendido resulta en extremo dificultoso y que quizá el desafío lanzado por Sartre no halle salida. De todos modos, le interesa señalar que el capítulo escrito por este pensador en la historia de la filosofía permanece abierto.

Estoy de acuerdo con el modo en que Cabanchik enfoca e interpreta la teoría sartreana; sin embargo, no me parece que el rumbo emprendido para solucionar el problema del otro sea el más adecuado. Si, tal como se señala en este ensayo, la preocupación principal de Sartre reside en la necesidad de una Ética fundada en la reflexión purificante, creo que resultaría útil explorar la posibilidad de superar el ser-para-otro como *estructura alienante*, pero no como estructura *a priori* en general, porque ello implicaría — como, por otra parte, reconoce Cabanchik — la disolución de la subjetividad, y considero que éste es un sendero que no conduce a ninguna parte.

GRACIELA VIDIELLA

SYLVAIN ZAC, *La philosophie religieuse de Hermann Cohen*. Avant-propos Paul Ricoeur. Paris, Vrin, 1984, 232 pp.

Con la muerte de Ernst Cassirer en 1945 y de Eric Weil en 1977 desaparecieron de la escena filosófica los últimos neokantianos. Fueron figuras solitarias en un mundo que había sido cautivado por el misticismo lingüístico de Heidegger, el materialismo dialéctico de existencialistas franceses y las filosofías fragmentarias, aforísticas, de Nietzsche, Marcel

y Buber. Decrecieron sin pausa los constructores de sistemas que provenían de Marburg y vivían a la sombra de aquel orgulloso creyente en el pensamiento racional, Hermann Cohen. Las últimas creaciones de una filosofía que reconocía el discurso de la razón como un logro permanente de la civilización fueron *El progreso de la conciencia en la filosofía occidental* de León Brunschvicg, *La filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer y *La lógica de la filosofía* de Eric Weil. Este discurso surge con convicción cada vez más fuerte después de cada lucha con la sensibilidad y el sentimiento que Carl Jung llamó "la superestructura de la brutalidad" y que Cassirer sabía incorporada al "mito del estado". La tradición neokantiana se formó en torno de la idea central de que había un abismo fundamental entre lo que *es* y lo que *debería ser* y esta separación puede ser traducida epistemológica, ética y estéticamente a una radical oposición contra toda *Identitätsphilosophie*.

Este libro de Sylvain Zac es una rara aparición en un reino de estilos filosóficos que muestra escaso interés y aún oposición a la filosofía sistemática. Ahora estamos inundados por la llamada "Hermenéutica". Puede considerarse que los signos de una revalorización de la filosofía neokantiana son aún escasos pero recientemente la universidad de Lille publicó una nueva traducción del volumen tercero de *El problema del conocimiento* «Los sistemas neokantianos»; W. Kluback ha publicado el primer volumen de sus Cohen Studies, *Hermann Cohen, The Challenge of a Religion of Reason*, y finalmente hay que mencionar el importante artículo publicado por Philippe Raynaud en *Commentaire* (Verano de 1984) sobre la significación de la obra de Cassirer. Estas escasas indicaciones permiten creer que la tradición del kantismo coheniano no ha sido abolida. Tuvo formidables enemigos en Nicolai Hartmann y Martin Heidegger pero más profundamente que estos opositores influyó la moda antirracional que dominó la filosofía contemporánea. El filósofo se ha convertido en el heraldo de una «filosofía de la sabiduría». Le suministra a la humanidad atisbos de su psiquis, de sus impulsos irracionales, de sus mitos, y explora con sus congéneres sus habladurías y sus banalidades. Ha perdido el dominio universal de las ideas y la fuerza moral del imperativo categórico. Ya no es el guardián de la idea de la humanidad.

El libro de Zac consta de seis capítulos: 1) El monoteísmo y la idea de creación; 2) La revelación, la moralidad y la santidad; 3) El amor a los otros y el amor a Dios; 4) El yo, la falta y la reconciliación; 5) La humanidad, el mesianismo y la inmortalidad del alma y, 6) La ley y la virtud. El libro concluye con un valioso apéndice sobre «Judaísmo y filosofía en Maimónides», una bibliografía y el índice. Las observaciones de Paul Ricoeur en su prefacio marcan el tono del libro. Ricoeur observa que «la originalidad filosófica de Hermann Cohen fue establecer la unidad de la filosofía religiosa del judaísmo que se divide entre un particularismo inquieto y un universalismo ilimitado. La justificación de esta unión es racional. El judaísmo como religión particular encuentra la clave de su ambición universal en su poder para establecer la unidad de valores mo-

rales. Con esta definición Cohen refutó a Spinoza y exoneró a Kant del residuo heterónomo de su filosofía de la religión». El idealismo de Cohen arraiga en su profunda vinculación con el monoteísmo, con la Idea platónica y ese rechazo altivo de todo intento de compromiso de la pura espiritualidad de la divinidad con traza alguna de corporeidad. Aquí reside la violenta oposición de Cohen a Hegel y el intento de la filosofía por justificar la encarnación o transsubstanciación luterana.

Hablando de la significación que tuvo el monoteísmo para Cohen Zac escribe que Cohen luchó tanto contra la identidad que estableció la idea de la unidad del conocimiento como hizo Spinoza sobre la base de la «identidad de la *natura naturans* y la *natura naturata*» (siendo el hombre sólo parte de la *natura naturata*) como contra la unidad del pensamiento según Hegel que engendra, de acuerdo con un itinerario dialéctico, las ideas del mundo, el hombre y Dios. Si no sabemos cómo elevarnos nosotros mismos al nivel de las distinciones de las diferentes formas de realidad, no distinguimos con claridad *Sein* y *Dasein*, ser y existencia, y caemos en la trampa de la idolatría. Reconocer la diversidad de formas de ser y conocer hace posible hablar también de la inteligibilidad de la religión» (176). Cohen desarrolla esta estructura epistemológica de su pensamiento en su *Logik der reinen Erkenntnis*. Estos problemas están delineados aún más claramente en el gran libro de Cohen *Kant's Begründung der Ethik*, que sigue siendo el indiscutible estudio sobre la ética de Kant. Así lo reconocieron literalmente autores distinguidos como Victor Delbos y Gerhard Krueger.

Zac roza las partes más serias y consecuenciales de la ética de Cohen cuando habla del concepto que tenía del socialismo. La relación entre hombre y hombre, que es el fundamento de la relación del hombre con Dios, arraiga en el concepto de comunidad, en la responsabilidad económica y social. La relación entre hombres encuentra su verdadera dimensión en consideraciones nacionales e internacionales. «El socialismo de Cohen, asevera Zac, es un socialismo federal y aun internacional. Al extremo de que revive la idea kantiana de la federación de estados, pues el estado es sólo un vehículo de la idea de humanidad o un paso hacia el advenimiento de la humanidad, pero también afirma la idea del socialismo como idea moral de la historia mundial a través de la cual la historia de los pueblos llega a ser y llegará a ser historia mundial» (97). Cohen creía profundamente en la idea de humanidad. Tenía esa fe en la razón que lo distinguía como «el filósofo creyente». Esta fe en la razón se extendía a todo aspecto de la existencia humana e hizo de Cohen un participante activo en la vida nacional. No sólo fue el filósofo de la universidad, donde muchos se ocultan a causa de sus falencias políticas, sino que fue el filósofo de la conciencia nacional. Luchó por la justicia social y por una fe valiente en el futuro.

Creo que para entender cualquier texto de Cohen tenemos que dar un vistazo a su conciencia social. En su significativo y profundo capítulo de *La religión de la razón* sobre el descubrimiento del hombre como cama-

rada, Cohen examinó cuidadosamente el significado social de ese descubrimiento. Cohen escribió: «Si antes dijimos que en el problema de la pobreza la aflicción humana debe ser reconocida por la verdadera religión, ahora podemos decir con igual firmeza que en la pobreza la aflicción llega a ser *el sufrimiento de la raza humana*... La aflicción y la enfermedad no son sólo conceptos físicos; el sufrimiento los ha elevado a lo psíquico y con eso a la complejidad total del alma que comprende lo espiritual y lo moral» (*La religión de la razón*, capítulo VIII). Con gran disgusto para el rechazo nietzscheano de la compasión Cohen supo que ella nos vincula con el sufrimiento del hombre ordinario cuya atención es obligación de quienes poseen más y pueden ofrecer un servicio de ayuda pero, sobre todo, deben asumir la responsabilidad social, la fundamental responsabilidad moral. Zac explora indeclinablemente las actitudes de los estoicos, Spinoza y Schopenhauer hacia la compasión y llega a la conclusión de que en Cohen sólo la compasión fue la fuente del descubrimiento del *Mitmenschen*. La compasión es «la fuerza original de la voluntad pura que nos mueve al descubrimiento del *Mitmenschen*» (97).

Cohen profesaba una profunda lealtad a Maimónides y en su «Apéndice» Zac habla de los profundos e íntimos lazos que unen a ambos filósofos. «Si es verdad —dice— que el acto filosófico es individual e independiente de toda manifestación histórica, y si también es verdad que siempre asume un horizonte intelectual y espiritual así como estructuras políticas, sociales e históricas, la filosofía misma es una 'reflexión segunda' en los resultados de una primera reflexión... La filosofía busca un significado primario de todas las actividades intelectuales y sociales en relación con el individuo, el mundo y la historia. La filosofía tiene un supuesto religioso así como uno artístico o científico» (200). Respecto de Maimónides ese supuesto fue religioso. Al hablar de Cohen fue la fe de la razón la consoladora y la cultivada en la comunidad de hombres filósofos y religiosos. Unió a Platón y Kant con Isaías, Jeremías y Ezequiel. A partir de esta comunidad Cohen creó su *Sistema* y su *Religión de la razón*. Ningún pensador anterior a él unió creadoramente estas fuerzas en un sistema de ética racional que estuviera tan profundamente permeado por el profetismo de sus amados profetas del antiguo testamento. El filósofo es el guardián de la civilización cuando habla de justicia social.

El libro de Zac constituye un bello estudio acerca de un pensador perdido y olvidado que merece más interés del que le ha prodigado el mundo filosófico. Acaso este y otros libros nos devuelvan a Hermann Cohen. Se han reimpresso sus obras y tengo la esperanza de que eso ha de inspirar lecturas y meditaciones. Con el profesor Zac tenemos una deuda de gratitud. La filosofía vuelve a sus fuentes kantianas cuando preserva la distinción moral entre *Sein* y *Sein Sollen*, cuando mira al futuro con el imperativo que procede de la idea de humanidad.

WILLIAM KLUBACK

The City University of New York

Rambam. *Readings in the Philosophy of Moses Maimonides*. Selected and translated with an Introduction and Commentary by Lenn Evan Goodman. New York, The Viking Press, 1976. 444 pp.

MAIMONIDES, *Guía de perplejos*. Edición preparada por David Gonzalo Maeso. Madrid, Editorial Nacional, 1983. 576 pp.

L.E. Goodman, a quien debíamos ya una traducción del árabe al inglés de la *Hayy Ibn Yaqzan* de Iban Tufayl (1110-1185) (*El filósofo autodidacto* de Abentofail), observó dos fenómenos que lo animaron a traducir y comentar esta selección de textos de Maimónides: primero, la confrontación entre las categorías científicas y la religión bíblica sigue provocando perplejidad; segundo, el lector que hoy en día se arrime a la *Guía de los perplejos* de Maimónides seguramente emergerá de su lectura más perplejo que antes. ¿A qué se debe que la *Guía* ya no cumpla con su propósito original? Según Goodman, a tres problemas que su edición se propone mitigar:

a) *Problemas de traducción*: la mayoría de las traducciones de la *Guía* interesa a quien ya conoce el árabe y quiere saber cómo otro arabista tradujo determinados términos. Suele ignorar que la unidad de significado es la oración, y no la palabra, y que no es suficiente sustituir con obstinación un término árabe por otro en inglés. Maimónides escribe en un árabe claro, flexible y directo y el desafío que se impuso Goodman fue lograr que su traducción fuera tan clara como el original.

b) *La preparación del lector*: Maimónides daba por sentado que cualquier investigación teológica presupone un conocimiento de la Biblia y de la literatura rabínica, así como también de filosofía moral, de metafísica y de ciencia natural. Estos conocimientos son indispensables no sólo para poder responder a determinadas cuestiones, sino incluso para estar en condiciones de articular conceptualmente la pregunta. Es decir, al estado de perplejidad no llega al ignaro, sino quien en cierta medida, ya es docto. Y este presupuesto del que parte Maimónides lleva a un tercer problema:

c) *El método de exposición*: si la *Guía* está destinada a un auditorio de hombres educados, es innecesario exponer con claridad cada uno de los problemas que se examinan. Algunas pocas palabras serán suficientes para que el oyente recuerde, por ejemplo, los argumentos y refutaciones en boga sobre la naturaleza divina, o sobre la posibilidad de conocer a Dios. Si tenemos presente este aporte del lector, entonces las discusiones y propuestas de Maimónides resultan comprensibles y coherentes. Y esta es la tarea principal que se propuso Goodman: suministrarnos todos los conocimientos necesarios para que podamos formar parte de ese auditorio de hombres educados para quienes Maimónides redactó la *Guía*.

Una biografía de Maimónides y dos ensayos — uno sobre los antecedentes intelectuales y otro sobre la influencia de su filosofía — preceden a la selección de textos. Esta se divide en cinco secciones: I: El problema del lenguaje religioso. II: El acto de creación: existencia, unidad e incorporeidad de Dios — donde se examinan los argumentos del Kalam, los argumentos de los filóso-

sofos y luego Maimónides fija su posición. III: La conducta humana y los valores — donde Goodman agrega, a la selección de textos de la *Guía*, algunos párrafos de los *Ocho capítulos* (*Shemonah Perakim*, originariamente escritos como introducción a la sección de los *Pirkei Avot* de su comentario sobre la *Mishnah*). IV: La providencia divina y el problema del mal. V: La profecía y la ley revelada. Cada fragmento seleccionado está precedido por una introducción y seguido por un análisis de Goodman.

