

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA — Vol. XI N° 1

Jorge J.E. Gracia: Los problemas filosóficos de la individualidad

Julio Cabrera: Posibilidad del lenguaje metafísico

Ignacio Angelelli: El triángulo universal de Locke:
su innmercida fama

Leiser Madanes: La originación radical de las cosas
demostrada *a priori*: Leibniz, Nozick, Rescher

Carlos Lungarzo: Orígenes y proyecciones de la lógica cuántica

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS - CRÓNICA

VOL. XI, N° 1 - MARZO 1985

COMITÉ DE REDACCIÓN

Rafael Braun
Ezequiel de Olaso

Osvaldo N. Guariglia
Mario A. Presas

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

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

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina

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

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

Argentina:

Individuos	\$a 5.000.-
Instituciones	\$a 10.000.-

Exterior:

Individuos	US\$ 15.-
Instituciones	US\$ 20.-

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: Rafael Braun. 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

Marzo 1985

Volumen XI

N° 1

SUMARIO

ARTÍCULOS

	Pág.
Jorge J. E. Gracia: Los problemas filosóficos de la individualidad	3
Julio Cabrera: Posibilidad del lenguaje metafísico	27
Ignacio Angelelli: El triángulo universal de Locke: su innecesaria fama	47

NOTAS

Leiser Madanes: La originación radical de las cosas demostrada <i>a priori</i> : Leibniz, Nozick, Rescher	55
---	----

ESTUDIO CRÍTICO

Carlos Lungarzo: Orígenes y proyecciones de la lógica cuántica	63
--	----

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Hans Burkhardt: Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz (Jorge Alfredo Roetti)	71
Nicholas Rescher: Leibniz's Metaphysics of Nature. A Group of Essays (Oscar M. Esquisabel)	76
Edmund Husserl: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. (Mario A. Presas)	79
Edmund Husserl: La idea de la fenomenología. Cinco lecciones (Graciela de Zuleta)	80
Martín Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, Gesamtausgabe (Mario A. Presas)	81
Antonio M. Aguirre: Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik (Julia V. Iribarne)	82
Herbert Spiegelberg: The Phenomenological Movement. A historical Introduction (Antonio Pintor-Ramos)	85
Leszek Kolakowski: Husserl y la búsqueda de la certeza. (María Cristina Di Gregori)	88
José Ortega y Gasset: Investigaciones Psicológicas (María Cristina Di Gregori)	90
R.A. Mall: Experience and Reason (Mario A. Presas)	92
Richard T. Murphy: Hume and Husserl (Mario A. Presas)	92

CRÓNICA

94

COLABORADORES

JORGE J.E. GRACIA* (1942). Doctor en filosofía medieval (University of Toronto, 1971). Profesor en el Departamento de Filosofía, State University of New York at Buffalo. Ha publicado *Suarez on Individuation* (1982) e *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages* (1984). Es coeditor de varias obras sobre la filosofía en América Latina y autor de numerosos artículos sobre filosofía medieval. Dirección: State University of New York at Buffalo, dept. of Philosophy, Baldy Hall, Buffalo, New York 14260, USA.

JULIO CABRERA. Doctor en Filosofía (Universidad de Córdoba, Argentina, 1974). Actualmente es profesor en la Universidad Federal de Santa María, Brasil. Ha publicado varios trabajos sobre el tema «filosofía y literatura». Dirección: Rua Tuiuti 528, Apto. 204, 97.100 Santa María, RS. Brasil.

IGNACIO ANGELELLI (1933). Egresado de la Universidad de Buenos Aires (1956). Doctor en Filosofía (Universidad de Friburgo, Suiza, 1965). Es profesor en la Universidad de Texas, Austin. Ha publicado *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy* (1967) y ha editado el *Begriffsschrift* de Frege (1964). Ha publicado diversos artículos, especialmente sobre historia de la lógica. Dirección: Department of Philosophy, University of Texas, Austin, Texas 78712, USA.

LEISER MADANES (1950). Profesor y Licenciado en filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Profesor adjunto de Introducción a la filosofía en la carrera de Psicología de la UBA. Dirección: C.C.: 4647 (1000) Buenos Aires, Argentina.

LOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS DE LA INDIVIDUALIDAD *

Jorge J.E. Gracia

Quizá la intuición más inmediata que los seres humanos tengan del mundo sea que está compuesto de individuos. Pero, cuando reflexionan sobre esta intuición y tratan de analizar sus diversos aspectos, encaran serias dificultades conceptuales. Algunas de éstas tienen que ver con el gran número de cuestiones que surgen. ¿Cómo podemos explicar, por ejemplo, qué es la individualidad? ¿Cuáles son sus causas o principios? ¿Cuáles son los criterios de identificación de los individuos? ¿Es la individualidad una característica de las cosas, como su color o dimensiones, o hay que interpretarla como algo diferente? ¿Cuáles cosas son individuales y cuáles no? En efecto, ¿hay algunas cosas que no sean individuales? ¿Cómo nos referimos o podemos referirnos a los individuos? ¿Tienen los términos lingüísticos que usamos para referirnos a los individuos sentido además de referencia, y cómo se fija su referencia y/o sentido? Como si estas preguntas no fueran suficientes, surgen también conflictos entre las respuestas que se les pueden dar. Por ejemplo, si se acepta que la individualidad hay que interpretarla básicamente como un tipo de diferencia o distinción entre las cosas, ¿cómo se explica la semejanza entre ellas? Del mismo modo, y bajo las mismas circunstancias, ¿cómo puede el filósofo explicar la incapacidad del individuo de ser dividido y de permanecer el mismo, o su capacidad de durar a través del tiempo y el cambio? Y ¿qué tipo de criterios epistémicos se podrían usar para distinguir unos individuos de otros?

No hay que sorprenderse, entonces, de que los filósofos se hayan sentido atraídos por los problemas filosóficos relacionados con la individualidad. En la edad media en particular, por razones que ya he expuesto en otro lugar, la individualidad se consideraba como fundamental¹. Los pensadores más importantes de la época y aun muchos otros menos importantes dedicaron cuestiones, disputaciones y tratados completos al estudio de la individuali-

* Este trabajo es el bosquejo inicial del capítulo introductorio de una obra más extensa, titulada *La individualidad: ensayo sobre los fundamentos de la ontología*, en la que estoy trabajando al presente. Algunos párrafos del trabajo han sido extraídos, con modificaciones, de los libros citados en las notas 1 y 10 y del artículo citado en la nota 7.

1. *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, cap. V (München y Washington, D.C.: Philosophia Verlag y The Catholic University of America Press, 1984).

dad². Y en nuestro siglo ha habido un interés similar en los problemas relacionados con la individualidad, aunque los autores contemporáneos no han entendido en muchos casos ni los problemas ni la naturaleza del debate que tuvo lugar entre los pensadores medievales³. Basta una lectura superficial de la literatura técnica pertinente para encontrar ejemplos de análisis llenos de errores elementales tanto históricos como conceptuales.

En general, estos errores son resultado de dos factores. El primero tiene que ver con las confusiones terminológicas prevalentes en la literatura. Términos como 'naturaleza', 'individuación', 'individualidad', 'singularidad', 'particularidad', 'unidad numérica', 'unidad individual' y muchos otros se usan con frecuencia, pero su significado se explica sólo raramente. Otro elemento que contribuye a estos errores es la creencia de que hay solamente un problema filosófico importante relacionado con la individualidad. Para algunos éste es el problema que tiene que ver con la búsqueda de la causa o el principio de individuación; para otros es la cuestión de los criterios que determinen las cosas que son individuales. En ambos casos se omite la consideración de algunos de los problemas más básicos relacionados con esta noción.

Es apropiado, entonces, que dediquemos parte de la reflexión filosófica, primero, a esclarecer la terminología relacionada con la individualidad y, segundo, a identificar las cuestiones filosóficas fundamentales que están envueltas en ella. Por consiguiente, comenzaremos con una sección breve sobre nomenclatura, a la que seguirá una dedicada a problemas.