Quienes decidan avanzar en el estudio de Maimónides ya no dependerán de las versiones completas de Munk, en francés, o de Friedländer o de Pines, en inglés. David Gonzalo Maeso — autor del *Manual de historia de la literatura hebrea* (1960) y de *El legado del judaísmo español* (1972) — tradujo el texto íntegro al español, adjuntándole un prólogo, más de 400 notas y un índice temático y de nombres. Los supuestos que guiaron el trabajo de Maeso son diferentes de los de Goodman. Goodman y Maeso coinciden en afirmar que la *Guía* es un texto de difícil lectura. Según Goodman, es un libro deliberadamente incompleto y los conocimientos del lector son las piezas que faltan y que lo completan. Según Maeso, el texto es deliberadamente desordenado. Este desorden no se explica suponiendo los conocimientos de un lector culto sino suponiendo precisamente lo contrario, esto es, su ignorancia. Maeso afirma que Maimónides no escribe para lectores sabios y eruditos sino para perplejos, es decir, para aquellos hombres que se encuentran a medio camino en la consecución de la verdad. Más aún, el autor esperaba que los principiantes también pudieran sacar algún provecho de su lectura. A estos lectores, concluye Maeso, una exposición rigurosamente científica les habría resultado de difícil asimilación y hasta contraproducente. Además, Maeso sostiene que la *Guía* es una obra escrita en árabe pero pensada en hebreo. Sus aproximadamente 1400 citas bíblicas y 200 de la literatura rabínica hacen que esta obra sea prácticamente bilingüe. Tanto o más arabista — concluye Maeso — el autor de la obra ha de ser un avezado hebraísta. Los numerosos homenajes realizados en 1985 — año en que se celebró el 850 aniversario del nacimiento de Maimónides — seguramente habrán renovado el interés por este filósofo. Los volúmenes aquí reseñados serán útiles a quienes deseen trabajar con las fuentes.

LEISER MADANES

ERNEST CASSIRER, *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*. Herausgegeben von Ernst Wolfgang Orth und John Michael Krois, unter Mitwirkung von Josef M. Werle, Hamburg: Felix Meiner, 1985, XXXIV + 222 págs.

Los textos de Ernst Cassirer reunidos en esta excelente edición pertenecen al período comprendido entre el final de la redacción del tercer volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*¹, en 1927, y las últimas ponencias públicas antes de la emigración a Londres en 1933. Se trata de un momento

1. Se trata de *Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin: Bruno Cassirer, 1929.

muy fértil de su producción, no sólo por la cantidad y extensión de la obra publicada, sino también por la originalidad de los puntos de vista defendidos en ella. Sin embargo, a pesar de la importancia de su nombre en ese tiempo, y a despecho también de cierto renacimiento de su actividad en Suecia en 1938, a partir de 1933 Cassirer pasó a formar parte exclusivamente de los catálogos de las filosofías inactuales. Este hecho es peculiarmente claro en Alemania Occidental y en los EEUU, donde desarrolló la mayor parte de su tarea docente y de publicista. No puedo afirmar que igual situación se dio en Suecia, donde trabajó entre 1936 y 1941; sólo conozco el caso de la revista *Theoria*, en la que Cassirer publicó, en ese período, importantes artículos y una extensa polémica con Konrad Marc-Wogau, pero de cuyas páginas su nombre desapareció a partir del viaje definitivo hacia los EEUU en 1941. Esta abrupta desaparición de sus ideas de las discusiones filosóficas contemporáneas ha coincidido siempre con el alejamiento de Cassirer de los lugares donde actuó; por ello, no puede sorprendernos que tras la muerte de Cassirer, su pensamiento haya quedado reservado a los pequeños círculos que podían recordar su presencia. Aún hoy es preciso justificar el interés por su pensamiento — algo inusual en el caso de la mayoría de los filósofos del siglo XX. Esta singular «no-recepción» de Cassirer en nuestros días aclara la estructura de la presente colección de sus escritos. Los cinco textos seleccionados están acompañados por dos importantes ensayos de los editores en los que la aclaración del pensamiento de Cassirer queda desplazada por la necesidad — no confesada, por otra parte — de justificar por qué se reeditan estos textos de muy difícil hallazgo aun en la República Federal Alemana — es decir, una tarea de por sí importante y que se lleva a cabo con autores de toda época y valía sin mayores justificaciones. Por este motivo, querría señalar algunos puntos controvertibles de los ensayos luego de describir los rasgos más salientes de esta edición de los textos de Cassirer.

Las versiones originales de los escritos aquí publicados tuvieron escasa divulgación hasta el presente.² «Form und Technik» apareció en un volumen reservado para suscriptores y editado por Leo Kestenberg en 1930. «Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt», publicado en las actas del decimosegundo congreso de la Sociedad Alemana de Psicología, fue distribuido en versión francesa incompleta por P. Guillaume³. La divulgación de «Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie» y de «Mythischer, ästhetischer, und theoretischer Raum», sólo se agilizó recientemente gracias a versiones inglesas.⁴ En cambio, «Psychologie und Philo-

2. Los datos bibliográficos de los textos originales son los siguientes: «Form und Technik», *Kunst und Technik*, hrsg. Leo Kestenberg, Berlin: Wegweiser, 1930, pp. 15-61; «Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie», *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 21 (1927), pp. 295-315, 316-322; «Mythischer ästhetischer und theoretischer Raum», *Vierter Kongress für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 25 (1931), pp. 21-36, 50-4; «Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt» y «Psychologie und Philosophie», *Bericht über den XII. Kongress der deutschen Gesellschaft für Psychologie*, Jena: G. Fischer, 1932, pp. 134-143 y 73-76, respectivamente.

3. «Le langage et la construction du monde des objects», trad. par P. Guillaume, *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, XXX, 1933, pp. 18-44.

4. «The problem of the Symbol and its Place in the System of Philosophy», trad. by John

sophie» quedó limitado a las actas del mencionado congreso sin ninguna repercusión posterior. El hecho de poder contar ahora con las versiones originales alemanas es mérito suficiente de la edición. Asimismo se han agregado las discusiones suscitadas en los congresos por sus ponencias. Las reacciones de Erwin Panofsky, Albert Görland y Karl Bühler proveen elementos para reconstruir la atmósfera filosófica alemana previa al ascenso del nazismo al poder. Los editores han consultado los originales manuscritos que se encuentran en la Beinecke Rare Book and Manuscript de la Universidad de Yale; gracias a ello, «Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt» se publica por vez primera en versión completa que triplica las versiones conocidas. Las bondades de la edición se completan con notas aclaratorias al final de cada texto, índices de nombres citados y conceptos, y una bibliografía de los textos citados por Cassirer.

Los ensayos («Einleitung», por John Krois, y «Zur Konzeption der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen. Ein kritischer Kommentar», por Ernst Orth) proveen puntos de vista que estimulan la discusión en torno a la filosofía de Cassirer. Ambos concuerdan en sostener que en el período considerado, Cassirer trabajó preferentemente sobre temas éticos y políticos en desmedro de las cuestiones gnoseológicas. Se trata de la más difundida interpretación de la filosofía de Cassirer como filosofía de la cultura o como antropología filosófica. El punto crítico de esta interpretación radica en su intención de mostrar que la verdadera raíz del pensamiento de Cassirer es el tema del hombre y la cultura y no meramente el del conocimiento y la conciencia. Esta posición tiene sólidos fundamentos; sin embargo, la obra misma de Cassirer le plantea serias dificultades. En primer lugar, y limitándonos al período 1927-1933, encontramos 39 títulos aparecidos en esos cinco años, de los cuales muy pocos encajarían en la categoría de escritos dedicados a la cultura, la ética o la política. Sin embargo, este aspecto cuantitativo es sólo un alerta sin peso reprobatorio; sirve para obligarnos a ver mejor el contenido de los textos. En ese sentido, Orth brinda una clave al insistir en que la eventual revitalización del pensamiento de Cassirer en la actualidad se apoya en el hecho de que Cassirer se habría preocupado, a partir de los textos aquí editados, por temas «concretos» en los que el racionalismo neokantiano de Marburg se habría transformado en una filosofía de la cultura: en ese sentido habla Orth de la «aplicación» y «modernización» del kantismo. Como prueba de ello Orth elige «Form und Technik». El problema consiste en que, como Orth mismo admite, este texto fue escasamente leído a causa de su distribución limitada — y dada la amplia posibilidad editorial y la preocupación de Cassirer por divulgar su obra, ello debe ser tomado en cuenta como punto en contra para la tesis de su centralidad en la «transformación» de su filosofía. A ello hay que agregar que Cassirer rara vez remite a «Form und Technik» como apoyo para posteriores concepciones — hecho también mencionado por Orth. La artificialidad de la interpretación propuesta por los editores tiene una tercera confirmación: Orth sostiene que la noción de «síntesis» expuesta en la *Crítica del juicio* por Kant es el eje de la Krois, *Man and World*, 11, 1978, pp. 411-427; «Mythic, Aesthetic, and Theoretical Space», trad. by Donald Verene, *Man and World*, 2, 1969, pp. 3-17.

transformación del racionalismo epistemológico neokantiano en una filosofía de la cultura. Pero Orth admite que en ningún texto Cassirer conecta el origen de la filosofía de las formas simbólicas con la mencionada obra de Kant. Más aun, Orth repite escandalizado que Cassirer le confesó a Dimitri Gavronsky haber recibido la primera «inspiración» para su noción de forma simbólica viajando en tranvía.

Un segundo argumento en contra de la interpretación de los editores surge de la falta de confirmación de sus puntos de vista en los textos editados. Por ejemplo, John Krois cree que la intención de Cassirer fue desarrollar una hermenéutica o una semiótica, pero de ninguna manera una teoría del conocimiento. Para ello, Cassirer se habría basado en el análisis de un «comprender originario» a partir de la experiencia del *Leib* o del signo, pero nunca en el análisis de la conciencia. A partir de ello, Cassirer aparece como el campeón de la concepción intervencionista de la causalidad, o como antecedente de M. Merleau-Ponty, Gehlen y Derrida, pero lamentablemente sólo en escuetas y programáticas notas al pie de página. Pero si resulta difícil hallar declaraciones de Cassirer explícitas a favor de estas posturas, hay abundantes afirmaciones de la supremacía de la conciencia sobre la herramienta, el cuerpo o el signo. En ese sentido, es interesante la conexión que Orth establece entre la primera aparición de la expresión «forma simbólica» con la traducción libre de un texto de Pierre Duhem por parte de Cassirer. El símbolo, centro sistemático de toda disciplina filosófica, da significado conceptual a los hechos sólo cuando forma parte de una serie de relaciones establecida por la conciencia. El papel central del símbolo y su dependencia de las «gesetzlichen Reihenbildungen» de la conciencia ponen a ésta nuevamente en el centro de la filosofía de Cassirer. Particularmente importante es el hecho de que Cassirer tome a la filosofía del lenguaje como ejemplo principal de la filosofía simbólica. En «Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt» sostiene que las formas del lenguaje deben ser reducidas a «formas anímicas básicas y determinadas», es decir, a la configuración de series conceptuales sujetas a leyes, pero no a formas de la expresión o de la representación. El lenguaje alcanza su realización al superar su condición de «palabra y sonido», es decir, en el «tercer reino» o reino de la significación. Se trata de la *lingua philosophica* de Descartes y Leibniz, en la cual, a juicio de Cassirer, lo peculiar del lenguaje natural es intraducible. Con claridad afirma Cassirer en la discusión suscitada por su ponencia sobre el lenguaje aquí editada, que sólo una posición sustentada de manera crítico-gnoseológica puede explicar adecuadamente el lenguaje y, a través de él, toda la vida simbólica.

Estas dudas planteadas por la interpretación propuesta por los editores comprometen también la tajante crítica que John Krois dirige a Karl O. Apel por haber explicado el «olvido» de Cassirer a partir del idealismo de la conciencia, encarnado en el neokantismo de Marburg. Krois y Orth no admiten la legitimidad del olvido porque Cassirer habría abandonado el compromiso con el neokantismo en 1927. Sin embargo creo que nos enfrentamos aquí con una alternativa que se acerca más a la postura de Apel: a despecho de la exitosa difusión de sus tardíos libros sobre el mito político y la

antropología de la cultura, Cassirer tuvo al conocimiento científico como tema central de sus reflexiones e intereses. Si Cassirer escapó de las redes del racionalismo de Marburg, no lo hizo en el sentido propuesto por Orth y Krois. Si hoy su filosofía carece del lugar que pareciera merecer, ello se debe en apariencia a que su filosofía no tuvo cabida dentro de una atmósfera dominada, a favor o en contra, por los planteamientos del Círculo de Viena, ampliamente difundidos en Suecia, EEUU y en Alemania Federal tras la segunda guerra, precisamente los lugares de su actividad. Obviamente, se trata de una conjetura tan atrevida y rebatible como la propuesta por Orth y Krois, pero que sin la ocasión brindada por esta edición no podría siquiera plantearse. Por ello y por la oportunidad de permitarnos acceder a textos cuidadosamente publicados, esta edición será el punto de comparación y de estímulo para una definitiva y completa edición de los escritos de Ernst Cassirer.

ALBERTO GUILLERMO RANEA

GUIDO MORPURGO TAGLIABUE, *I Processi di Galileo e l'Epistemologia*, Collecc. Metodologia delle Scienze e Filosofia del Linguaggio, N° 13, Roma, Ed. Armando Armando, 1981, 206 págs.

La obra presenta un nuevo análisis de los procesos que debió sobrellevar Galileo (1616 y 1633). Lo peculiar del enfoque radica en que, sin dejar de considerar los aspectos judiciales, históricos, políticos, sociales e intelectuales que gravitan en la evaluación crítica de la cuestión galileana, Morpurgo-Tagliabue resalta el problema epistemológico. Según el autor, bajo la presión de los dos procesos, Galileo debió sortear numerosos escollos intelectuales en la formulación de su defensa del copernicanismo. Como resultado de ello, Galileo propició una nueva metodología así como una actitud epistemológica (si no una teoría), anticipando concepciones que sólo comenzarían a asomar más orgánicamente un siglo después.

La reconstrucción historiográfica de los dos procesos así como del período intermedio constituye el marco de referencia del análisis desarrollado en la obra. Dicha reconstrucción será empleada para rastrear el significado de los conceptos clave de la cuestión galileana y los equívocos generados en la interpretación de los mismo.

La metodología galileana, sostiene el autor, es el resultado de un pugna entre los intereses intelectuales del propio Galileo y el estrecho margen de libertad con que las normas eclesiásticas le permiten expresar sus ideas. El método resolutivo, al amparo de la ambigüedad conceptual que envuelve a los decretos y certificaciones librados por las autoridades de la Iglesia, surge como una estratagema. Pero su empleo implica aceptar el riesgo de transitar por el terreno del equívoco.

El nudo de la cuestión galileana reside, según estima el autor, en la duplicidad conceptual del término «hipótesis», y en la suma de equívocos que

generó su aplicación indiscriminada, o, lo que es más grave aún, implícita.

Como resultado del primer proceso (la intimación a Galileo por parte del Santo Oficio y el decreto de inclusión en el Índice que lo involucró indirectamente) se plantea un primer equívoco. De la documentación librada oportunamente (fundamentalmente el certificado otorgado por el Cardenal Bellarmino a Galileo en mayo de 1616) es posible inferir, según Morpurgo-Tagliabue, que Galileo se creyó autorizado (o al menos no jurídicamente imposibilitado), no a sostener ni a defender la tesis heliocéntrica pero sí a enseñarla (exponerla o utilizarla) a modo de hipótesis. Consecuentemente, Galileo tomó decisiones (entre ellas la publicación del *Diálogo acerca de los dos sistemas máximos del mundo*) que inexorablemente lo condujeron al segundo proceso y subsecuentemente a su condena.

Resulta particularmente interesante seguir el desarrollo dialéctico del criterio hipotético-real desde el primer proceso hasta la condena de 1633, brillantemente tratado a lo largo de la obra. Es precisamente este criterio el que parece amparar jurídicamente a Galileo cuando publica el citado diálogo. El criterio, aplicado a la hipótesis copernicana, se convierte en la distinción entre lo hipotético y lo herético, y el límite entre ambos polos había sido fijado por el decreto del Índice de 1616. Dicho decreto prohibía la publicación de toda obra que pretendiese que el sistema copernicano pudiera ser congruente con lo establecido por las Sagradas Escrituras.

Morpurgo-Tagliabue detalla cuál es el sentido en el que la Iglesia interpreta el término «hipótesis» (sentido neoplatónico) y desarrolla sus implicaciones epistemológicas. Ofrece una explicación acerca de la adopción de otro significado (sentido aristotélico-tomista) por parte de Galileo, y precisa las consecuencias que ello trae aparejado tanto para el segundo proceso como para las concepciones acerca de la ciencia.

Pero Galileo no se limitó a interpretar un término (el concepto clave del proceso) sino que, como lo expone el autor, lo convirtió en la base de una nueva metodología. Al mismo tiempo que analiza los elementos de juicio claves del primer proceso y del período subsiguiente, Morpurgo-Tagliabue ilumina los aspectos gnoseológicos y epistemológicos de la metodología galileana relevantes tanto para el segundo proceso como asimismo para la historia y la filosofía de las ciencias.

La metodología desarrollada por Galileo conlleva una posición epistemológica, si bien Galileo no estaba particularmente interesado en el problema gnoseológico subyacente a la aceptación de la cosmología copernicana. Esta actitud, según Morpurgo-Tagliabue, lo diferencia de Descartes, quien para resolver los problemas planteados por la posición científicamente agnóstica de la Iglesia, fundamenta su sistema en una gnoseología que ofrece una alternativa racionalista al mencionado agnosticismo irracionalista.

No obstante, la metodología galileana, surgida como un ingenioso ardid, no es sólo un truco: supone una teoría del conocimiento determinada (no desarrollada por Galileo) y aún más, ofrece nuevas bases epistemológicas en las cuales se puede fundar una nueva ciencia autónoma (independiente de la metafísica y de la teología) y, al mismo tiempo, gnoseológicamente re-

lativista.

El concepto de «hipótesis» aceptado por Galileo y aplicado a la argumentación sobre el heliocentrismo plantea, según Morpurgo-Tagliabue, numerosas cuestiones gnoseológico-epistemológicas. Entre ellas, la conciliación de la astronomía con la física, la autonomía de la física (y de la ciencia en general), el problema de la objetividad científica y de verdad. Si bien Galileo no se preocupó por desarrollarlos exhaustivamente, el autor explicita las soluciones compatibles con el marco teórico y las premisas epistemológicas avaladas por Galileo.

En primer lugar, el autor nota que el esfuerzo de Galileo por lograr la publicación y difusión de su defensa del sistema copernicano, nace de una solución de compromiso con la Iglesia que consiste en una reactualización de la doctrina de la doble verdad. Al mismo tiempo, en la obra se señala que esta posición evita el tratamiento del problema gnoseológico al circunscribir la esfera del conocimiento absoluto al de la verdad revelada. La ciencia queda delimitada por el ámbito de lo hipotético, de modo que sus demostraciones serán siempre relativas.

Al mismo tiempo, el autor vincula esta doctrina con el concepto de autonomía de la ciencia en general, y de la física en particular, presentes también en la obra de Galileo: la ciencia es autónoma y absoluta, pero al restringirse al dominio de lo hipotético, legisla acerca de lo probable.

Igualmente señala que las hipótesis científicas constituyen, para Galileo, la realidad científica, experimental y racional, no una realidad absoluta, metafísica. La ciencia pretende explicar la experiencia, en cuanto sistema de conexiones, apelando a hipótesis corroboradas por los hechos sin apelar ni a esencias ni a convenciones. Se trata de una forma de conocimiento relativo e hipotético, no absoluto ni apodíctico, pero que al mismo tiempo constituye un sistema cerrado que se basta a sí mismo.

Al permitir que la ciencia se desenvuelva en un ámbito autónomo, la metodología galileana la salvaguarda de toda posible acusación de herejía; asimismo, la alienta a aventurarse más allá de un cuerpo de conocimientos coherente pero imposible.

Así presentados los fundamentos epistemológicos de la nueva metodología, es posible explicar por qué, en su defensa del heliocentrismo, Galileo no apela a demostraciones de carácter apodíctico (salvo su fallida teoría de las mareas que nos retrotrae a un Galileo dogmático, obnubilado por el método). La tesis de Copérnico era corroborada por contrarrefutación. Parafraseando al autor, su certeza no está dada por una prueba sino por la coherencia de un organismo metodológico dependiente de una hipótesis: y esta hipótesis completa es la verdad, o, mejor dicho, la certeza. La certeza reside en el complejo de las pruebas particulares, todas relativas, hipotéticas.

El autor distingue el concepto de «verdadero» del concepto de «cierto», reservando el empleo del primero para referirse a los casos en que un enunciado se demuestra apodícticamente, y el segundo para los casos en los cuales las hipótesis se acercan a la verdad como a un límite inalcanzable pero sí aproximable indefinidamente, de forma tal que se puede acrecentar la

confianza en la probable verdad (certeza) de las mismas. De ahí la importancia del método analítico de la matemática, dedicado a la invención de hipótesis.

En relación con esto, Morpurgo-Tagliabue analiza el desarrollo dialéctico de este nuevo concepto de verdad teniendo en cuenta la lógica dual con la cual se manejaba la Iglesia (lo hipotético no era autónomo ya que era definido como falso siguiendo la interpretación neoplatónica), y el tercer valor de verdad que desarrolla Galileo (lo hipotético) tanto para sostener la independencia de la ciencia como para explicar el genuino carácter problemático de las hipótesis físicas. En física no es válido el principio del tercero excluido, es decir que, de la falsedad de una hipótesis no se infiere la verdad de uno de sus contrarios. Sólo sería posible si se demostrara la falsedad de la serie completa de hipótesis contrarias. De ahí la introducción de un concepto de probabilidad sistemática (lo cierto).

La tesis copernicana no se podía demostrar por absoluta imposibilidad de toda otra tesis sino por improbabilidad de las tesis contrarias. El autor afirma que al superar cierto límite lo improbable se vuelve imposible, y en este punto, la evidencia de su contrario es apodíctica. Cuando una tesis adquiere completa claridad y distinción, se impone, y las objeciones en su contra cambian de posibles a imposibles; hipótesis que no es legítimo excluir en un análisis, pero que sólo se pueden sostener a costa de implicaciones extraordinarias.

El autor analiza la gravitación de estas concepciones en el proceso de 1633 y cómo fueron sopesadas en el juicio aún ante la ausencia de pruebas documentales que las consignaran; en síntesis, sostiene que se juzgó no la obra de Galileo en sí sino las intenciones de su autor. Se lo condenó precisamente por el sentido galileano de «hipótesis» y por su convicción de que la hipótesis copernicana es verdadera (cierta) a pesar de haber sido declarada contraria a las Sagradas Escrituras.

El preciso, profundo y claro análisis del tema, desarrollado a lo largo de la obra se ve completado, aunque sin el nivel de comprensión y minuciosidad logrado en el resto del trabajo, por cuatro apéndices. El primero se refiere a la elucidación de la terminología empleada durante los procesos. El segundo se limita a criticar la tesis de Koestler en su obra *Los sonámbulos*. El tercero es una confrontación de su posición con respecto a la cuestión galileana, de corte popperiano, con otras interpretaciones vigentes en el ámbito de la epistemología contemporánea (Duhem, Lakatos, Kuhn, Feyerabend) que quizá necesitaría ampliación y ahondamiento. El autor establece una analogía entre el método resolutivo de Galileo y el falsacionismo (sofisticado) de Popper y lo confronta con las críticas de Kuhn y Feyerabend. En este punto la argumentación se torna polémica pero insuficiente pues la discusión carece de contexto.

Finalmente, en el cuarto apéndice Morpurgo-Tagliabue rescata los aspectos de la obra de Galileo que pueden ser considerados contemporáneos.

La obra en su conjunto representa, a mi juicio, un genuino aporte para los estudiosos de la obra de Galileo, y, en especial, para aquellos que se inte-

resen por investigar la génesis de la transformación del modelo aristotélico de ciencia, y su desarrollo dialéctico, partiendo de las vicisitudes históricas e intelectuales de uno de sus autores, de las soluciones alternativas con que contaba y de la forma en que las moldeó dejándoles su impronta personal.

El lenguaje es sencillo y accesible, el estilo, por momentos académico, nunca pierde un tono dramático que sorprende al lector, quien culmina reconociendo como inevitable la condena de Galileo que al principio parecía (juridicamente) imposible.

CECILIA DURAN

DESMOND PAUL HENRY, *That Most Subtle Question (Quaestio Subtilissima): The Metaphysical Bearing of Medieval and Contemporary Linguistic Disciplines* - Manchester: University Press, 1984. XVIII, 337 págs.

Este libro representa la fase más reciente del desarrollo de un programa cuyo origen se remonta por lo menos veinte años a la publicación de *The «De Grammatico» of St. Anselm: the Theory or Paronymy* (Notre Dame Univ. Press, 1964) de Henry. Otras fases importantes en la misma dirección han sido la publicación de *The Logic of St. Anselm* (Clarendon, 1967, *Medieval Logic and Metaphysics* (Hutchinson, U.L., 1972), y el *Commentary on «De Grammatico»* (Reidel, 1974). El programa involucra dos tesis generales principales: la demostración del valor de las contribuciones medievales tanto a la metafísica como a la lógica, y la tesis de que la mejor manera de apreciar e interpretar tales contribuciones es a través del uso de una lengua lógica técnica que Henry identifica con la creada por Stanislaw Lesniewski (1886-1939). Involucra además otra tesis más específica elaborada con mayor detalle en el libro más reciente: que hay una interrelación estrecha entre la metafísica y la gramática de manera que «una exploración analítica de la estructura lógica de las proposiciones en general, y de las proposiciones metafísicas medievales en particular, puede tener en sí una base metafísica.» (p. vii) El lenguaje lógico propuesto por Henry se convierte en la contrapartida contemporánea de las bases metafísicas de la filosofía medieval.

Analíticamente, el bosquejo del argumento general de Henry en este programa se puede dividir en tres partes. Primero, muestra que los medievales, por lo menos desde Anselmo, se dieron cuenta de la necesidad de usar un lenguaje técnico en el discurso filosófico y que diversos autores trataron explícitamente de desarrollar tal lenguaje. (pp. 57, 157) Segundo, establece que los intentos medievales en esa dirección no tuvieron éxito; el lenguaje que desarrollaron nunca alcanzó a tener características que le hubieran permitido funcionar efectivamente en el discurso filosófico técnico, ya que estaba muy relacionado con un lenguaje natural, o sea el latín. (pp. 63, 169) Tercero, muestra cómo el lenguaje de Lesniewski funciona cuando el medieval falla (pp. 19, 190, 318). Las tres partes son necesarias, obviamente, si la tesis de Henry sobre la efectividad del lenguaje de Lesniewski en la eluci-

dación de la metafísica medieval ha de tener alguna credibilidad.

El desarrollo detallado de este argumento requiere análisis cuidadosos de teorías y textos medievales. Las teorías y textos medievales que se examinan en este libro en particular tienen que ver con el problema del significado de los nombres vacuos. La «cuestión sutilísima» a que se refiere el título del libro es la siguiente: «si el significado se identifica con la referencia a algo fuera del lenguaje, ¿pueden tener significado los términos vacuos?» (p. 1). La respuesta a esta pregunta es negativa, pero el supuesto gramatical derivado de los antiguos (Prisciano), y en última instancia responsable por la forma en que la pregunta se ha planteado y por su respuesta, es erróneo: «significado» no se puede identificar con «referencia.» (pp. 7-8). Desgraciadamente, hay muchos autores que aceptan el supuesto y como resultado se ven forzados a negarle significado a los términos vacuos. (p. 8). El ejemplo más importante entre nuestros contemporáneos es Bertrand Russell, quien es responsable de la perpetuación de todo tipo de confusiones en la filosofía reciente (p. 109).