A. NOMENCLATURA

La experiencia común nos demuestra que cuando reflexionamos sobre una cosa individual concreta, como un hombre, o un árbol⁴, podemos considerar aquellas características que la cosa tiene o parece tener en común con otras cosas, o alternativamente, aquellas características que son pecu-

2. Entre los textos más importantes del período se encuentran el *Comentario al «De Trinitate» de Boecio* de Sto. Tomas, cap. 4, las *Conferencias de Oxford* de Duns Escoto, Lib. II, d. 3, y las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez, D. V. Pero hay también textos importantes de Occam, Durando de San Porciano y otros, incluyendo varios tratados anónimos, algunos atribuidos a Sto. Tomás.

3. El texto clásico contemporáneo sobre la individualidad es el libro, *Individuos*, de P. F. Strawson, publicado en 1959. Antes que él, Ayer había publicado un artículo importante sobre el tema, al que nos referiremos más adelante.

4. El uso de estos ejemplos no oculta que la individualidad se extiende a otras cosas como ocurrencias, sentencias, oraciones, ideas, características de árboles, etc. Los ejemplos indican que la individualidad se extiende a lo que Aristóteles llamó «substancias primarias» en las *Categorías*, pero su propósito no es sugerir que sólo las substancias primarias son individuales. En efecto, la cuestión sobre qué cosas son en realidad individuales (substancias, propiedades, características, ocurrencias, etc.) ha sido y todavía es materia de controversia entre los que se interesan en la individualidad y/o los universales. He usado las substancias como ejemplo para facilitar la presentación de la problemática, ya que su individualidad es generalmente aceptada.

liares o únicas a la cosa que se considera. A las características que la cosa tiene en común se les da generalmente el nombre de «naturaleza». A su vez, la naturaleza puede ser específica, genérica o accidental. La naturaleza específica consiste en las características comunes que forman parte de lo que distingue a la cosa dentro de un grupo más extenso o conjunto de cosas⁵ y que al mismo tiempo la hace formar parte de un grupo menos extenso de cosas, los miembros del cual pueden distinguirse sólo en términos de características individuales. Un ejemplo frecuentemente citado de característica específica es la capacidad de razonar en el hombre. Las características que todos los miembros de varias especies tienen en común y que las hace formar parte de un grupo más extenso, que a su vez se distingue de otros grupos todavía más extensos, constituyen el género o la naturaleza genérica. Tanto a las características genéricas como a las específicas se les llama «esenciales», o sea, se considera que constituyen condiciones necesarias de su tipo y existencia. Un hombre, por ejemplo, no es hombre y no puede existir como hombre si no tiene la capacidad de razonar (característica específica) y su cuerpo (característica genérica). A las características que una cosa pueda o no tener, y que, por consiguiente, no son condiciones necesarias de su tipo o existencia, se las califica generalmente de «accidentales». El color castaño del pelo de un hombre, por ejemplo, es una naturaleza accidental suya⁶.

Por otro lado, las características que separan a una cosa de todas las demás, incluyendo las características de aquellas cosas que con ella pertenecen a un grupo, se considera generalmente que constituyen la «individualidad» de la cosa. Tanto en el caso de la naturaleza como en el caso de la individualidad, el contenido mental cuando se piensa sobre ellas parece ser diferente. Considérese, por ejemplo, el caso de Pedro. La consideración de su naturaleza específica se concierne con su humanidad, o sea, el grupo de características como la capacidad de razonar, la capacidad de reír, etc., que lo hacen humano y que lo hacen indistinguible de otros seres humanos y distinguible de seres no humanos tales como perros, árboles y rocas. La consideración de la individualidad de Pedro, por otro lado, se concernirá solamente con la característica, simple o compuesta, dependiendo de si es una o varias, que separa a Pedro de Pablo y de cualquier otro ser individuo, sea humano o no. En el primer caso pensamos cómo y en qué aspectos Pedro es similar a otros, en el segundo cómo y en qué aspecto Pedro es único. Al grupo de problemas filosóficos que se conciernen con las naturalezas se les da el nombre genérico «problema de los universales», y a aquellos que se conciernen con la individualidad se les da generalmente el nombre de «problema de la individuación». El último grupo es el que intentaremos analizar aquí. Pero, antes de que comencemos el análisis propiamente de los diversos problemas relacionados con la individualidad, es necesario decir algo sobre si la manera común de entender la naturaleza y la individualidad descrita ante-

5. Los miembros del grupo no tienen necesariamente que existir, naturalmente; el grupo podría estar compuesto de seres posibles.

6. La investigación de lo que en efecto constituya la naturaleza genérica, específica y/o accidental de una cosa particular no es pertinente a nuestra investigación.

riormente es apropiada, así como hacer también algunas aclaraciones terminológicas pertinentes.

La concepción de la «naturaleza» como lo común, de hecho o en principio, a muchos y, por lo tanto, como una explicación de la semejanza entre las cosas, es asunto aceptado en la literatura y servirá para comenzar el análisis, aún cuando se descubriera en otra oportunidad que esta forma de entender este término no es apropiada. Más importante todavía, la concepción de la individualidad como una característica, compuesta o simple, perteneciente a sólo una cosa, y, por lo tanto, como una característica que explica su distinción o diferencia de otras cosas, es asimismo común en el discurso filosófico y nos servirá por el momento, aunque, como he explicado en otro lugar, tendrá que ser descartada o por lo menos modificada si se quiere mantener cierta precisión conceptual⁷.

El término 'individuación' se usa en la literatura para designar dos cosas: (1) el proceso por el cual un individuo adquiere la individualidad, y (2) la individualidad misma, sea una característica simple o compleja. En términos de la morfología del término y de su etimología, 'individuación' debería usarse sólo en el primer sentido. 'Individuación', como 'universalización', 'externalización', y otros muchos substantivos derivados de verbos, se refiere principalmente al proceso que lleva a cabo la acción que expresa el verbo. La universalización de un principio, tal como el imperativo moral, «No matarás», es el proceso por el cual el principio se extiende más allá del caso particular a todos los casos pertinentes.

Es verdad, sin embargo, que en algunos casos, tales como 'coloración' y 'restauración', tanto el proceso como la característica que resulta de la acción designada por el verbo se designan con el mismo término. Esto puede que sea resultado de analogía morfológica. En casos como el de 'restauración', el lenguaje no tiene término con el cual referirse a la característica; en casos como el de 'coloración', el término se usa para designar la característica en cuestión aún cuando la lengua tenga un término para eso (i.e. 'color')⁸. Pero estos casos se pueden considerar como excepciones a una regla general. Por lo tanto, 'individuación' puede tomarse como que se refiere principalmente al proceso por el cual algo universal, por ejemplo hombre, se convierte en algo individual, un hombre, y así es como usaremos el término aquí.

En castellano, el término más frecuentemente usado para referirse a la característica que caracteriza al individuo como tal, o sea el segundo uso de 'individuación', es 'individualidad'. Pero hay también otros términos en uso a los que nos referiremos inmediatamente. Se ha de notar, sin embargo, que la ambigüedad entre los dos sentidos señalados de 'individuación' ya estaba presente en latín, donde el término medieval '*individuatio*' significaba ambas cosas, a pesar de que existía otro término latino para designar la indivi-

7. Véase mi artículo, «Individuos como instancias», en esta revista, VIII, 3 (1982), 197-312.

8. Debo advertir que la interpretación de coloración como color no aparece en el diccionario de la Real Academia Española, aun cuando existe en el lenguaje ordinario, por lo menos en algunos países de América.

dualidad: '*individualitas*'. '*Individualitas*', sin embargo, no se encuentra con frecuencia y su uso está registrado principalmente en latín medieval tardío. Ni '*individuatio*' ni '*individualitas*' están registrados en latín clásico, pero Tertuliano usa '*indivuitas*' en la *Monogamia*⁹.