Como habría de esperarse, Henry mantiene que parte de la razón de que haya tantos filósofos que acepten el mencionado supuesto tiene que ver con la falta de un lenguaje técnico apropiado que sea existencialmente neutral y que se adhiera a lo que llama «Principle of Logical Aloofness» (Principio de Indiferencia Lógica) (p. 76), Henry nunca formula este principio explícitamente, pero nos dice que su función es «mantener la teoría general verdaderamente general» (p. 4). Hubo algunos autores en la edad media, sin embargo, que se dieron cuenta tanto de la necesidad de un lenguaje técnico existencialmente neutral y que no asumieron el supuesto gramático mencionado. El ejemplo más prominente de estos que nos da Henry es Boecio de Dacia, quien según él desarrolló «un lenguaje metafísico sobre los *modi essendi* y *modi intelligendi*» (p. 42). Pero Henry examina la obra de otros autores también. Entre los autores que Henry trata más detalladamente están Guillermo de Ockham, Anselmo de Aosta, Patricio de Irlanda, Tomás de Aquino, Boecio, Duns Escoto, Garlando el Computista, Rogerio Bacon y Buridan. En el libro se reproducen textos substanciales de estos autores y se añaden traducciones. En efecto, de la tercera a la cuarta parte del libro consiste en estos textos y sus traducciones. Algunos textos han sido traducidos anteriormente pero la traducción de otros es original. Como de costumbre, las traducciones de Henry tienden a ser algo idiosincráticas. Uno se pregunta si es apropiado traducir *res specialis* como «the detail of things», *usus loquendi* como «the current course of utterance», *modus fieri* como «incomplete mode», o *secundum substantiam praedicantur* como «to predicate intra-theoretically». Con todo, Henry generalmente captura el meollo significativo de la mayoría de los términos aun cuando sus traducciones son frecuentemente heterodoxas. Además, aquellos lectores que estén en desacuerdo con sus traducciones siempre pueden consultar el latín que se pone al lado de ellas.

El libro está dividido en siete secciones numeradas de 0 a 6. Las precede un prefacio y una bibliografía; un índice de materias y términos se añade al

final del tomo. Las secciones 0 y 1 plantean el problema central con que el libro se concierne. El lenguaje lógico se presenta en la sección 2. Las secciones 3, 4 y 5 aplican el lenguaje a diversos problemas además del mencionado (e.g., universales, predicación, suposición, significación, etc.). Y la sección 6 consiste en un apéndice técnico que resume los detalles del lenguaje lógico usado en el libro; su fin es facilitar la referencia rápida.

El análisis detallado de los méritos de un libro técnico y voluminoso como el de Henry queda fuera de los parámetros de una corta reseña como la presente. Obviamente es imposible dar un juicio razonado con respecto al éxito con que Henry defiende sus tesis. Una cosa que sí puede decir es que después de una lectura cuidadosa del libro seguimos dudando acerca de la necesidad de traducir la metafísica medieval al lenguaje de Lesniewski cuando la traducción ya presupone que la metafísica se ha entendido (no se puede evitar recordar el pasado de moda programa positivista de traducción a una lengua ideal), o si Henry puede evitar la inconsistencia cuando mantiene que el lenguaje lógico que propone puede ser metafísico y existencialmente neutral al mismo tiempo. Por otra parte, dejando de lado la cuestión del éxito o falta de éxito de Henry en su intento de mostrar el valor del lenguaje de Lesniewski para el análisis y comprensión de la filosofía medieval y la contemporánea, está claro que el proyecto de Henry ha sido exitoso en cuanto enfoca la atención, primero, en las semejanzas que existen entre los problemas metafísicos y lógicos que preocupaban a los autores medievales y los que están presentes en la filosofía contemporánea, y, segundo, en que algunas de las soluciones medievales a esos problemas son muy superiores a cualquiera de las soluciones que se han sugerido desde entonces.

Termino añadiendo que éste no es un libro fácil de leer. Además de su naturaleza técnica, los tópicos de que trata son difíciles y los detalles del argumento son intrincados. Por otro lado, es un libro que deja al lector con una apreciación mayor de las posibilidades filosóficas que se abren cuando los autores medievales se toman en serio y se aplican técnicas contemporáneas a su obra.

JORGE J. E. GRACIA

CHRISTOPH MÜLLER u. ILSE STAFF (Hrsg.), *Der soziale Rechtsstaat, Gedächtnisschrift für Hermann Heller 1891-1933*. Baden Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1984, 759 págs.

La personalidad de Hermann Heller es bien conocida en el mundo de habla hispana. Su *Teoría del Estado* ha sido una obra obligada de estudio de los estudiantes y estudiosos de la ciencia política y del derecho público en la Argentina en particular, y en América Latina y España en general. En 1983 se cumplieron 50 años de la muerte inesperada de este brillante politólogo y jurista alemán. Como se sabe, esa muerte acaeció en España durante su exilio frente al nacional-socialismo de la Alemania de Hitler. Tenía entonces tan sólo 42 años. Y dejaba tras de sí una obra considerable tanto en

volumen como en profundidad. Esta obra ha sido ordenada y sistematizada en tres voluminosos tomos. (Hermann Heller, *Gesammelte Schriften*, 3 Bde., Hrsg von Martin Brath, Otto Stammer, Gerbart Niemeyer, Fritz Borsinsky (Leiden: A. W. Sijthoff/Jetzt Tübingen; J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1971). En esta oportunidad, el profesor Müller, profesor de Derecho Público y Político en la «Freie Universität» de Berlín, y la profesora Ilse Staff, Profesora de Derecho Público en la «Johann Wolfgang Goethe-Universität» de Frankfurt am Main, organizaron en Berlín un *symposium* con el fin de rendir un justiciero homenaje a la personalidad de Hermann Heller. Como resultado de ese *Symposium* se publica ahora esta obra en la que se recogen valiosísimas contribuciones de eminentes juristas y politólogos de varios países del mundo que, de una o de otra manera, han valorizado y valorizan la obra de Heller.

La obra, en general, muestra, más allá de las contingencias y condicionamientos coyunturales, un ámbito substancial de interés que tiene notable actualidad, especialmente para los «modernos» juristas y politicólogos interesados en la «vida pública» y sus instituciones. Tiene especial interés para el pensamiento democrático. Los 36 trabajos presentados están ordenados bajo los siguientes rubros: Introducción, el Estado Social de Derecho, Hermann Heller y su tiempo, la recepción de Hermann Heller, la lucha de Hermann Heller por la República de Weimar, la teoría del Estado como ciencia política, el enfrentamiento de Hermann Heller con Marx y el marxismo y la contribución de Hermann Heller a la teoría de la Constitución.

Se destacan los trabajos de los alemanes Wolfgang Abendroth, Fritz Borsinsky, Andreas Kaiser, Eberhard Lämmert, Hugo Richter, Wolfgang Schluchter y Hans Peter Schneider y los de los extranjeros Ernesto Garzón Valdés (Argentina), Joseph Kühne (Austria), López Pina (España), Pasquale Pasquino (Italia), Ellen Kennedy (Gran Bretaña), Angelo Botaffi (Italia), Stanley Paulson (EE.UU.), Toshio Yamaguchi (Japón) y Seishu Yasu (Japón).

La obra es una sostenida meditación en las ideas de Heller. Algunos de los trabajos son críticos y otros son apologeticos, lo que no debe sorprender en obras como la que comentamos.

Pero conviene llamar la atención sobre los aspectos tratados particularmente y que se encuentran muy bien sistematizados en el ordenamiento de la obra. Este ordenamiento también «distribuye» el interés del lector, permitiéndole concentrarse en aspectos del pensamiento de Heller. La introducción es verdaderamente brillante; el profesor Eberhard Lämmert, Rector de la Universidad de Berlín hace un análisis del mundo universitario alemán vinculado a Hermann Heller, destacando el clima intelectual en la transición entre la guerra de 1914/18 y la aparición del Nacional-Socialismo, es decir, la atmósfera intelectual de la Universidad alemana de la República de Weimar. Con ello la obra amplía el ámbito de los interesados.

JUAN CARLOS AGULLA

BURKE C. THOMASON, *Making sense of reification. Alfred Schutz and Constructionist Theory*. London and Basingstoke. The Macmillan Press, 1982.

La obra contiene una breve introducción de Tom Bottomore, un Prefacio, una introducción, seis capítulos y una conclusión.

Los tres primeros capítulos constituyen una excelente exposición de la vida de Schutz, del ambiente intelectual que lo rodeara y de sus principales conceptos filosóficos. El tema predominante en los escritos schutzianos ha sido, señala el autor con acierto, el problema de la relación entre conocimiento científico y subjetividad humana en el ámbito de las ciencias sociales. Esta temprana orientación de las ideas de Schutz habría, sin duda, condicionado su interés por los escritos de Max Weber, Bergson y posteriormente Husserl; por la misma razón es comprensible su categórico alejamiento de las teorías sostenidas en aquel momento por el Círculo de Viena.

Thomason pone especial énfasis en mostrar el carácter fundamentalmente *constructivista* de la concepción que analiza, entendiendo por constructivismo aquel punto de vista según el cual los hombres construyen o «hacen el sentido» (*making sense*) de su propio mundo social. La falta de caracterización ontológica del mundo social en los escritos de Schutz (no se pronuncia sobre lo que la realidad «realmente es») es consecuencia de la utilización del llamado método de reducción fenomenológica de Husserl. La *epoché*, especialmente en el contexto que analiza el autor, supone una suspensión del juicio sobre cualquier tipo de creencia en la existencia factual del mundo, con el fin de mostrar los llamados procesos constituyentes del mundo social mismo.

A estas corrientes que interpretan la realidad social como un producto de la actividad humana — más específicamente de la acción significativa del hombre individual o colectivamente considerado —, se oponen aquellas corrientes sociológicas comúnmente denominadas «realistas», quienes sostienen que la realidad del mundo social es una objetividad en sí misma, dotada de estructuras y procesos meramente descubribles por el hombre. Durkheim sería, según Thomason, el máximo representante de esta tendencia de pensamiento; en la mencionada en primer lugar incluye a Weber, Schutz, los etnometodologistas y a Luckmann y Berger.

Ahora bien, la tesis central de la obra enuncia que es posible comprobar el carácter reificador de la metodología empleada por Schutz en su estudio del mundo social.

Con miras a tal fin, Thomason analiza el concepto de reificación tal como fuera entendido por Whitehead, así como también el concepto ya clásico de reificación, vale decir el de origen marxista. De estos análisis concluye que si bien la idea de reificación es modificada, a veces sustancialmente, por los distintos escritores — Whitehead y Marx no sostienen lo mismo respecto de tal noción, Luckacs y posteriormente los miembros de la escuela de Frankfurt, en cierto modo amplían y también modifican el concepto tal como había sido concebido por Marx — todos mantienen un concepto básico

de reificación que puede sintetizarse en los siguientes términos: un proceso cognoscitivo por el cual varios aspectos de la experiencia adquieren una clase de determinación ontológica inadecuada; reificar es cosificar, atribuir inapropiadamente facticidad, concretez, autonomía, objetividad, a hechos o cosas del mundo.

En el sentido expuesto, no sería posible rastrear un proceso reificador (en el sentido de «determinaciones ontológicas inadecuadas») en los escritos schutzianos; lo dicho hasta aquí sólo es aplicable a aquellas teorías de carácter «realista». Sin embargo, Thomason señala otro sentido de reificación, el cual, si bien no está asociado con las distorsiones del pensamiento — falsa conciencia — que emergen en ciertas formas particulares de la sociedad, se vincula a una metodología particular de los estudios sociales. Tal metodología es la aplicada por las corrientes fenomenológicas en ciencias sociales, y se caracteriza por «construir» el *sentido* de reificación.

En un cuidadoso análisis Thomason intentará demostrar que una concepción metodológica de reificación es pues, aplicable a las ideas de Schutz. Muestra que los conceptos de raigambre fenomenológica utilizados, tales como «tipificación», lo «dado por supuesto» y la distinción entre significado subjetivo y objetivo, operan como reificadores del conocimiento de sentido común del hombre de la calle, en tanto, éste, siempre según las nociones mencionadas, «olvida» aquellos procesos mediante los cuales se ha constituido el sentido del mundo al que pertenece. La des-reificación sería pues exclusividad de los científicos sociales, quienes mediante un método especial — epojé — podrían volver a tales procesos.

Sobre la base de estas consideraciones analiza los desarrollos posteriores del pensamiento constructivista, en especial los trabajos de Luckmann, Berger y Pullberg, haciendo hincapié en el hecho de que estos pensadores desarrollan explícitamente — a diferencia de Schutz — la cuestión de la reificación. La misma, según estos autores, existe como *condición normal* del conocimiento de sentido común y por lo tanto no es una distorsión de una percepción originariamente *no reificada*; el problema así planteado no parece, pues, tener salida.

En la evaluación final de Thomason, las conclusiones de los constructivistas citados en último lugar, son vistas como consecuencia de sus presupuestos metodológicos, presupuestos que paradójicamente los llevan a afirmar una suerte de «dogmatismo ontológico» en el ámbito del conocimiento de sentido común.

Finalmente, concluye su obra postulando la posibilidad de una dialéctica ontológicamente positiva que vincula la posición constructivista con la realista, al mismo tiempo que logra — según el autor — superar las limitaciones de ambas. En este contexto el mundo ha de ser entendido como una totalidad constituida por lo producido por el hombre (modo activo de relacionarse con el mundo) y como una totalidad independiente dada al hombre (modo pasivo de vincularse al mundo). Ambos momentos del proceso dialéctico, denominados externalización e internalización, estarían vinculados por un momento intermedio al que Thomason llama *objetivación*. La objetiva-

ción es entendida en el mismo sentido que le dan Luckmann y Berger, vale decir como el proceso por el que los productos externalizados de la actividad humana llegan a ser objetivados (el mundo institucional es actividad humana objetivada).

Los tres momentos de este proceso: externalización, (modo activo o constructivista), objetivación (objetividad no separada de la actividad humana que la produjo) e internalización (el producto que actúa sobre el productor o momento realista) deben ser tomados como totalidad dialéctica que conforma en sí misma el todo de la realidad social.

MARÍA CRISTINA DI GREGORI

Nuevas revistas sobre Spinoza

Cahiers Spinoza, París, Editions Réplique. N° 1: 1977; 319 p. N° 2: 1978; 336 p. N° 3: 1979-80; 301 p. N° 4: 1982-3; 271 p. N° 5: 1984-5; 276 p. Comité de redacción: Albert Igoïn, Alexandre Matheron, André Lécivain, Pierre-Francois Moreau, Monique Schneider y Sylvain Zac.