Estrechamente vinculado con los términos 'individuación' e 'individualidad' está el término 'individuo' (del latín, *individuum*). En la edad media este término adquirió un significado peculiar del que todavía se encuentran rastros en algunos análisis contemporáneos. Además de su referencia común a las cosas individuales, como un hombre (Sócrates) o una cualidad (el color negro particular de la barba de Sócrates, para aquellos que mantienen que las cualidades son individuales), 'individuo' se usaba también en lugar de 'individualidad' para referirse a las características que individualizan una cosa. Es en este sentido que se encuentra usado en expresiones escolásticas del siglo trece en adelante, como «la causa del individuo es la materia» o «un individuo es realmente distinto de la naturaleza»¹⁰; pues las causas de un individuo, según los escolásticos, eran las cuatro causas aristotélicas y no solamente la materia, o la forma, o, como diría Tomás de Aquino, la materia designada por la cantidad¹¹. Obviamente lo que se significaba con 'individuo' en este contexto era la individualidad: «la causa de la individualidad [de un individuo] es la materia». Del mismo modo, no se puede hablar propiamente de la naturaleza de un individuo como realmente distinta de él. Pues la naturaleza específica de un individuo, por ejemplo, es el grupo de características que el individuo tiene en común con otros miembros de la especie a la que el individuo pertenece y, por lo tanto, el individuo no puede ser considerado como realmente distinto de ella. Si lo fuera, el individuo no sería en realidad miembro de la especie: un hombre, por ejemplo Sócrates, no sería humano.

Este uso de 'individuo', por lo tanto, crea confusión, aun cuando es común en fuentes medievales y hasta en algunos textos contemporáneos, como ya mencionamos anteriormente. Hay que distinguir la individualidad del individuo. La primera es la característica, simple o compleja, del individuo considerado como tal. El individuo se opone al universal, mientras que la individualidad se opone a la universalidad¹². La universalidad, por otro lado, es la característica de la naturaleza (específica, genérica o accidental) en su calidad especial de universal. Ya explicaremos enseguida cómo estos términos se explican o definen (usando 'definición' aquí en un sentido nominal). Al momento lo que importa es explicar cómo se relacionan. 'Individuo', por lo tanto, tiene por lo menos dos usos en este contexto, pero para evitar con-

9. N. 5.

10. Estas fórmulas son comunes en la literatura escolástica después del siglo XIII. Véase, por ejemplo, mi *Suárez on Individuation* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), págs. 78 y 41.

11. *El ente y la esencia*, cap. 2, §4.

12. En la alta edad media, Gilberto Porretano, empleando terminología prestada de Cicerón, usó el término 'dividuo' como opuesto a 'individuo'. *The Commentaries on Boethius*, ed. N. Häring (Toronto: PIMS, 1966), p. 270, y en otros lugares.

fusiones conviene usarlo principalmente para referirse a los individuos y no a su carácter de individuos.

Volviendo a la característica, simple o compleja, que caracteriza al individuo como tal, la literatura nos muestra que hay varios términos que se usan con este propósito. Uno de los más comunes es el término 'unidad individual'. Fue introducido por los escolásticos en la edad media porque pensaban, siguiendo a Aristóteles, que el ser un individuo era ser *uno*, y, por consiguiente, que la individualidad era un tipo de unidad¹³.

Con frecuencia a la unidad individual se le llama también «unidad numérica» y se contrasta con la «unidad específica». La última es la unidad que tiene la especie a pesar de la pluralidad, potencial o actual, de sus miembros. Los que usan esta terminología dicen que los miembros de la especie se dicen uno en el sentido de que son del mismo tipo. Por ejemplo, Pedro y Pablo son específicamente uno ya que ambos son hombres en el mismo sentido. La unidad numérica, por el contrario, es la unidad distinta de cada uno de ellos por separado, dentro de la especie. Se le llama «numérica» porque el ser individuo es ser *una* cosa, o sea, ser una unidad o, como se dice frecuentemente en los análisis medievales de este asunto, ser *un número*. Y cada individuo es «un número» en el sentido de que es «uno» dentro del grupo. Por ejemplo, Pablo es *un* hombre, y Pedro es *un* hombre, y Sócrates es también *un* hombre. Cada cual es *uno* y todos juntos forman el número total de hombres, que está compuesto de todas estas unidades o números: el uno primero, el uno segundo, el uno tercero, etc. Y esto contrasta con el ser *un tipo* de cosa, como un *hombre* o un *perro*. Hablando estrictamente, sin embargo, se puede distinguir *intensionalmente* entre la unidad numérica y la individual, aun cuando los adjetivos 'individual' y 'numérica' pueden ser, y en efecto son, intercambiables, ya que tienen la misma extensión, o sea, ambos se refieren a la unidad propia de los individuos. Por consiguiente, la unidad del individuo se llama «numérica», como ya se dijo, porque el individuo es uno; se llama «individual» porque el individuo, según la perspectiva tradicional, no es *divisible* en unidades individuales de su propio tipo específico.

De todo esto se colige que el uso de este tipo de terminología toma por sentado ideas bien definidas sobre la individualidad, que pueden o no ser correctas. Ahora bien, dada la necesidad de usar lenguaje neutral en lo posible para poder determinar el valor de las diversas teorías sobre la individualidad, no usaré esta terminología, y, a no ser que lo especifique explícitamente, me referiré a la característica del individuo como tal con el término 'individualidad'.

También se usan los términos 'singularidad' y 'particularidad'. Pero existe mucho desacuerdo sobre si sus intensiones y extensiones coinciden entre sí y con la intensión de la 'individualidad'. Los autores antiguos y medievales parecen haber considerado estos términos coextensionales, pero no necesariamente cointensionales con 'individualidad'. Algunos pensaban que la particularidad tiene que ver con la «participación» de un individuo en una

13. *Metafísica* V. cap. 6, 1015b15 ss.

idea, naturaleza o universal. En este sentido el individuo se consideraba como que era parte de otra cosa, o como que tomaba parte de ella. Así, un hombre, por ejemplo, es particular porque participa en hombre, que a su vez no es particular¹⁴. El caso de la singularidad es similar. A un individuo se le llamaba «singular» o se decía que tenía singularidad porque no es muchos (los términos 'pluralidad' y 'multiplicidad' también se usaban). Un árbol singular, a diferencia de la especie «árbol», no es una pluralidad o colección, sino una cosa «singular». Boecio fue uno de los primeros que parece haber hecho una distinción explícita entre particularidad e individualidad¹⁵. La individualidad, para él, según parece, era una característica metafísica, que interpretó como una cualidad individual de las cosas (la socrática en Sócrates, por ejemplo), mientras que la particularidad era una característica de los términos usados para referirse solamente a una cosa ('Sócrates', por ejemplo). Un poco más tarde, en la alta edad media, hubo un intento de interpretar la singularidad como algo más básico que la individualidad. Odo de Tours y Gilberto de Poitiers, por ejemplo, mantenían que la singularidad se extiende a todas las cosas, interpretándola como un tipo de unidad con extensión universal, mientras que consideraban que la individualidad tenía sólo una intensión limitada¹⁶. Más recientemente se han hecho esfuerzos para distinguir estas nociones. El caso más conocido ocurre en el libro, *Individuos*, de Strawson¹⁷. Nuestro propósito presente, sin embargo, no requiere que examinemos estas distinciones. Nuestro fin es aclarar la terminología general de la individualidad y los problemas filosóficos más inmediatos a ella y, como veremos, para llevar a cabo esto no necesitamos examinar las nociones de singularidad y particularidad.

Además de los términos ya mencionados, hay muchos otros que se usan comúnmente y que necesitan aclaración. Especialmente importantes son los términos y expresiones como 'diversidad', 'distinción', 'diferencia' (y sus compuestos cuando se les añade 'numérica'), 'identidad' e 'indiscernibilidad', entre otros. Pero al momento no tenemos lugar para examinarlos.

Habiendo considerado brevemente la terminología filosófica general y habiendo identificado los términos que usaremos en lo que sigue, es hora de que examinemos la segunda causa de confusión con respecto a la individualidad: la falta de distinción entre los diversos problemas filosóficos relacionados con ella.

14. Véase, *Porphyry the Phoenician: Isagoge*, ed. Edward W. Warren (Toronto: PIMS, 1975), p. 31.

15. Véase, cap. II de mi *Introduction...*, págs. 83-87. Los textos claves en Boecio se encuentran en su *Comentario a las «Categorías» de Aristóteles*, PL 64, 169 ss.

16. Véase mi *Introduction...*, cap. III.

17. Hay referencias a este asunto a través de todo el texto.

B. EL PROBLEMA

Al contrario de lo que muchos creen, hay por lo menos seis problemas básicos diferentes relacionados con la individualidad. Tienen que ver con la intensidad de la individualidad, su extensión, su tipo ontológico en el individuo y su relación con la naturaleza del último, la causa o principio de individuación, la discernibilidad de los individuos y, finalmente, las formas de referencia a los individuos.

El primero de estos problemas es lógico ya que tiene que ver con la intensidad de la individualidad y su distinción de otras nociones; implica definición y aclaración conceptual. El segundo, el tercero y el cuarto son metafísicos; tienen que ver con la descripción de la realidad —los seres que son individuales, el tipo ontológico de la individualidad y su fundamento en las cosas. El quinto problema es epistémico, pues tiene que ver con la determinación de criterios para la discernibilidad de los individuos. Y, finalmente, el sexto problema es semántico, ya que trata de la manera en que nos referimos a los individuos. De esto se colige obviamente que la posición que se adopte con respecto a la naturaleza de la filosofía determinará hasta cierto punto el tipo de problemas que se tratarán con respecto a la individualidad.

El positivista lógico, por ejemplo, tendrá poco que decir sobre los problemas metafísicos vinculados con la individualidad y se concentrará en los problemas lógicos, epistémicos y semánticos. Por otro lado, el metafísico tradicional le prestará poca atención al primer problema, al quinto y al sexto, y se concentrará en el segundo, el tercero y el cuarto, que tienen carácter metafísico, y que, a su juicio, constituyen el fundamento de los otros asuntos.

Casi todos estos seis problemas han atraído la atención en uno u otro momento de aquellos filósofos que se han preocupado por la individualidad, pero, como era de esperarse, raramente se tratan todos y con frecuencia se analiza uno y se descuidan los demás. En efecto, son el cuarto y quinto los que se consideran con más frecuencia como fundamentales. De estos dos, el cuarto, por ejemplo, es el favorito de los eruditos que estudian la historia del problema de la individualidad en la edad media. Y, por supuesto, hay razones de esta actitud. Pues es verdad que, hasta el siglo catorce, raramente se encuentra una distinción cuidadosa y clara entre estos seis diferentes problemas y se hace mucho más esfuerzo para resolver el cuarto que para resolver los demás. Sin embargo, también es evidente que a medida que la edad progresa estos problemas se definen más y más, hasta el punto que los escolásticos tardíos, como Suárez, separan cuidadosamente varios de ellos en sus análisis. Algunos de los problemas nunca se independizan totalmente, sin embargo. Por ejemplo, el primero, que trata sobre la intensidad de la individualidad, se examinaba en el contexto del segundo, la extensión de la individualidad. Y aún este último no se examina separadamente hasta tarde en la edad media. Sólo el tipo ontológico de la individualidad y su principio y la discernibilidad del individuo se trataban por lo general separadamente en la

última parte del período¹⁸. En análisis contemporáneos del problema de carácter no histórico, son las dos últimas cuestiones, sobre la discernibilidad de los individuos y la referencia, las que se examinan con más frecuencia. Esto es resultado, sin duda, de la perspectiva predominantemente epistémica, lógica y semántica que caracteriza a la filosofía moderna.

Pasemos entonces al análisis de los seis problemas filosóficos básicos relacionados con la individualidad, examinando brevemente cada uno por separado.

1. *La intensidad de la individualidad*

Más arriba dimos una descripción general de la individualidad como la característica, simple o compleja, que caracteriza a los individuos como tales. Pero esta descripción de la individualidad ya dice algo sobre el tipo de cosa que la individualidad es; nos dice que es una *característica*. Naturalmente, el término 'característica' se usa con generalidad en este contexto y con su uso no se intenta prejuzgar el asunto de la intensidad y el tipo ontológico de la individualidad. Pero aún así parece sugerir algún punto de vista ontológico. Ya que el propósito de todo trabajo como el presente consiste en determinar la mejor manera de caracterizar el asunto en cuestión, sería mejor, por lo tanto, comenzar con una descripción más formal y neutral de la individualidad. Digamos entonces que la individualidad es lo que caracteriza al individuo como individuo, dejando abierta la determinación tanto de la referencia del 'lo' como del significado del verbo 'caracterizar' en este contexto. En estas condiciones, el indagar sobre la intensidad de la individualidad es preguntar qué es ser individual en contraste con otra cosa. Algunos filósofos se han referido a este problema como el problema de «la naturaleza de la individualidad». Pero esta nomenclatura es confusa, pues, si a la naturaleza se la considera, como se hace en la filosofía tradicional, como lo que caracteriza al individuo como individuo, entonces la individualidad no puede ser una naturaleza. La individualidad de esta pluma no es ni puede ser la individualidad de este papel en que estoy escribiendo, y viceversa, por lo menos no *prima facie*. Ha habido filósofos, como Duns Escoto por ejemplo, quienes han mantenido que la individualidad es en efecto una naturaleza¹⁹. Pero esa es una posición que necesita establecerse con argumentos. Al principio de toda investigación debemos tratar de evitar un lenguaje que, como ya dijimos, prejuzgue el asunto. Además, el término 'naturaleza' tiene otros problemas, ya que se reserva con frecuencia para las características de tipos naturales (por ejemplo, hombre, perro) en contraste con los artificiales (mesa, cuadro), y la individualidad, sea lo que sea, no parece ser un tipo natural de cosa, tal como lo son «perro» y «hombre». En lugar de hablar de «la naturaleza de la individualidad», por lo tanto, hablaré sobre su «intensidad», para evitar complicaciones innecesarias.

18. Véase, por ejemplo, la Disputación V de Suárez, dedicada casi totalmente al problema de la individuación, pero donde trata separadamente de las cuestiones intensional y extensional (juntas en la Sec. I), de la cuestión ontológica (Sec. II) y donde descarta la cuestión epistémica (Sec. III, §28).

19. Las Conferencias de Oxford, Lib. II, D. 3, cc. 5 y 6.

Ahora bien, determinar la intensión de la individualidad no es otra cosa que determinar sus condiciones necesarias y suficientes. La intensión de hombre, si usamos el análisis común de esta noción, es «animal racional», donde 'racional' significa «capacidad de razonar». Y esto quiere decir que cualquier cosa que sea hombre será un animal capaz de razonar y que cualquier animal capaz de razonar es hombre. El buscar las condiciones suficientes y necesarias de algo es, por supuesto, una investigación de tipo muy tradicional, que la mayoría de los filósofos ha considerado fundamental para la investigación filosófica. Por consiguiente, no debe sorprendernos que se trate de aplicar este proceso a la individualidad. En la filosofía contemporánea, sin embargo, se han propuesto dos objeciones fundamentales en contra de este procedimiento. Una viene de la teoría del lenguaje propuesta por Wittgenstein y sus discípulos; la otra se basa en las teorías de la referencia iniciadas recientemente por Kripke y otros ²⁰.