Los *Cahiers Spinoza* son herramientas indispensables para quienes investigan la obra de Spinoza y, en general, la historia de la filosofía del siglo XVII. Encontramos en los *Cahiers* textos de Spinoza, textos de otros filósofos sobre Spinoza y el spinocismo, variedad de artículos y una labor permanente de actualización bibliográfica. Veamos algunos de los textos. En el último cuaderno se publican traducciones al francés de los dos escritos científicos de Spinoza: el *Cálculo algebraico sobre el arco iris* y el *Cálculo de probabilidades*. Hasta tanto no haya una decorosa versión española de ambos textos seguramente las traducciones de Pierre-Francois Moreau serán las que utilizaremos quienes no tenemos acceso a los originales en holandés. (En forma casi simultánea Yvonne Toros publicó otra traducción al francés del tratado sobre el arco iris. Véase *Recherches sur le XVII^e siècle* N° 7, París, 1984, p. 123-133). La fecha en que Spinoza escribió ambos tratados es difícil de precisar. Sólo puede asegurarse que corresponden a la producción tardía del autor. Ambos han sido parejamente ignorados por los estudiosos de Spinoza. Sin embargo, el traductor y prologuista Moreau encuentra varias razones para prestarles debida atención. Comparto en particular una de las razones que se refiere al tratado sobre el arco iris: la influencia de la óptica sobre la filosofía se refleja en las diferentes maneras que tiene la filosofía de concebir la relación entre lo real y lo aparente. Los descubrimientos que en el campo de la óptica se efectúan en el siglo XVII le permiten a Spinoza inferir la siguiente conclusión: lo aparente también está sujeto a leyes; una percepción ilusoria no es equiparable sin más a una percepción falsa; los propios fenómenos de la naturaleza — por ejemplo los rayos de luz o la visión

de un observador — producen ilusiones. Estas derivaciones de la óptica a la filosofía enriquecen una de las discusiones más importantes que hoy en día se están llevando a cabo en el campo de los estudios spinocistas, a saber, la re-evaluación del primer género de conocimiento o conocimiento por imaginación. En efecto, la óptica enseña que la imaginación no es una facultad puramente negativa y productora de error — y por lo tanto enteramente prescindible o desechable — sino que obedece a las mismas leyes de la naturaleza aun cuando, paradójicamente, la imaginación no es la facultad que lleva a un conocimiento adecuado de esas leyes de la naturaleza. Es posible entonces preguntar: ¿cumple la imaginación una función similar en la filosofía política de Spinoza? Es decir, aun cuando lleguemos a conocer las leyes fundamentales de la vida política y de la sociedad cabe preguntarse si los hombres también imaginan fenómenos sociales y políticos tan ilusorios — e inevitables — como el arco iris.

Veamos un texto sobre Spinoza. En el primer *Cahier* se publican tres cuadernos de estudio del joven Marx con apuntes del *Tractatus theologico-politicus* y de la *Correspondencia* de Spinoza tomados en 1841. En sus cuadernos Marx transcribe casi textualmente y en latín diversos fragmentos sin agregar comentarios marginales. Marx, al leer y transcribir, descarta; por lo tanto selecciona; por lo tanto critica. Pero a diferencia de Leibniz, quien también lee el *Tractatus* seleccionando una abundante cantidad de fragmentos que transcribe ordenadamente, sorprende la secuencia en que Marx transcribe los capítulos del *Tractatus*: VI, XIV, XV, XX-XVI, VII-XIII, I-V. En un artículo publicado en este mismo volumen, «El *TTP* visto por el joven Marx», Alexandre Matheron defiende la siguiente hipótesis: es trivial suponer que la ausencia de apuntes sobre el «Prefacio» y el reordenamiento de los capítulos sean hechos arbitrarios; la selección de los 170 fragmentos y la secuencia en que se los apunta deben considerarse como una verdadera tarea de montaje, comparable a la edición de una película de cine, e implica una interpretación del texto original. Matheron examina minuciosamente los cortes y ensambladuras del montaje de Marx prestando atención incluso a las conjunciones coordinantes latinas con las que se hilvanan los fragmentos, así como el sentido nuevo que adquiere el *TTP* cuando se lo lee en el orden propuesto por Marx. Otros dos artículos se proponen determinar la influencia de Spinoza sobre Marx. Maximilien Rubel, en «Marx al encuentro de Spinoza», anota y comenta todas las referencias a Spinoza y al spinocismo que hay en la obra de Marx; Albert Igoín, en «La elipse de la teoría política de Spinoza en el joven Marx», sugiere que quizás haya sido Marx el primer lector atento de las obras políticas de Spinoza. Otros textos relevantes para el estudio del spinocismo son: dos lecciones de Hegel sobre Spinoza (de 1823-4 y 1825-6)); un texto inédito de Feuerbach sobre Spinoza escrito a la manera de apéndice a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía moderna* (1835-6) — ambos en el *Cahier* 4 —; la traducción de un texto de Uriel da Costa — *Cahier* 3 — y un trabajo de investigación de Pierre Clair que consistió en la recolección de noticias sobre Spinoza y su filosofía aparecidas en periódicos en francés de fines del siglo XVII, tales como el *Journal des Savants*, las *Nouvelles de la République des Lettres*, el *Journal de Tré-*

voux y otros.

Los trabajos de investigación sobre la filosofía de Spinoza tradicionalmente se llevaron a cabo desde dos perspectivas fundamentales: el spinocismo considerado como una radicalización del cartesianismo; la vida y obra de Spinoza en el contexto de las culturas judías, marranas y heterodoxas de Holanda en el siglo XVII, es decir, el Spinoza racionalista versus el Spinoza místico. En los *Cahiers* encontramos abundantes materiales para una nueva consideración de Spinoza desde estas dos perspectivas clásicas. En el *Cahier* 1 se publica la primera parte de «Spinoza y la física cartesiana» de André Lécrivain. El estudio de Lécrivain se completa en el segundo cuaderno y, por su contenido y extensión, más que un artículo es un minucioso análisis de los *Principios de la filosofía de Descartes* (1663) de Spinoza y en especial de la segunda parte de esta obra. Otros artículos, por ejemplo «Modelo cartesiano y modelo spinocista de ser viviente», también se ubican en esta perspectiva. En el *Cahier* 3, en cambio, bajo el título general de «Spinoza y los judíos de Amsterdam. Marranos y Post-Marranos», se publican una serie de artículos que actualizan los datos que poseíamos sobre las posibles influencias judías y marranas en diversos aspectos de la obra de Spinoza. A estos dos enfoques tradicionales de los estudios spinocistas se agregaron luego otros temas de interés que se reflejan en los diversos artículos de los *Cahiers*: la filosofía política, la relación con Freud y el psicoanálisis, el spinocismo de Goethe y del idealismo alemán, el materialismo de Spinoza, y otros más.

Por último, los *Cahiers* ofrecen una herramienta preciosa para el investigador de Spinoza: la actualización bibliográfica. Contábamos con una bibliografía preparada por Adolph Oko que comprendía publicaciones hasta 1942; Jon Wetlesen luego añadió a la anterior un apéndice que se extendía hasta 1970. La bibliografía de Jean Preposiet incluye trabajos publicados en 1972. En los *Cahiers* se retoma la tarea. En el número 2 hay dos actualizaciones: una sobre las investigaciones recientes en Noruega, donde Arne Naess formó un interesante grupo de trabajo; otra en Holanda y en Bélgica en flamenco. En el *Cahier* 3, además de una bibliografía especial sobre los judíos de Amsterdam y los marranos, se actualiza la lista de investigaciones realizadas en Israel y en las dos Alemanias. Los trabajos recientes en Italia se publican en el *Cahier* 4. La tarea de actualizaciones prosigue, gracias a los mismos investigadores responsables de los *Cahiers*, en una serie de «Bulletins de Bibliographie Spinoziste» que desde 1979 se publican anualmente en los *Archives de Philosophie*.

LEISER MADANES

Studia Spinozana, volume 1, 1985. *Spinoza's Philosophy of Society*, Hannover, Walther und Walther Verlag, 1985, 476 pp.

Studia Spinozana es una publicación anual cuyo primer volumen (1985) tiene como tema central la filosofía social de Spinoza. Sus editores — Wim N.A. Klevers de Rotterdam, Pierre-Francois Moreau de París, Manfred

Walther de Hannover e Yirmiyahu Yovel de Jerusalén — reconocen que son los herederos lejanos del *Chronicon Spinozanum* cuyos escasos números vieron la luz en La Haya entre 1921 y 1927 reuniendo las firmas de Frederick Pollock, León Brunschvicg, Stanislaus von Dunin Borkowski, van der Tak, H.A. Wolfson, Carl Gebhardt, Leon Roth, Albert Rivaud, A. Wolf, Charles Appuhn y otros. E. Giancotti, Alexandre Matheron y M. Walther tuvieron a su cargo la preparación de este volumen inaugural. En la *Presentación* confiesan que antes de encargar los artículos trazaron para ellos mismos un esquema de la filosofía política de Spinoza con el propósito de prever las posibles orientaciones y enfoques que adoptarían los potenciales colaboradores. Reproduciré brevemente este bosquejo dado que los artículos, a grandes rasgos, coincidieron con dicha previsión.

(I) Según Spinoza existe una infraestructura espontánea de la vida social. Las instituciones pueden dirigirla sólo si se adecuan a ella. Por lo tanto, la explicación spinocista de la sociedad implica, como uno de sus componentes, una teoría de las estructuras elementales de la sociabilidad cuyo centro se encuentra en la deducción de las pasiones que guían la interacción humana (*Ética*, libro 3). El artículo de Douglas Den Uyl «Sociality and Social Contract: A Spinozistic perspective» aborda este problema buscando algunas similitudes con teorías contemporáneas (Hayek, Buchanan, Axelrod).

(II) La teoría política de Spinoza se basa en una teoría del derecho cuyo punto de partida es la identificación de derecho y poder. Si se llegara a determinar con precisión cuál es la naturaleza del poder y cuáles son las implicaciones de esta identificación, se podrá entonces comprender mejor las nociones de ley natural y positiva, derecho subjetivo, transferencia, contrato, etc. Dos artículos se centran en estos temas: el de Manfred Walther «Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas» y el de Paolo Cristofolini «*Esse sui juris* e scienza politica». El primero lo hace desde un punto de vista histórico; el segundo, en cambio, enfatiza el examen sistemático de los textos.

(III) Sobre la base de (I) y de (II) Spinoza elabora una teoría del Estado. Sus aspectos principales son: (a) Los medios por los cuales se origina la sociedad política (contractuales o no contractuales) y los fundamentos de su legitimidad, problemas a los que se refiere Etienne Balibar en su artículo «*Jus, Pactum, Lex*: Sur la constitution du sujet dans le *Traité Théologico-Politique*». (b) Los medios más adecuados para optimizar la función propia del Estado (absolutismo, democracia), tema que han elegido varios autores: André Tosel, «La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion politique dans la philosophie politique de Spinoza»; Hans W. Blom, «Politics, Virtue and Political Science: an Interpretation of Spinoza's Political Philosophy», quien aprovecha indicaciones metodológicas señaladas por Quentin Skinner y John G.A. Pocock; Emilia Giancotti, «La teoría del absolutismo in Hobbes e Spinoza» y también por Antonio Negri en «*Reliqua desiderantur*— congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza». (c) La evolución del pensamiento político de Spinoza, examinada en «La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza» de Alexandre Matheron. (d)

El problema de las relaciones internacionales, tema del artículo «Spinoza and the idea of *Reason of State*» de A. van der Wal.

(IV) Por último, determinar las condiciones bajo las cuales un Estado funciona óptimamente implica tener en cuenta (a) el impacto que la religión suele tener sobre la conducta social de los hombres y (b) las medidas institucionales a ser adoptadas para que este impacto no contribuya a la desestabilización política. Los artículos de Y. Yovel, «Spinoza: The Psychology of the Multitude and the Uses of Language» y de P-F. Moreau, «Spinoza et le *jus circa sacra*» se refieren a ambos aspectos.

Durante los últimos años varios de los colaboradores publicaron libros sobre la filosofía política de Spinoza. Tal es el caso de: Douglas Den Uyl, *Power, State and Freedom. An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Assen, 1983; Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggi su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, 1981; André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*, París, 1984. Sus artículos complementan y corrigen estas obras anteriores.

El volumen se completa con una sección de artículos *varii argumenti*, otra de documentos, abundante información sobre actividades académicas referidas a Spinoza y una copiosa sección de reseñas bibliográficas que en algunos casos son excesivamente benévolas y en otros casos, cuando versan sobre libros que plantean críticas a la filosofía de Spinoza, llegan a ser hostiles. Quizás el ejemplo más notorio de esta desviación apologética es la embestida de W.N.A. Klever — quien se considera a sí mismo «amigo y admirador de Spinoza» — contra el libro de Jonathan Bennett *A Study of Spinoza's Ethics*, (Indianapolis, 1984). En esta sección y bajo el título de «El libro olvidado», Atilano Domínguez de Ciudad Real (España) rinde homenaje a León Dujovne con un estudio sobre los cuatro volúmenes de *Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia*, Buenos Aires, 1941-1945. Ya se anuncian los próximos volúmenes de *Studia Spinozana*. El volumen 2 (1986) versará sobre la epistemología y la filosofía de la ciencia de Spinoza; el volumen 3 (1987) sobre Spinoza y Hobbes y el 4 (1988) sobre el contexto social e intelectual de los primeros escritos de Spinoza. En el comité editorial de *Studia Spinozana* figura Ezequiel de Olaso, miembro del Centro de Investigaciones Filosóficas (C.I.F., Buenos Aires) y del comité de redacción de la *Revista Latinoamericana de Filosofía*.

LEISER MADANES

Fe de erratas

En la RLF vol. XII, N°1 (marzo 1986), al comienzo del segundo párrafo de la página 43 se omitió la siguiente oración: De pronto, en ese ámbito, surge George Berkeley, con todas las características de los filósofos británicos pero con mayor vuelo metafísico.

CRONICA

HOMENAJE A ALBERTO COFFA

J. Alberto Coffa murió el 30 de diciembre de 1984 en Indiana, USA. Sus compañeros del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, del que fue miembro fundador, y el Comité de Redacción de la Revista Latinoamericana de Filosofía, de la que fue constante colaborador, honran su memoria reproduciendo las oraciones fúnebres que pronunciaron representantes de sus colegas y de sus alumnos en el homenaje póstumo celebrado el 19 de enero de 1985 en el Club Universitario de Indiana.

Adolf Grünbaum

Alberto me escribió por primera vez desde Buenos Aires al comienzo de la década del sesenta. Decía que se había recibido de ingeniero en la universidad de esa ciudad y que se ganaba la vida con su profesión. En un inglés notablemente bueno me contó que estaba muy interesado en la filosofía de la ciencia. Al explicar cuáles eran los temas que en particular más le atraían desplegó un dominio sorprendente de la bibliografía que hubiera sido el orgullo de cualquier profesional ya plenamente capacitado. Y sin embargo Alberto había obtenido este dominio como autodidacta. El motivo de su carta era explorar las posibilidades de viajar a Estados Unidos para obtener un doctorado. Pero su carta no sólo me impresionó: realmente me resultó conmovedora. Tanto más, tal vez, cuanto que —siendo yo mismo un inmigrante— me sentía plenamente identificado con su aspiración.