La primera se puede presentar de la siguiente manera: los términos comunes no funcionan de la manera que se creía tradicionalmente. En el pasado, se pensaba que se podían identificar las características comunes a todas aquellas cosas a las que se les aplicaba el mismo término. Pero eso no parece ser así, ya que en la mayoría de los casos no se puede identificar ninguna característica o conjunto de características que sean comunes a todas las cosas a las que nos referimos con el mismo término, excepto por el hecho mismo de que nos referimos a ellas con el mismo término. El término 'juego', por ejemplo, se usa para referirse a tales cosas como el beisbol, el futbol, el ajedrez, la canasta, el póquer, etc. Pero cuando se trata de identificar una o varias características comunes a todos estos, no parece posible hacerlo. Hay características comunes a la canasta y al póquer (ambos se juegan con cartas) y al beisbol y al futbol (ambos se juegan con una pelota), pero no se puede encontrar una característica que sea común a todos los juegos ²¹. Si este análisis es correcto, entonces la búsqueda de las condiciones necesarias y suficientes de los juegos sería fútil y de la misma forma lo sería la búsqueda de las condiciones necesarias y suficientes de la individualidad, pues, aunque todas las cosas a las que llamamos «individuales» tengan un cierto aire de familia, no todas tienen en común una característica que se pudiera identificar como la condición necesaria y suficiente de todas ellas.

Hay varias respuestas que se pueden dar a esta objeción. Una podría ser simplemente aceptar la conclusión a que llega, pero argüir que es siempre útil llevar a cabo una investigación de las condiciones necesarias y suficientes. En efecto, aun cuando no se encuentre, o pueda encontrar ninguna, la empresa ayuda a aclarar conceptos y a establecer relaciones que de otra forma se nos escaparían. Este tipo de análisis, por lo tanto, tiene un efecto terapéutico, beneficioso para aquellos que participan en él, aun cuando no realice la función para la que tradicionalmente se pensaba servía.

20. Saul A. Kripke, «Naming and Necessity», en Donald Davidson and Gilbert Harman, eds., *Semantics and Natural Languages*, (Dordrecht: Reidel, 1972).

21. Renford Bambrough ha presentado una buena exposición de este punto de vista en «Universals and Family Resemblances», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 60 (1960-61).

Pero también se podría responder que, aun si no se pudiera identificar ni siquiera una sola condición necesaria y suficiente de la individualidad, podría ser todavía posible establecer campos de condiciones. O sea, aunque no fuera posible decir que todos los juegos utilizan una pelota, o que tengan otra característica común, sea la que fuere, se podría decir que todos los juegos tienen en común «el uso de una pelota, y/o el uso de cartas, y/o...etc», y que el campo de estas posibilidades no es ilimitado. Además, se podría añadir que son estos campos, siempre limitados, los que constituyen las condiciones necesarias y suficientes de los juegos, y no ciertas características particulares. Por otro lado, se podría también argüir que hay algunas características cuya ausencia es condición necesaria, aunque no suficiente, de que algo sea lo que es y/o se llame tal y tal. Por ejemplo, la ausencia de dolor podría considerarse como una precondition de los juegos ²².

Las dos estrategias mencionadas aceptan, explícita o implícitamente, la premisa en que se basa la objeción: que no se pueden encontrar condiciones necesarias y suficientes de las cosas a las que se les aplica el mismo término. Pero hay también otras alternativas que rechazan esta premisa. Por ejemplo, se podría argüir que la teoría del aire de familia de los términos comunes está basada en un paradigma incorrecto — el ejemplo de los juegos. El paradigma es incorrecto porque los juegos son creaciones humanas y, por lo tanto, artificiales, en lugar de ser tipos naturales, y esto es lo que crea problemas para la identificación de sus condiciones necesarias y suficientes, lo cual no es necesariamente el caso con los tipos naturales. Los primeros, a diferencia de los tipos naturales, presentan problemas definicionales particulares que no afectan a los naturales. Estos problemas surgen del hecho de que son creaciones humanas y las creaciones humanas tienden a estar sujetas a presiones y cambios históricos y sociales, que hacen la reflexión sobre ellas difícil y generalmente imprecisa. Mientras que la noción de «gata» se puede determinar por criterios tales como la capacidad, en principio, de quedarse preñada, el caso de «silla», por ejemplo, no es fácilmente determinable. Naturalmente, en última instancia la validez de este argumento descansa no sólo en poder mostrar cómo los tipos naturales son diferentes de los artificiales, sino también en la manera en que se puedan identificar las condiciones necesarias de los tipos naturales. No voy a disputar en el presente contexto la validez de este punto. Simplemente dejaré que los ejemplos hablen por sí mismos, mostrando que el argumento parece tener algún valor y merece atención. Pero he mostrado en otro lugar que, en efecto, se puede identificar por lo menos una condición suficiente y necesaria de la individualidad y que eso constituye una respuesta adecuada a la objeción basada en la teoría del lenguaje de Wittgenstein ²³.

La segunda objeción, como ya se dijo, está basada en una teoría de la referencia recientemente desarrollada por Kripke entre otros. Según esta te-

22. Aún en casos en los que los juegos lleven al dolor o produzcan dolor — como cuando ocurren accidentes y lesiones — esto se podría interpretar como algo que va en contra del juego y no como parte de él.

23. Véase al artículo citado en la nota 7, más arriba.

oría no es posible identificar las condiciones necesarias y suficientes de la aplicación de los términos comunes porque en estos términos, como en los propios, la referencia determina su sentido, y no al revés, como mantenía la teoría clásica de la referencia²⁴. El que 'juego' se use para referirse al ajedrez, beisbol, futbol, etc., determina las características de las cosas a que el término se refiere, y no viceversa. Las cosas son, por decirlo así, bautizadas en cierto momento y 'juego' significa lo que significa porque las cosas a que se refiere se llaman como se llaman. De manera que los análisis intensionales pueden ser útiles, pero no pueden considerarse completos si por 'completos' se entiende que se identifican todas las condiciones necesarias y suficientes de la aplicación del término. Un tigre continuará siendo tigre si pierde sus rayas, cambia de color y se queda sin dientes. Asimismo, 'individuo' se referirá a los individuos, no porque haya un conjunto de criterios identificables en base a los cuales el término se aplica y que refleje ciertas características comunes a todas las cosas a las que llamamos «individuos», sino porque su referencia ha sido fijada desde el principio en una ceremonia bautismal.

La respuesta a esta objeción puede atacar la teoría de la referencia de que depende, una tarea que sería marginal a esta investigación, o podría mostrar que en efecto las condiciones necesarias y suficientes de la individualidad pueden ser identificadas. Como no tenemos espacio para desarrollar el primer procedimiento aquí, tendremos que contentarnos con una referencia al artículo citado en la nota 7, donde, como dijimos anteriormente, se identifica una condición necesaria y suficiente de la individualidad.

2. La extensión de la individualidad

Aparte de la determinación de la intensión, uno de los problemas filosóficos más básicos relacionados con la individualidad tiene que ver con su extensión; pues aun si se acepta que la individualidad es un concepto viable, la cuestión de si hay entidades que la poseen o no, y siempre que haya algunas, cuáles la tienen y cuáles no, son cuestiones que hay que resolver.

Ahora bien, si es verdad que la intensión determina la extensión, como la filosofía tradicional ha mantenido, entonces nuestro análisis de la intensión de la individualidad jugará un papel importante en la solución de la cuestión extensional. Por otro lado, si la extensión determina la intensión, como la reciente teoría de la referencia sugiere, entonces lo que se diga sobre la extensión determinará lo que se diga sobre la intensión.

Aparte de cuál sea la relación entre estas cuestiones, parecería que un análisis intensional siempre es importante y útil para resolver el problema extensional. En efecto, es cosa de sentido común que para determinar la extensión de un término se procede primero estableciendo su intensión; pues, ¿cómo puedo determinar las cosas que son rojas, por ejemplo, si no sé lo que rojo es? Claro, se podría argüir que una noción científica de rojo no es nece-

24. Véase «Naming and Necessity», citado en la nota 20.

saria para identificar y reconocer las cosas rojas, pero sin duda el tener *alguna* noción de lo que rojo es no es solamente útil sino quizá también necesario para la identificación y particularmente para la determinación del tipo de cosas que son rojas.

Además, se puede argüir que, aun cuando la intensión no determinara *por completo* la extensión, un análisis intensional determinaría *hasta cierto punto* el extensional. Si la capacidad de razón se considera como una característica necesaria del hombre, por ejemplo, entonces es obvio que las babosas, el aire y la luz no pueden clasificarse como humanos. De la misma manera, si se aceptara que la duración espacio-temporal es una condición necesaria de la individualidad, como muchos filósofos pretenden, entonces habría que eliminar la posibilidad de individuos atemporales. En estas condiciones, habría que concluir que Dios no tiene individualidad, algo paradójico si se mantuviera también que la individualidad y la universalidad son nociones mutuamente exclusivas y exhaustivas (y por supuesto, que Dios existe). Finalmente, en muchas filosofías, la doctrina sobre la individualidad que determina la extensión de la noción es tácita en lugar de ser explícita y, por consiguiente, parecería útil para el análisis extensional saber exactamente la concepción de la individualidad que supone.

Estos breves comentarios no se presentan, por supuesto, como una demostración de que, en efecto, la aclaración de la intensión de la individualidad sea una condición necesaria de todo análisis de su extensión. Su propósito es mostrar solamente que parece razonable mantener que es por lo menos útil y quizá aún necesario hacer un análisis intensional de la individualidad para resolver y/o entender las cuestiones extensionales relacionadas con la ontología de los individuos. La aceptación de una relación entre intensión y extensión, o por lo menos entre los análisis intensionales y los extensionales, y el beneficio que tiene el comenzar con la intensión es todo lo que se necesita para proceder con nuestra tarea. La refutación de la reciente teoría de referencia que ya mencionamos no es necesaria para nuestra empresa.

Sin embargo, hay que notar otro punto. Si el procedimiento que hemos bosquejado es correcto, entonces la determinación de la extensión de la individualidad no será cosa difícil, ya que se parecerá más a un tipo de estudio empírico que a un análisis puramente filosófico; pues lo que necesita determinarse es qué cosas satisfacen los criterios identificados en el análisis intensional, lo cual implicaría la aplicación de esos criterios a los objetos de nuestra experiencia.

3. El tipo ontológico de la individualidad

Una tercera cuestión filosófica importante relacionada con la individualidad tiene que ver con su tipo ontológico en el individuo y su relación con lo que llamamos anteriormente, la «naturaleza» del individuo. Esta cuestión no ha sido planteada en forma seria en la literatura contemporánea y aún en la edad media, donde la individualidad era un tópico de mucho in-

terés, fue sólo en el siglo trece y más tarde que se intentó resolver este asunto²⁵. Parte de la falta de interés en esta cuestión a principios de la edad media se debe a dos factores: el primero y más importante es que la individualidad nunca se convierte en tema de investigación por separado, ocluyendo así todo esfuerzo sistemático de tratar todos los problemas filosóficos que origina. Y, el segundo, a su vez resultado en parte del primero, es el tratamiento más o menos superficial de la individualidad que nos da la mayoría de los autores de este período inicial, resultado a su vez de sus preocupaciones con otros problemas; las disputas sobre los universales y las doctrinas teológicas que consumían su interés, dejaban poco tiempo para prestarle la atención requerida a la individualidad²⁶.

El poco interés en los círculos filosóficos contemporáneos, por otro lado, hay que atribuirlo a otros factores, ya que ninguno de los dos mencionados en conexión con el período medieval es vigente. Mi tesis es que la razón del poco interés en este problema tiene que ver con la desconfianza que la mayoría de los filósofos contemporáneos le tiene a la metafísica en general y a las entidades metafísicas en particular. Esta desconfianza de la metafísica caracteriza no sólo al movimiento analítico, con sus raíces en el empirismo británico y el positivismo del Círculo de Viena, sino también al tipo de filosofía continental que viene de Husserl. Pero este es un asunto histórico que no nos concierne al momento.

La cuestión del tipo ontológico de la individualidad se ha planteado de diversas maneras, pero de cualquier forma que se plantee tendrá que tratar de resolver por lo menos dos problemas. Primero, debe presentar una caracterización ontológica de la individualidad; lo cual implica su categorización. Esto requiere que se den respuestas a preguntas como las siguientes: ¿Es la individualidad una característica de las cosas, como lo son el rojo y la aspereza, o es una relación como la paternidad? ¿Es real o una mera construcción de la mente? Y si es una característica, ¿se le puede considerar como una cualidad? Estas preguntas nos dan una idea de la problemática en cuestión y explican mi resistencia al comienzo de este trabajo a describir la individualidad como una «característica» de los individuos. Pero hay otro tipo de cuestión que también hay que resolver, y esta no tiene que ver con el tipo ontológico a que pertenece la individualidad, sino con su relación con los otros constituyentes del individuo: ¿Cómo podemos distinguir la individualidad de características como el color, el peso, la altura, etc., que caracterizan a un individuo cualquiera? Como dirían los medievales, ¿es la individualidad algo realmente distinto de estas características o es sólo conceptualmente distinta de ellas? Y, en ambos casos, ¿cómo se relacionan? ¿Son separables o inseparables?

Obviamente, estas cuestiones implican un nivel de especulación metafísica.

25. Todos los escolásticos más importantes de la edad media trataron esta cuestión de una forma u otra, particularmente después que Escoto introdujo la distinción formal entre la naturaleza y la entidad (*haecceitas*). Véase el texto de Escoto a que nos referimos anteriormente.

26. Véase el último capítulo de mi *Introduction*...

ca alto que normalmente no le atrae a aquellos que adoptan una metodología empírica estricta y/o desconfían de la metafísica. De todas formas, parece beneficioso que un análisis sistemático de la individualidad se plantee estas cuestiones, aun cuando terminara descartándolas como ilegítimas.

4. El principio de la individuación

Además de las tres cuestiones planteadas hasta ahora, todo aquel que desee presentar un análisis sistemático y amplio de la individualidad debe plantearse otro problema importante, el llamado «problema de la individuación». Son dos los temas que generalmente se plantean en este contexto: (1) la identificación del principio o causa de la individuación, y (2) la determinación de si este principio, o causa, es el mismo para todas las entidades. Muchos eruditos dedicados al estudio del escolasticismo medieval identifican estas dos cuestiones como el problema fundamental de la individualidad. Y no sin razón, pues los aristotélicos consideran como la función fundamental de la ciencia la identificación de principios y causas, de manera que una investigación científica de la individualidad dentro de la tradición aristotélica pareciera que tendría que estar dirigida a ese fin.

El uso del término 'principio' en este contexto es común, y se entiende especialmente en contextos contemporáneos donde el planteo de esta cuestión es epistémica, como veremos enseguida. Pero, así y todo, necesita explicación, ya que no es siempre claro. Su uso y sentido se origina en los escolásticos medievales, quienes empleaban el término para traducir el *archê* aristotélico. El término latino '*principium*' significaba para ellos no sólo principio, sino también comienzo, origen, fundamento, fuente y elemento, así como causa. Su extensión, por lo tanto, era mucho más amplia que la del término 'causa'. Algunas causas se podían considerar como principios, pero no todos los principios eran causas. Los escolásticos usaban 'causa' para referirse específicamente a las causas físicas, o sea, a los cuatro tipos de causas que Aristóteles identificó como los orígenes del cambio (forma, materia, agente y fin). Pero los principios no necesitaban ser físicos. Se les llamaba principios, por ejemplo, a las reglas lógicas, como el principio de no contradicción y las reglas de inferencia, y en muchos casos a las premisas de demostraciones particulares porque las consideraban como los puntos de partida del conocimiento. Además, los escolásticos hablaban asimismo de principios metafísicos. Como los principios lógicos, estos por lo general no se pueden separar de las cosas de las que son principios, pero, a diferencia de ellos y como los principios físicos, son realmente distintos de aquello de lo que son principios. Como tal, no son ni cosas físicas ni objetos mentales, pero aún así hay que considerarlos como constituyentes reales de las cosas. Entre los principios metafísicos más comúnmente aceptados entre los escolásticos están la forma y la materia, la esencia y la existencia, y la substancia y el accidente.