En mi respuesta lo alenté y le pedí que me enviara todos los antecedentes que yo pudiera utilizar para defender su presentación y asegurarle asistencia como estudiante de posgrado en filosofía en la Universidad de Pittsburgh. No recuerdo ahora por qué motivos estas exploraciones iniciales no siguieron su curso. Pero vívidamente recuerdo mi decepción de que Alberto, por alguna razón, no presentara entonces su solicitud a la Universidad.

Recién en 1966 tuve noticias de él nuevamente. Estaba en camino a la Universidad de Notre Dame donde había obtenido una beca del Departamento de Matemática. Por una de esas casualidades estaba de paso en la estación de ómnibus de Greyhound en Pittsburgh. Y me llamó por teléfono simplemente para saludarme. Me sentí contentísimo de que hubiera reaparecido. Tuve que desplegar toda mi capacidad de persuasión para convencerlo de que viniera a comer a mi casa. Esa noche fue amor a primera vista. Algunos meses después me escribió desde South Bend diciéndome que los cursos de matemática no eran realmente lo que más le gustaba. Por entonces Nuel Belnap era el director de estudios de posgrado de nuestro departa-

mento. Me sentí encantado con que Nuel coincidiera conmigo en que Alberto era mucho más que una apuesta excelente. Poco tiempo después de su llegada a Pittsburgh Alberto leyó un trabajo suyo sobre «El concepto de inercia en Galileo» en la Sociedad para la Historia de la Ciencia, de Pittsburgh (noviembre, 1968). Este trabajo fue luego publicado en la revista internacional *Physis* (1968, vol. 10, No. 4).

Me entregó una separata con una dedicatoria en la que decía que ese trabajo era el «primero no enteramente exento de valor que publico». Debido a su modestia solía sentir una sorpresa *infantil* cada vez que se reconocían sus logros intelectuales o su valor como persona. Era como si la estima de los otros le produjera cierta disonancia cognitiva.

Cuando se enamoró de Linda me escribió una carta llena de alegría, pero expresando que nunca había creído que alguna vez pudiera pasarle algo tan maravilloso justamente a él! Otra carta del mismo tenor me escribió en 1974, después de que habláramos por teléfono: «Como tú sabes — me confesaba — no soy una persona articulada, en especial en las relaciones personales. Siempre temo que alguna reacción espontánea mía resulte inesperada y esté fuera de lugar; por lo tanto la reprimo, pero nunca sé del todo por cuál otra reacción debo sustituirla. Sin embargo Linda es testigo de la cantidad de veces que salté de alegría en cuanto colgué el teléfono».

Ciertamente, su maravillosa *joie de vivre* irrumpía intermitentemente a través de su timidez, aunque más no fuera en su risa contagiosa, cálida y hasta estruendosa. No es de extrañar que Thelma, mi esposa, le tuviera tanto cariño como yo.

Aun antes de recibir su M.A. en filosofía en 1970 había publicado cuatro artículos en revistas muy conocidas. En 1972 en su disertación de doctorado sobre «Los fundamentos de la explicación inductiva» presentó una alternativa muy interesante a los conocidos modelos de Carl Hempel y Wesley Salmon. El modelo inductivo-estadístico de Hempel dependía de la noción de probabilidad lógica, y el modelo de relevancia estadística de Salmon se fundaba en una noción frecuentista de la probabilidad. En cambio, Alberto propuso dar razón de la explicación inductiva basándose en una versión disposicional de la interpretación de la propensión.

Después de recibir su Ph.D. Alberto se ramificó por otras áreas, en especial la filosofía e historia de la geometría y la historia filosófica del empirismo lógico. Recuerdo cómo cautivó a su audiencia de la Asociación de Filosofía de la Ciencia, en un encuentro realizado en Chicago, cuando leyó un trabajo excelente sobre el desarrollo de las ideas del Círculo de Viena. Es que, en efecto, Alberto era un estudioso original, penetrante, consumado, con un talento poco común, dotado de una imaginación creadora y un amplio conocimiento de su tema, así como también de la física-matemática que se necesitaba para su empresa intelectual. Esta tarea combinaba la historia de la ciencia y de la filosofía con un agudo análisis filosófico. Y tenía un sutil sentido del humor que uno disfrutaba, como una bonificación, al leer sus trabajos.

No puedo dejar de contarles una anécdota que se relaciona con el aspecto *psicológico* de su interés por la filosofía del espacio-tiempo. Discúlpenme si, al contarla, empleo la jerga psicoanalítica. Parecería que, en el espectro de tipos de personalidad representadas por los filósofos del espacio-tiempo hay dos tipos especiales de personalidad que se ubican en extremos opuestos del espectro. Wes Salmon y John Winnie, por ejemplo, tipifican a la primera clase, la de las personalidades *sanas*. Los miembros de esa clase son excelentes geógrafos, nunca se extravían cuando manejan su automóvil y su interés por las teorías del espacio-tiempo es una sana extensión de su competencia terrestre. Yo soy, por desgracia, un ejemplo de la clase opuesta.

Hace mucho se diagnosticó que mi interés por este campo era una neurosis compensatoria masiva, un vano intento de compensar mi incapacidad de saber hacia dónde me dirijo. Y no puedo negar que me sentí reconfortado al descubrir que Alberto era un alma gemela también en este aspecto psicológico. Una noche Thelma y yo salimos a comer con Alberto a un lugar tranquilo en el centro de Salzburgo en Austria. Era en ocasión del Congreso Internacional de Filosofía de la Ciencia de 1983. Después de comer, cuando ya era hora de que regresáramos a nuestros hoteles, Alberto nos dijo que había alquilado un auto, que estaba estacionado en el centro de la ciudad y que nos llevaría hasta nuestro hotel. Pero cuando caminamos hasta donde Alberto suponía que lo había estacionado, el auto no estaba. Por la expresión de su cara resultó inmediatamente claro que había que descartar por completo la hipótesis de un *robo*. Tenía sólo una idea muy vaga de cómo era el lugar donde lo había dejado. Estaba oscuro, y caminamos los tres fácilmente durante una hora y media hasta que *por casualidad* dimos con su auto. Cuando nos dejó en el hotel, nos imploró: «Por favor, ¡no se lo cuenten a Linda!».

Ya de regreso le escribió una carta a Liz McMunn, que es mi secretaria y de quien Alberto se había hecho muy amigo en su época de estudiante. En esa carta Alberto le decía: «Adolf te habrá contado lo bien que la pasamos en Salzburgo. Si nunca estuviste allí, deberías ir. Es un lugar absolutamente encantador, y a pesar de los turistas parece 'real'. El campo de los alrededores es espectacular, con montones de pequeños pueblos por todas partes... realmente hermoso. No te lo pierdas.»

Dos episodios resumen su carácter y su lealtad. Sentía cierta responsabilidad por el mundo intelectual hispanohablante, y por lo tanto siempre rehusó cualquier tipo de remuneración por tareas que realizaba para esa causa, tales como preparar traducciones al español de trabajos filosóficos escritos en inglés. Por igual motivo tampoco aceptó un honorario nada despreciable por servicios que prestó en la ciudad de México. Fue emocionante ver su respuesta al reemplazo de la brutal dictadura militar en Argentina y también su alegría al recibir una invitación de alto nivel para asistir a la asunción de Alfonsín. Cuando enseñó en Pittsburgh en 1976, dedicó generosamente muchas horas extra a dirigir alumnos, muchas más de las que debía, con el fin de colmar lagunas en la preparación técnica de sus alumnos de posgrado.

Alberto dejó escritos filosóficos sustantivos que aun hay que publicar. Entre ellos está su espléndida contribución a las jornadas de Pittsburgh sobre las limitaciones del deductivismo. Dedicaremos este volumen de actas a su memoria.

Alberto era una joya de humanidad. Su muerte dejará un creciente vacío en mi corazón, una herida que no cicatrizará.

* * *

Wesley C. Salmon

Otros hablan hoy de las cualidades personales de Alberto como hombre —su ingenio y vitalidad, su capacidad para sentimientos profundos, su generosidad, su integridad. Como todos ustedes aprecio intensamente esas cruciales características humanas y reverencio a Alberto por ellas. Sin embargo, mis observaciones se concentrarán en su espléndido talento filosófico e intelectual, que constituye un aspecto extremadamente significativo de su vida. Hablaré de la calidad de su inteligencia.

Hace algunas semanas, mientras ordenaba algunos papeles en mi oficina me encontré con una separata de uno de los artículos de Alberto. Su título parecía interesante y yo no lo había leído de modo que decidí leerlo antes de archivarlo. Alberto examina allí algunas obras de Russell sobre fundamentos de la matemática, en particular el esfuerzo por dar razón de la demostración matemática de modo que eliminara el recurso a la intuición como elemento de prueba. No ocurrió solamente que era interesante —era estimulante. Alberto narraba una situación que había ocurrido en los fundamentos de la matemática a fines del siglo pasado y comienzos de este que en cierto sentido era muy parecida a una situación actual en lógica inductiva. Esto me ayudó a ver el problema de un modo nuevo. Esperé a ver a Alberto y hablar con él acerca de esto. Ay, nunca pudo ser.

Cuento este incidente muy privado para llamar la atención acerca de Alberto y su manera de filosofar. Fue, en una palabra, un pensador profundo —uno de los pocos filósofos auténticamente profundos que jamás conocí. Su profundidad nunca perteneció al género ficticio que comercia con el oscurantismo o la pretenciosidad. Fue una profundidad genuina que penetraba hasta el corazón de un problema y sacaba a luz lo esencial en términos de simples fundamentos. Este rasgo intelectual básico fue evidente cuando lo conocí por primera vez —él era entonces un estudiante graduado en Pittsburgh y yo un miembro de la Facultad como visitante. Durante ese año (1968-69) Alberto estaba eligiendo un tema para su disertación y, como cortesía hacia el profesor visitante, yo estaba en su comité. Todavía recuerdo muy vívidamente la presentación que hizo de su proyecto. Comenzó por leer los fundamentos, ítem por ítem, en una lista numerada. Yo estaba a punto de impacientarme —y creo que Adolph también— con el recitado de puntos que nos eran familiares a todos nosotros. Entonces Alberto comenzó a sacar sorprendentes conclusiones que no nos eran familiares en absoluto. Alberto

había visto implicaciones de los fundamentos de una manera que ninguno de nosotros había advertido antes. Era sencillamente un caso de pensamiento filosófico increíblemente claro — un modo de formular las premisas, clara y explícitamente, y después extraer las conclusiones inevitables — un don que pocos tienen.

Sospecho que hay una fuerte analogía entre un razonamiento filosófico tan profundo y el tipo de cosa que a veces se encuentra en matemática pura o en ciencia teórica de alto nivel — cuando se establece un resultado extremadamente general mediante una demostración simple y elegante. Pienso inmediatamente en ejemplos tales como la prueba de Cantor de que el subconjunto de un conjunto siempre supera sus miembros irrestrictamente, sea nulo, finito o infinito el conjunto dado. Otro caso apropiado: la vieja demostración de que entre todos los números racionales no existe uno cuyo cuadrado sea dos.

Por favor discúlpeme por importunarlos con asuntos profesionales; pido la indulgencia de ustedes, pero la vida intelectual fue un componente importante en la vida de Alberto. Los ejemplos a que me estoy refiriendo son hermosos resultados de la vida intelectual, su valor estético es enorme para quienes se complacen en contemplar tales cosas. Discúlpeme también por haber elegido casos en los que estoy directamente involucrado pues esos son los dos casos en los que puedo ver con mayor claridad su elegancia y su poder intelectuales. Es el especialista el que puede apreciar mejor la profundidad, la simplicidad y la belleza de tal obra.

Permítanme mencionar sólo un bello ejemplo adicional de la obra de Alberto que me tocó muy directamente. La disertación de Alberto versó sobre la explicación científica — en especial de la explicación estadística o probabilística. Era un tema en el que yo había estado trabajando durante años. Comenzamos a discutirlo durante mi visita a Pittsburgh y continuamos después cuando fuimos colegas aquí en Indiana. Un día me dio una copia de un artículo que había escrito titulado «La ambigüedad de Hempel». No era un intento de criticar la obra de Hempel por el uso ambiguo que hacía Hempel de los términos; más bien era un análisis de la doctrina de Hempel sobre el problema fundamental de la ambigüedad de las explicaciones inductivo-estadísticas y la relativización epistémica que resulta de ello. Lo leí con gran excitación; me impresionó, (y todavía me impresiona) como la crítica más penetrante de la teoría de Hempel que haya caído bajo mis ojos. Tan grande fue mi exaltación que me sentí inmediatamente movido a escribir una nota complementaria de refuerzo, sacando algunas conclusiones que eran pertinentes para mi concepción. Nuestros artículos se publicaron juntos en *Synthese*. Al analizar el concepto mismo de la relativización epistémica, crucial en la teoría de Hempel, Alberto vio que el tratamiento de Hempel priva a la explicación inductivo-estadística de todo status dependiente, haciéndola parasitaria de la explicación nomológico-deductiva. Me doy cuenta de que mis observaciones pueden no significar mucho a todo aquel que no tenga familiaridad con los problemas filosóficos involucrados, pero espero que les den a

cada uno de ustedes algún sentido al menos de la hondura de las contribuciones filosóficas de Alberto.

Pienso que la inteligencia de Alberto tenía otro aspecto, muy estrechamente ligado a su profundidad. Es su dimensión histórica. Parecía sentir que no podemos apreciar dónde nos encontramos filosóficamente si no sabemos de dónde venimos. En consecuencia Alberto dedicó una enorme cantidad de tiempo y energía al estudio de figuras tan eminentes de la filosofía científica del siglo veinte como Carnap, Schlick, Reichenbach, Russell y Wittgenstein. En años recientes yo encontraba un gusto especial en los muchos detalles históricos que Alberto mencionaría siempre que nos encontráramos. En nuestra última conversación me habló de una tarjeta postal que descubrió en la correspondencia de Reichenbach que sugería fuertemente que la bien conocida doctrina de Reichenbach de la convencionalidad de la geometría — una de las cosas que lo hizo más famoso — bien podría haber sido un regalo de Schlick más que una contribución original de él.