Aquellos filósofos que rechazan la metafísica como ciencia propiamente, o que por lo menos rechazan los principios metafísicos como constitutivos de las cosas, prefieren hablar de la «causa» o las «causas» de la individuación,

aunque con frecuencia usen los términos 'principio' y 'causa' como sinónimos.

Antes de seguir, sin embargo, conviene notar que las perspectivas adoptadas con respecto a la cuestión del principio o causa de la individuación dependen hasta cierto punto de la interpretación intensional de la individualidad que se adopte. Si, por ejemplo, la individualidad se entiende principalmente como no-instanciabilidad, su principio o causa tendrá que ver con lo que hace que una cosa no pueda instanciarse. Por otro lado, si la individualidad se entiende como distinción o diferencia, entonces tendrá que ver con el principio o causa que distingue a una cosa de todas las demás. Y lo mismo con las otras maneras de entender la individualidad. Además, el principio o causa identificado en cada caso puede que no sea el mismo. Se podría mantener, por ejemplo, que el principio de individuación, cuando la individualidad se entiende como distinción, es el fajo de características que caracteriza a una cosa y al mismo tiempo mantener que el principio de divisividad, o sea el principio responsable de la pluralidad dentro de la especie, es una de esas características, como la materialidad. De modo que, no está nada claro que cuando los autores hablan sobre «la determinación del principio de individuación» están hablando sobre el mismo asunto y, por lo tanto, que sus teorías son comparables. Con frecuencia, sin embargo, la dificultad surge porque ellos mismos no entienden claramente la noción de individualidad y como resultado confunden asuntos relacionados. La mayoría de los autores, o bien porque no distingue entre diversidad, divisividad, distinción y nociones similares, o porque su fin es desarrollar teorías parsimoniosas, o todavía porque piensa que todas estas características están relacionadas, trata de proponer teorías que den cuenta suficiente de varias de ellas al mismo tiempo.

El breve análisis de la extensión de la individualidad que hicimos más arriba debe haber dejado aclarado que no todas las ontologías confrontan la cuestión de la determinación del principio o causa de la individuación. Una teoría que mantenga que todo lo que existe es esencialmente, o *per se*, individual, no confronta tal problema. En efecto, si no hay universales, o naturalezas, o realidades que de alguna manera deban pasar por un proceso de cambio para hacerse individuales, la cuestión de la determinación del principio o causa de tal proceso o cambio no surge. Es sólo dentro de un contexto donde a los universales o a las naturalezas se les da algún tipo de nivel ontológico que esta cuestión surge.

Esto no quiere decir, sin embargo, que aquellos que trabajan dentro de la primera perspectiva no se planteen la cuestión. Lo hacen. Pero su propósito es generalmente preparar una plataforma para atacar a aquellos que favorecen la segunda perspectiva, donde se considera que los universales tienen algún nivel ontológico. Las dos cuestiones implicadas en la individuación, por lo tanto, son importantes para lo que se llaman comúnmente ontologías «realistas» o «moderadamente realistas». Otro tipo de ontologías encaran otros problemas.

El plantear esta cuestión en términos de «principios», «causas», e «indivi-

duación», por lo tanto, introduce ciertos parámetros conceptuales que no son deseables en este punto de la investigación; pues sería preferible dejar abierta la posibilidad de que hasta en las llamadas ontologías nominalistas se pudiera dar cuenta de la individualidad, aun cuando en esas ontologías no hay propiamente «individuación», ya que según ellas no existe un proceso por el cual el universal se convierte en individual. Además, hay problemas con la terminología de «principio» y «causa», que surgen del hecho de que ambas nociones han sido objeto de controversias que todavía no se han resuelto. Por estas razones sería recomendable el no usar la nomenclatura de «causas y principios de individuación» y hablar en su lugar de «las condiciones necesarias y suficientes de que haya algo individual». Así se dejaría abierta la cuestión de si ha habido o no un proceso de individuación por el cual algo no individual se ha convertido en algo individual, dejando lugar para la teoría que mantiene que no hay causas especiales de la individualidad del individuo más allá de las causas del individuo, y evitando los problemas relacionados con los términos 'principio' y 'causa'; el lenguaje resultante sería neutral y por ende más apropiado para la investigación.

Hay que notar, sin embargo, que el uso de la terminología de condiciones necesarias y suficientes no elimina las diferencias entre esta cuestión y la que mencionamos primero, relacionada con la intensión de la individualidad. Como se señaló anteriormente, la cuestión intensional consiste en la determinación de las condiciones necesarias y suficientes *de que algo sea individual*, mientras que la cuestión que estamos considerando ahora tiene que ver con las condiciones necesarias y suficientes *de que haya algo individual*. En el primer caso buscamos las condiciones (lógicas) de la individualidad; en el segundo, las condiciones metafísicas para que se produzca la individualidad.

Aun con estos cambios, alguien quizá quiera objetar que esta investigación es muy metafísica y que, para ajustarla al pensamiento contemporáneo, habría que plantearla de forma diferente. La cuestión tendría que tratar no de las condiciones necesarias y suficientes de que haya algo individual, sino de las condiciones necesarias y suficientes de nuestra determinación de que algo sea individual (una investigación epistémica). Una versión más fuerte de esta objeción, a la que llamo la Objeción Epistémica, objeta que la cuestión metafísica es ilegítima, ya que trata de «la cosa en sí» en lugar de las cosas como objeto del conocimiento y, por lo tanto, que esta investigación tiene sentido solamente cuando se plantea en términos epistémicos. Insiste: ¿cómo podemos esperar examinar la individualidad cuando no sabemos si podemos discernirla? En efecto, el problema de la individuación se reduce al problema de la discernibilidad, ya que para resolver este asunto tendríamos que discernir la individualidad.

Obviamente, esta es una objeción común en contra de todo intento de plantear y resolver problemas metafísicos, y es responsable por el carácter predominantemente epistémico de la mayoría de la filosofía contemporánea. Sin embargo, tanto la objeción como la perspectiva filosófica que la origina son incorrectas, ya que tratan de reducir la metafísica a la epistemo-

logía. O sea, cuestiones sobre las cosas, tales como «¿Qué es la naturaleza de X?», se reducen a cuestiones sobre el conocimiento de las cosas, como «¿Qué criterios usamos para identificar a X?». Pero si esta reducción fuera permitida, entonces tendría que extenderse también a otras ciencias además de la metafísica, y tendríamos que objetar en contra de las conclusiones de la física, la química, la medicina, y muchas otras disciplinas del conocimiento. Y esto no tiene sentido, no sólo porque estas ciencias tienen esferas de operación independientes, sino también porque son efectivas, es decir, a pesar de la Objeción Epistémica, la mayoría de las conclusiones a que llegan estas ciencias se pueden confirmar en la experiencia y nos ayudan a predecir ocurrencias futuras. Decir que no sabemos por qué y cómo son efectivas no indica un fracaso de estas ciencias o de los científicos que las practican, sino del epistemólogo, quien no ha podido explicarlo; pues no es la tarea del físico el desarrollar una teoría del conocimiento que explique las bases epistémicas de sus conclusiones; esa es la tarea del epistemólogo. De la misma forma, no es la tarea del metafísico explicar los principios epistémicos que fundamentan sus procedimientos y teorías. El fracaso al no desarrollar explicaciones satisfactorias sobre esto no es del metafísico, sino del epistemólogo. En estas condiciones, entonces, el epistemólogo no tiene derecho a exigirle al metafísico que deje de investigar problemas metafísicos, o a sugerir que los problemas que investiga son ilegítimos, simplemente porque no ha podido desarrollar una explicación satisfactoria. Así como sería absurdo que el epistemólogo le pidiera al físico que cesara su investigación hasta que el epistemólogo pudiera desarrollar una teoría del conocimiento adecuada que la explicara. En resumen, rechazar la cuestión de la individuación en base a la Objeción Epistémica es inaceptable, siendo muy parecido a lo que Parménides hizo con el cambio: como no podía explicarlo, lo rechazó.