La determinación de Alberto de establecer la historia correctamente fue, según creo, una manifestación de su espléndida honestidad intelectual. Es lamentable que aún no se haya publicado gran parte de su reciente obra histórica aunque algo de ella se ha publicado. Para hablar de nuevo de asuntos que me atingen tengo que comentar su substancioso «Explicación y clarificación» de *Experience and Prediction* de Reichenbach que aparece en alemán en la edición definitiva de Vieweg, en nueve volúmenes, de las obras completas de Reichenbach. Albertó colocó en perspectiva el lugar que ocupa en el desarrollo del empirismo lógico el más importante tratado epistemológico de Reichenbach (originariamente publicado en inglés y nunca antes publicado en traducción alemana). Otra contribución es su hermosa discusión de la controversia entre Reichenbach y Weyl sobre los fundamentos de la teoría de la relatividad.

Podría extenderme dando más ejemplos de los logros intelectuales de Alberto, pero no quiero. Estoy completamente abrumado por nuestra pérdida personal e intelectual.

Todos nosotros recordamos con afecto a Alberto como a una persona de sentimientos profundos, de gran generosidad y total integridad. En consecuencia no es sorprendente que su obra intelectual hay reflejado estas mismas virtudes. El filósofo que admiramos no es muy diferente del hombre que amamos.

* * *

Edward Grant

Como muy bien sabemos, es frecuente en nuestra sociedad incurrir en expresiones hiperbólicas. Las universidades no son una excepción. Por el contrario, es probable que la capacidad para emplear la hipérbole esté más agudizada en los ambientes universitarios de nuestro país que en ninguna

otra parte. Basta con leer la nómina de antecedentes de profesores y graduados para comprender exactamente lo que quiero decir. De esos testimonios puede inferirse que todos nosotros somos gigantes intelectuales.

Y ese es nuestro problema. Cuando entre nosotros surge un intelecto verdaderamente excepcional como Alberto Coffa, ya no disponemos de los superlativos que le habrían correspondido con todo derecho. Han sido usurpados y trivializados, generando una clase omnipresente de gigantes intelectuales muy ordinarios. Si proclamo —como efectivamente hago— que Alberto Coffa poseía una mente extraordinaria y era una persona muy fuera de lo común, el tipo de persona que se tiene la buena fortuna y el privilegio de encontrar una sola vez en la vida, mi afirmación puede dar lugar a la sospecha de que fue un gigante intelectual muy ordinario. Ahí está nuestro dilema. El lenguaje nos falla cuando más lo necesitamos. Afortunadamente, quienes conocieron a Alberto no necesitan de mis palabras y quienes no lo conocieron deberán conformarse con los balbuceos y las frases sueltas que han de oír hoy.

Lo que Alberto significaba para quienes lo conocimos tiene tanto de emocional y personal, a la vez que intelectual, que dudo sinceramente poder estar a la altura de las circunstancias y hacerle justicia a él y a vosotros, sus amigos y colegas. No obstante, debemos intentar caracterizarlo y expresar lo que Alberto significó para nosotros como colega. Todo el que llegaba a conocerlo en una medida razonable, comprendía muy pronto que se trataba de una persona especial, que tenía ante sí a alguien fuera de lo común. Muy pocos años después de incorporarse al Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, en 1970, se transformó en el alma de nuestro departamento. Y ésta no es una expresión hiperbólica. La personalidad y la inteligencia de Alberto tenían suficiente magnetismo como para atraer hacia él a personas de muy diversos temperamentos. Además, por su propia naturaleza, se dejaba conquistar por una multitud de colegas disímiles. De este modo, muchos de nosotros llegamos a establecer una relación especial con él. Esto quiere decir que podíamos encontrarnos con él a solas, en su estudio, en su casa o aun por teléfono y sin sentirnos avergonzados, sino con el mayor placer, volcar en él nuestros problemas. Le entregábamos trabajos para leer, le sometíamos problemas para resolver, enigmas para meditar sobre ellos. Solicitábamos su opinión sobre cuestiones políticas, nuevas y viejas películas, libros o sobre casi cualquier asunto imaginable o cualquier cosa que se nos ocurriera. Era nuestra inteligencia cautiva. Aprovechábamos la fuerza de ese maravilloso espíritu analítico y benévolo para resolver nuestros problemas, reales e imaginarios. Alberto prestaba a cada uno toda su atención. Hacía sentir a cada uno como si sus problemas fueran los únicos importantes. Yo y muchos otros íbamos al estudio de Alberto con cualquier pretexto, por el mero placer de compartir alguna idea. Un breve diálogo con Alberto, aunque más no fuese acerca del tiempo, me levantaba el ánimo y me alegraba el día. Pero el placer de la compañía de Alberto no era fácil de obtener. Había que competir con otros colegas, que también tenían con él una relación especial. A lo largo de un día cualquiera, el estudio de Alberto se llena-

ba de colegas y estudiantes, muchos de los cuales estaban allí con el único propósito de gozar del placer de su compañía. Eramos una banda de adictos intelectuales, aferrados a Alberto Coffa y desesperados por obtener nuestra dosis cotidiana. Alberto nunca se quejaba —más bien parecía gustarle. Pero no puede dudarse de que consumíamos gran parte de su tiempo y energías. Echando una mirada hacia atrás, me maravilla que produjese tanto intelectualmente bajo circunstancias tan extenuantes.

Pero nuestro amor y admiración por Alberto no se basaban sólo en su generosa dedicación a la solución de nuestros problemas intelectuales y académicos. Derivaba tanto o más de la vida ejemplar que llevaba. Parecía el más razonable de los seres humanos; alguien que nunca buscaba obtener beneficios personales a costa de los demás. Muy rara vez se quejaba de algo; quizás porque estaba demasiado ocupado en la vida del espíritu. No recuerdo haber visto a Alberto enojarse con nadie. Nunca censuró a nadie. Sus críticas eran enérgicas y pertinentes, pero nunca *ad hominem*.

Amaba el saber en el mejor y más amplio sentido de la palabra. Posiblemente la filosofía haya sido su pasión más grande, pero era un ávido lector de literatura, desde las historias de espionaje de Ken Follet hasta las novelas de Dostoiévsky. A menudo planificaba sus lecturas. Durante un tiempo se dedicó a leer autores alemanes y austriacos de fines del siglo pasado y comienzos de este siglo y en los últimos tiempos se había sumergido temerariamente en la literatura rusa del siglo diecinueve. Demostraba igual amplitud de intereses en sus clases. Como ejemplo de ello me limito a mencionar una propuesta sorprendente que me hizo en la primavera de 1984, cuando me sugirió que ofreciéramos dictar juntos un seminario sobre la metodología científica en la Edad Media. Me apresuré a aceptar, pero de tanto en tanto le preguntaba si estaba seguro de querer alejarse tan radicalmente de su propia época y tema e invertir tanto de su precioso tiempo en la tarea. Su reacción era siempre la misma: hacía girar sus ojos y sacudía la cabeza como diciendo: ¿qué tengo que hacer para convencerlo? En verdad, Alberto estaba interesado en la Edad Media porque su libro lo había conducido de vuelta a Kant y quería retroceder aún más en el tiempo a fin de lograr una comprensión más profunda de la metodología científica. Cuando comenzamos a seleccionar la bibliografía y a elaborar el programa, no podía dejar de sorprenderme ante el entusiasmo de Alberto por nuestra aventura.

Si bien Alberto amaba el saber, también amaba a su Departamento y a sus colegas y estaba dispuesto a dedicar una parte considerable de su tiempo a la rutina de las tareas departamentales. En todas las cuestiones importantes, la opinión de Alberto era considerada fundamental. Cuando él hablaba, todos trataban de no perder una palabra. Con su ingenio bondadoso y su ironía logró que muchas propuestas insensatas fueran relegadas al olvido.

Ese ingenio bondadoso y esa ironía, combinados con un agudo sentido del ridículo, se sumaban a su extraordinario sentido del humor. Alberto dirigía a menudo nuestra atención a noticias periodísticas, pasajes de libros o escenas filmadas que provocaban desde una sonrisa hasta una sonora carcajada. Le gustaba enviar tarjetas postales a sus colegas. En una ocasión me

envió una en la que aparecían dos personajes de una película filmada en 1930. Uno de ellos —una mujer corpulenta— dice a su compañero: "Acaban de llamar del laboratorio; tu cerebro está listo". Debajo de esta leyenda, Alberto había escrito: "Entonces ya puedes empezar tu nuevo libro!" Como nadie pensaba que Alberto pudiera ofenderse, también le hacían muchas bromas. Casi siempre, Alberto suponía que el provocador era John Winnie, quien era considerado sospechoso hasta que se probaba su inocencia, lo que a veces ocurría. Aun cuando John estaba en Montana, era siempre el principal sospechoso. A pesar de sus fingidas protestas, era evidente que a Alberto le encantaban esas tretas.

Volviendo la mirada a la carrera de Alberto en la Universidad de Indiana y en el Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, a nosotros, sus colegas, amigos y seres queridos, sólo nos queda conservar el recuerdo y alegrarnos de los casi quince años que pasó con nosotros. Pero durante mucho tiempo tendremos un sentimiento de pérdida no sólo por nosotros mismos sino por todos nuestros futuros colegas y estudiantes que nunca conocerán a Alberto. Pensando y sabiendo que Alberto tenía pasión por captar en una cita la esencia de un artículo o un capítulo, quisiera terminar mis palabras con unas líneas de un poema de Edna St. Vincent Millay:

"A la oscuridad de la tumba desciende dulcemente los hermosos, los sensibles, los buenos; en silencio descienden los inteligentes, los ingeniosos, los valientes. Lo sé. Pero no lo apruebo. Y no me resigno." (*Canto sin música*)

* * *

Héctor-Neri Castañeda

Durante los últimos cinco años, Alberto Coffa ha sido la persona con la cual he tenido las discusiones filosóficas más intensas. A lo largo de un período que aparece retrospectivamente cada vez más corto, tuvimos encuentros semanales para discutir temas de mutuo interés. El 20 de diciembre de 1984 convinimos en tratar de volver este semestre a ese arreglo. Había terminado esencialmente su libro y podía dedicar más tiempo a mis problemas filosóficos. Mis problemas, no los suyos. Y eso era característico en Alberto.

Muchas veces fui ayudado por las críticas y las sugerencias de Alberto. Mis ensayos publicados contienen referencias a su ayuda crítica y crucial.

Alberto Coffa era una magnífica persona filosófica. Era totalmente amistoso y carismático; no era presumido y, por consiguiente, estaba profunda y decididamente consagrado al logro de la comprensión, tanto para él como para los demás. Tenía un agudo y penetrante sentido filosófico para las cuestiones profundas, una poderosa capacidad para alcanzar las cuestiones profundas horadando las capas de los desacuerdos verbales. Pero quería no sólo captar el punto de vista iluminador, sino también ubicar cada punto de vista en su marco global, y delimitar con rigurosa precisión la extensión y los límites de cada punto de vista.

La profundidad de la devoción de Alberto por la comprensión junto a la profundidad de su amor por la humanidad y su profunda honestidad y lealtad, explican buena parte de su biografía. Su búsqueda personal de la comprensión lo condujo de la ingeniería a la filosofía. Estaba tan consagrado a la comprensión, a comprender las cosas a fondo, y le desagradaba tanto la extendida práctica —promovida por nuestras instituciones académicas— de publicar apresuradamente argumentos a medio cocinar, que nunca estaba apurado por publicar los primeros resultados, y ni siquiera los intermedios de su investigación. Alberto perseguía la comprensión, no la publicidad. A causa de su amor por la humanidad buscaba ayudar a otros a comprender. Consagraba horas a preparar sus clases. Se daba generosamente a sus estudiantes. Ofrecía su sabiduría y conocimiento sin retaceos cuando discutía con colegas los problemas filosóficos de ellos, mucho más que los propios.

Era leal a la Argentina y a América Latina. Quería ayudar a desarrollar la comprensión filosófica en América Latina. Le agradaba dar conferencias en América Latina y escribir ensayos para revistas filosóficas latinoamericanas. Tuvo un impacto tremendo. Era conciente de su influencia. Pero al mismo tiempo tan poco presumido que siempre estaba pronto para subestimarse. Luego de su primera visita al Instituto de Investigaciones Filosóficas de México —visita muy exitosa como tuve ocasión de saber por diversos y convergentes informes— me envió una tarjeta postal diciendo que sus conferencias eran bien recibidas, probablemente porque nuestros colegas mexicanos estaban sorprendidos de encontrar que un amigo que yo había recomendado tanto era la mitad de bueno de lo que yo había dicho que era.

Leal amistad, y una pasión por la comprensión en él y en los demás. Esas fueron sólo dos de sus grandes y muy admiradas cualidades.

* * *

Gordon Steinhoff

Los estudiantes del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia nos sentimos honrados de que se nos haya invitado a participar en este homenaje. Alberto Coffa era muy amado y respetado por los estudiantes de nuestro Departamento. A la vez que nos sentimos muy afectados y apenados por su repentina desaparición, también estamos agradecidos por haber tenido la oportunidad de asistir a sus cursos y seminarios y, en algunos casos, de haber trabajado individualmente con él.

Alberto Coffa ha dejado una impresión imborrable. En su carácter se combinaban la amabilidad, la humildad, el humor, la bondad, el sarcasmo y un gran amor por la filosofía que resultaba contagioso para sus alumnos. El profesor Coffa estaba consagrado a la verdad y a

la claridad. Nos enseñaba a no dejarnos engañar por los caprichos de la retórica. Solía decir: "hay muchos filósofos (sobre todo Kant y sus amigos) cuyo sentido es tan difícil de entender que, cuando se lo ha logrado, el esfuerzo realizado es tan grande que se está predispuesto a soslayar la cuestión de si hay alguna razón para pensar que lo que dicen sea verdad." Pero Alberto Coffa no emprendía la búsqueda de la verdad y de la claridad de una manera pesada y carente de humor tanto en sus escritos como en sus clases. Le gustaban las etiquetas graciosas y memorables como por ejemplo, "los amigos y enemigos de Rashomon", "las mentes de dos carriles contra las de tres", "los filósofos epilépticos contra los paralíticos", "los filósofos nerviosos contra los tranquilos". Al profesor Coffa le gustaba referirse a "los hondazos y flechazos" de Quine contra el "corazón semántico del convencionalismo", al equivalente filosófico de Putnam de "la carga de la brigada ligera", y al papel de Feyerabend en "la decadencia de Occidente". Continuamente recordaba a sus estudiantes que ciertas posiciones filosóficas están al borde de la insanía clínica. Una vez, después de leer uno de sus trabajos, le dije al profesor Coffa que tenía una tendencia a clasificar a los filósofos en "buenos tipos" y "malos tipos". Miró hacia abajo, esbozó una sonrisa y admitió "sí, algunos me lo han dicho".

La encantadora personalidad y el considerable conocimiento filosófico del profesor Coffa influían sobre sus alumnos, tanto respecto de sus intereses como en su enfoque de las cuestiones filosóficas. Es preciso mencionar que sus alumnos quedaban siempre muy impresionados por su inteligencia y por su vasto conocimiento de la filosofía.

Nos enseñaba a investigar minuciosamente un tema antes de escribir. Una vez me dijo, señalando su manuscrito: "me llevó veinte años escribir este libro."

No hay palabras para expresar cuánto lo extrañamos al profesor Coffa sus estudiantes. Tenemos plena conciencia del hecho de que ya no está aquí con nosotros. Echamos de menos su alegre "¿qué tal?" y su no tan alegre: "olvidalo". Pero nos alegramos de haber tenido la oportunidad de estudiar con él, del tiempo que nos tocó estar junto a él. Y en el futuro esperamos trabajar a la luz del ejemplo que fue para nosotros.

* * *

Joia Lewis

Alguien escribió alguna vez que "el mejor tributo que puede recibir un escritor no es que mantengamos los ojos fijos en sus páginas, olvidando todo lo demás, sino que algunas veces, sin darnos cuenta de que hemos dejado de leer, dejemos caer el libro y proyectemos nuestra mirada más allá de él, co-

mo si acabáramos de abrir los ojos."

A Alberto Coffa no le interesaba simplemente que los estudiantes estuvieran de acuerdo con él (aunque le gustaba que lo estuviesen), sino que daba poca importancia a los argumentos aceptados sin crítica, fundados en la autoridad.

Lo que nos daba era un marco de referencia, un sistema de coordenadas en el cual proyectar nuestras ideas y plantear nuestras cuestiones. Nos hacía sentir que éramos totalmente libres de investigar y desarrollar nuestras ideas, siempre que pudiéramos hablar de ellas *con claridad*.

Sabíamos que era un perfeccionista —no del tipo de los que están obsesionados por tener razón, sino más bien de aquellos que gozan auténticamente en llegar a conclusiones ciertas, para beneficio de todos.

Sabíamos que, a pesar de sus regocijadas críticas a sus contrincantes filosóficos (nos decía que la mayoría de los filósofos son, o muy confusos o totalmente locos), más bien le gustaban aquellos pensadores con quienes disenta. El mensaje que nos dirigía era claro: *hagan filosofía*. Expresen sus ideas. La filosofía no es una empresa estéril, que termina al cabo de un cierto número de pasos; es una actividad viva, cotidiana, una manera de enfocar todas las cosas, desde las más absurdas a las más sublimes, desde la política hasta la literatura, desde los más nimios detalles hasta los sistemas más monumentales.

Siempre tenía tiempo para conversar con nosotros. Y no sólo *escuchaba* realmente lo que decíamos, sino que siempre tenía una respuesta para nosotros: nos aconsejaba, nos alentaba o nos hacía alguna crítica benévola que tenía el poderoso efecto de hacernos volver inmediatamente a nuestro trabajo. Nos alegrábamos de antemano de las conversaciones que podríamos tener con él dentro de diez o veinte años.

Aquellos que estábamos habituados a su mezcla perfectamente equilibrada de humor, sabiduría e intuición, junto con esa portentosa cantidad de información, citas e historias que siempre estaba dispuesto a compartir, sufriremos síntomas de abandono durante largo tiempo. Y habrá muy poco que hagamos o enseñemos o leamos en filosofía que no nos recuerde algo que él dijo o enseñó.

Le gustaba dividir a la gente en dos grupos. Podemos hacer una nueva división: aquéllos que conocieron a Alberto y los que no lo conocieron. Nuestras mentes y nuestras vidas son infinitamente más ricas por haber pertenecido al grupo que lo conoció.

* * *

Don Robinson

Un gran filósofo dijo alguna vez que debíamos recordar que pocos hombres son muy buenos, pocos muy malos, y la gran mayoría está entre los dos extremos, a menos, agregó, que nos convirtamos en mi-

sólogos u odiamos el razonamiento o la cultura. El profesor Coffa nos habló una vez de una famosa conclusión filosófica que parecía sugerir que cuando nos referimos a mesas y sillas (para usar uno de sus ejemplos favoritos), no podemos estar seguros de estar realmente refiriéndonos a ellas con nuestras palabras. Obviamente mortificado, señaló: "Queremos filosofía para seres humanos." En los seminarios era siempre honesto y directo. Los seminarios, nos decía, eran "lugares para presentar nuestras ideas a medio hornear" y nos sentíamos muy dichosos de oírle hablar de diversos temas de su libro, en el que exponía lo que llamaba "la disparatada teoría de Coffa". El método que empleaba para exponernos lo que a menudo llamaba la "locura" o "necedad" de una posición determinada, consistía en "bajar a la tierra" las concepciones de sus colegas. Nunca vacilaba en comunicarnos cuándo la filosofía perdía contacto con nuestra vida cotidiana. Hacía esto de una manera directa, aunque a menudo en tono conciliador. Una vez, en un seminario, leyó un pasaje particularmente frustrante del *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein. Preguntó: "¿qué podía querer decir?", y rápidamente añadió: "les diré qué está haciendo. Los está embromando." Filosofía para seres humanos. Sé que hablo por todos nosotros cuando digo que al principio sentimos un gran peso en nuestro espíritu, tal vez el peso que el profesor Coffa siempre nos había ayudado tanto a aligerar, por su comprensión, su compasión y su franqueza. Esos sentimientos han dado lugar a una urgencia, inesperada pero inevitable: la necesidad de una mayor seriedad de propósitos y el reconocimiento de que debemos, por encima de todo, ponernos a la altura de las esperanzas que, clara y explícitamente, depositaba en cada uno de nosotros, sus estudiantes.

Las traducciones fueron realizadas por Rafael Braun, Margarita Costa, Leiser Madanes y Ezequiel de Olaso.

* *

Entre los días 29 de enero y 1 de febrero de este año se realizó en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg un simposio "Semantik und Ontologie" dedicado a examinar aspectos fundamentales de la filosofía de Héctor-Neri Castañeda. Fue organizado por los profesores doctores Klaus Jacobi y Helmut Pape. En cada sesión el profesor Castañeda ofreció una conferencia que fue discutida por un especialista y después se amplió el debate a los asistentes. Las conferencias y quienes propusieron las primeras discusiones siguieron este orden: H-N. C.: «El rol semántico y causal de los nombres propios: la concepción de la variable restringida»; discusión por Guido Küng y Helmut Pape. H-N. C. «Objetos, existencia y referencia: el rol de la no existencia en diferentes tipos de experiencia humana»; discusión por Wolfgang Künne. H-N. C. «Referencia indéxica y cuasi-indéxica»; comentarios de Harald Pilot. H-N. C. «La teoría de las guisas»; comentarios de Rainer Enskat, Heinz-Dieter Heckmann y Gerold Prauss. El simposio se cerró con un panel en el que los participantes propusieron conclusiones.

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DE LA UNIVERSIDAD DE BRASILIA

El 23 de mayo de este año se creó en la Universidad de Brasilia el Departamento de Filosofía. Durante años existió un «Núcleo de Filosofía» que se distinguió en las áreas de metodología de las Ciencias y en Historia de la filosofía moderna y contemporánea. Hace dos años se había reabierto el curso de graduación que permaneció cerrado desde 1972. Es Jefe del Departamento el Profesor Doctor Celestino Pires y Subjefe el Profesor Doctor Estevao de Rezende Martins. Dirección: Departamento de Filosofía/Instituto de Ciencias Humanas/Universidade de Brasília/70910 Brasília. D.F./Brasil.

XVIIIº CONGRESO MUNDIAL DE FILOSOFIA

Entre los días 21 al 27 de agosto de 1988 se realizará en Brighton, Reino Unido, el décimo octavo congreso mundial de filosofía. El tema elegido es «La comprensión filosófica de los seres humanos» donde «seres humanos» puede entenderse sea como sujeto sea como objeto de «comprensión». Este tema será elaborado en cuatro sesiones plenarias y dos simposios. Para cada sesión plenaria habrá tres oradores invitados: un orador principal, un comentarista y un presidente. Además habrá dos coloquios, uno dedicado a celebrar el bicentenario de la publicación de la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant y el otro a conmemorar el cincuentenario de la muerte de Husserl. Los temas de las sesiones plenarias son: (1) Los seres humanos como tema de la filosofía; (2) Los seres humanos: naturaleza, mente y comunidad; (3) Historia, sociedad y persona; (4) El presente y el futuro de la humanidad. Los temas de los simposios serán: (1) ¿Existen los universales culturales?; (2) Justicia y libertad.

El 30 de abril de 1987 vence el plazo para presentar ponencias y propuestas para sesiones de carteles y de mesas redondas. Las ponencias pueden ser presentadas para cualquiera de las siguientes secciones: 1. Metafísica. 2. El sentido y la significación de la vida humana. 3. ¿Con qué puede contribuir el idealismo a la filosofía de hoy? 4. Contribuciones de la dialéctica materialista a la filosofía de hoy. 5. Filosofía y religión. 6. Teología: ¿evidencia o autoridad? 7. ¿Puede haber religión sin dogma? 8. Teoría del conocimiento. 9. El problema de la unidad en el conocimiento humano. 10. La función del conocimiento en la vida humana. 11. Interrelaciones entre conocimiento y valores. 12. Filosofía de la ciencia. 13. El «status» científico de las ciencias sociales. 14. Lógica y filosofía de la lógica. 15. Filosofía de la matemática. 16. Filosofía del lenguaje. 17. Teorías del significado. 18. Traducción e interpretación. 19. ¿Qué puede decirnos el lenguaje acerca de la mente humana? 20. Filosofía, antropología y psicología. 21. El problema mente-cuerpo hoy en día. 22. Problemas filosóficos de la inteligencia artificial. 23. La naturaleza y el potencial de la creatividad intelectual. 24. La acción humana. 25. Problemas filosóficos de la antropogénesis. 26. Lo masculino y lo feme-

nino en filosofía. 27. Ética. 28. El problema de la libertad moral y de la responsabilidad. 29. Los valores morales: su naturaleza, su fundamentación y su papel práctico en la vida humana. 30. Enfoques éticos en la política poblacional. 31. Enfoques éticos en el tratamiento de los animales. 32. Enfoques éticos en la medicina contemporánea. 33. Filosofía social, política y legal. 34. Problemas filosóficos de la política. 35. ¿Cuáles son los fundamentos de la ley? 36. Problemas filosóficos sobre ingeniería genética. 37. Filosofía contemporánea. 38. ¿Qué ideales de la ilustración son válidos hoy? 39. Las concepciones del ser humano en la filosofía contemporánea. 40. La humanización de la tecnología. 41. Peligros de la guerra nuclear: la paz como condición de la vida humana. 42. Problemas globales: la ecología y el futuro de la vida en la tierra. 43. Problemas globales a la luz del análisis de sistemas. 44. Filosofías orientales. 45. Filosofías islámicas y judías. 46. Filosofías africanas. 47. Filosofía de la historia. 48. Historia de la filosofía antigua. 49. ¿Qué tiene la filosofía antigua que ofrecer a la filosofía contemporánea? 50. Historia de la filosofía medieval. 51. ¿Qué tiene la filosofía medieval que ofrecer a la filosofía contemporánea? 52. Historia de la filosofía moderna. 53. Estética y filosofía del arte.

La tarde del domingo 21 y todo el día del miércoles 24 de agosto se reservan para que las Asociaciones Filosóficas que así lo deseen puedan organizar reuniones y coloquios. Esta facilidad también puede extenderse a Centros de Investigación Universitarios. Se facilitará sin cargo el uso de salones de reunión. Se ruega a los representantes de Asociaciones y Centros presentar sus solicitudes de alojamiento (incluidas en el formulario de inscripción) antes de fines de agosto de 1986.

Los idiomas del congreso son: inglés, francés, alemán, ruso y español.

Las ponencias deberán remitirse en tres copias escritas a máquina, a doble espacio, con un margen de un centímetro y medio a los cuatro lados del texto, no deben tener más de ocho páginas de extensión (de dos mil golpes de máquina cada una), acompañadas con un resumen de diez líneas y con un depósito no reembolsable de diez libras. El Comité del Congreso se reserva el derecho de aceptar o rechazar las ponencias sobre la base de criterios de calidad.

Las tarifas de inscripción serán de 125 libras para quienes se inscriban antes del 28 de febrero de 1987, de 150 libras para quienes se inscriban antes del 29 de febrero de 1988 y de 175 libras para quienes se inscriban después de esa fecha. El 80% de la tarifa abonada se devolverá si la cancelación por escrito se recibe antes del 31 de mayo de 1988.

La dirección del secretariado del congreso es la siguiente: Conference Services Ltd./ 3-5 Bute Street/ London SW7 3EY. Teléfono 00441 584 4226. Telex 916054 CONFER G

A LOS COLABORADORES

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

disyunción	$\vee$
conjunción	$\&$
negación	$\sim$
implicación	$\rightarrow$
biimplicación	$\leftrightarrow$
equivalencia	$=$
no equivalencia	$\neq$
pertenencia	ε
no pertenencia	$\notin$
cuantificación universal	Λ
cuantificación existencial	$\vee$
unión	$\cup$
intersección	$\cap$
inclusión	$\subset$
operador de necesidad	Δ
operador de posibilidad	∇
operador de abstracción	λ

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

1. $[(p \rightarrow q) \& (q \rightarrow r)] \rightarrow (p \rightarrow r)$
2. $[(\Lambda x) (Bx \rightarrow Ax) \& (\Lambda x) (Cx \rightarrow Bx)] \rightarrow (\Lambda x) (Cx \rightarrow Ax).$
3. $[(B \subset A) \& (C \subset B)] \rightarrow (C \subset A).$
4. $[\Delta (\Lambda x) (Bx \rightarrow Ax)] \rightarrow [\sim \nabla (\vee x) (Bx \& \sim (Ax))].$

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