Además de la respuesta dada, se puede también responder a la Objeción Epistémica de otra manera, mostrando que la problemática de la individuación es diferente de la problemática de la discernibilidad; pues si se consigue hacer la distinción, entonces todo análisis sistemático de la individualidad tendrá que plantearse ambas, aparte de si se tiene o no éxito en resolverlas. En efecto, rechazar una de estas en favor de la otra, requeriría argumentos substanciales de parte de aquellos que deseen hacerlo, y hasta que no se den, sería mejor explorar ambos asuntos. Ahora bien, ya que la distinción de que hablamos tiene que ver tanto con la cuestión presente como con la que sigue, pasaremos a la cuestión siguiente y trataremos el asunto en ese contexto.

5. Discernibilidad de los individuos

En contraste con las cuestiones lógicas y metafísicas que se han planteado hasta ahora, la cuestión de la discernibilidad de los individuos es epistémica. Tiene que ver con la manera en que discernimos los individuos como tales²⁷. ¿Cómo discernimos a Sócrates, por ejemplo, como individuo? Usando

27. Strawson lo plantea en términos de «identificación», en *Individuos*, cap. I. Y Russell usa una perspectiva epistémica en *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (New York: Simon and Schuster, 1948), págs. 292 ss.

la terminología tradicional podríamos preguntar: ¿Cuál es la causa o principio que nos permite conocer a Sócrates como individuo? Mientras que la perspectiva ontológica de la individuación intenta determinar las condiciones necesarias y suficientes *de que haya algo individual*, esta investigación busca las condiciones necesarias y suficientes *en base a las cuales las mentes conocen algo como individual*²⁸. Que estos problemas son diferentes parece obvio por las razones siguientes. La proposición «X es individual en virtud de Y» es muy diferente de la proposición «Sé que X es individual en virtud de Y». 'Y' en la segunda proposición podría ser substituida por la expresión, 'Pedro me dijo que era individual', por ejemplo, y todavía la proposición tendría sentido: «Sé que X es individual en virtud de que Pedro me dijo que era individual». Es perfectamente posible llegar a conocer la individualidad de algo en base al qué decir o a la autoridad y, por lo tanto, esas pueden considerarse buenas razones, por lo menos suficientes, para conocer que X sea individual. Pero la misma substitución en la primera proposición resulta en un absurdo: «X es individual porque Pedro me dijo que era individual». ¿Qué podría querer decir esto? Supóngase que X es un mono, ¿qué relación causal puede tener lo que Pedro diga con la individualidad de un mono? Pues la existencia, la individualidad y otras características ontológicas del mono son sin duda independientes de lo que diga Pedro. Lo que diga Pedro puede ser importante y pertinente, pero no para la individualidad del mono — es pertinente para mi conocimiento de la individualidad del mono. Por consiguiente, nunca podría constituir una condición suficiente de la individualidad de X, aun cuando, como notamos anteriormente, pueda ser una condición suficiente del conocimiento que alguien tenga de ella.

De la misma manera, podríamos apuntar algunos factores que, por lo menos en principio, se podrían tomar como condiciones suficientes de la individualidad, pero que no podrían bajo ninguna circunstancia ser considerados como condiciones suficientes de discernibilidad individual. Tómese, por ejemplo, la materia. Esta es el principio de individuación según muchos filósofos²⁹. Después de todo, el material del que algo se hace parece ser lo que causa que sea esto en lugar de aquello — el mármol de dos estatuas idénticas de Apolo parece ser la causa de que sean dos y no una. Pero la materia no puede ser la razón de que nosotros discernamos a un individuo, ya que la materia, considerada en sí misma y separada de las circunstancias y características particulares que la acompañan, no tiene características perceptuales. Hay que recordar que dentro del esquema aristotélico aceptado por

28. Ambas cuestiones son diferentes de la cuestión de la identidad a través del tiempo. El problema de la identidad tiene que ver con la identificación de un individuo en tiempos diversos. ¿Cómo sabemos, por ejemplo, que el hombre que fue maestro de Platón es el mismo hombre que tomó la cicuta? Esta es una dimensión epistémica del problema. La dimensión metafísica investigaría la causa o principio de tal identidad. Estas cuestiones están relacionadas al problema de la individualidad pero no son equivalentes a él.

29. Entre estos está E. Anscombe; véase, «The Principle of Individuation», en *Berkeley and Modern Problems*, Aristotelian Society, Suppl. Vol. 27 (1953).

la mayoría de aquellos que adoptan este punto de vista, la materia en sí misma no tiene cualidad, cantidad, relaciones, etc.; no tiene características que pertenezcan a las categorías aristotélicas. En estas condiciones, ¿cómo podría ser la materia el origen de la discernibilidad individual? En efecto, el ejemplo de las dos estatuas de Apolo es confuso, pues el mármol puede que tenga características perceptuales mientras que la materia no las tiene. De modo que si es el mármol lo que se considera como principio de individuación, esta es una teoría de la «materia caracterizada» no de la materia así no más. La materia, sin embargo, como ya se dijo, ha sido defendida como un principio de individuación por muchos filósofos. Decir «X es un individuo debido a la materia» tiene algún sentido, pero decir «Sé que X es un individuo debido a la materia» es por lo menos extraño y posiblemente absurdo.

No todos los filósofos, sin embargo, han distinguido entre estas dos cuestiones, o sea, entre el problema de la individuación y el problema de la discernibilidad individual, o, como se expresó anteriormente, entre el problema que tiene que ver con la determinación de las condiciones necesarias y suficientes de que haya algo individual y las condiciones necesarias y suficientes de que algo se conozca como individual. Además, muchos han intentado identificarlos o por lo menos relacionarlos a ellos o sus soluciones³⁰. Quizá el más conocido de estos intentos es el propuesto por aquellos que aceptan la llamada «Identidad de los Indiscernibles»³¹. Esta doctrina, a la que nos referiremos aquí muy brevemente, puede plantearse con la fórmula: Si X es indistinguible de Y, X e Y son la misma entidad. Esta es otra forma de decir que si no hay discernibilidad, no hay distinción. Pero esto no se sigue, pues se podría objetar que la individualidad y la distinción, por un lado, y la discernibilidad por otro, son cosas diferentes. Las dos primeras se podrían interpretar como características absolutas de los individuos, mientras que la última podría entenderse como la relación del individuo con una mente que juegue el papel de conocedor de individuos. Interpretada así, la falta de discernibilidad no implicaría necesariamente la no existencia de individuos distintos.

La diferencia entre estas dos cuestiones no implica, sin embargo, que sus soluciones tengan que ser diferentes. En efecto, la mayoría de las teorías de discernibilidad individual se asemejan mucho a las teorías de individuación. Las excepciones más comunes son aquellas que, debido a que usan entidades inobservables, como la materia, particulares desnudos (*bare particulars*) y otras similares, no se prestan fácilmente para dar cuenta del discernimiento.

Finalmente, algunos de aquellos que prefieren una perspectiva metafísica

30. Véase, por ejemplo, D. C. Long, «Particulars and Their Qualities», en *Universals and Particulars: Readings in Ontology*, ed. Michael Loux (New York: Doubleday Co., 1970), p. 275.

31. A. J. Ayer, por ejemplo, en «The Identity of Indiscernibles», en *Philosophical Essays* (London: Macmillan Co., 1954), págs. 26-35.

ca con respecto a la individualidad, objetan el intento de investigar la cuestión epistémica a que nos hemos referido. Después de todo, nos podrían decir, esta perspectiva epistémica no trata sobre las cosas tales como son, sino solamente sobre las cosas tales como las percibimos y, por lo tanto, no contribuye nada al esclarecimiento de la individualidad en sí.

Pero esta objeción, a la que llamo «la Objeción Metafísica», y que se usa no solamente en este contexto sino también en otros, encara dos dificultades. Primero, hay que aceptar que determinar las condiciones necesarias y suficientes del conocimiento de algo como individuo no es lo mismo que conocer las condiciones necesarias y suficientes de que algo sea individual, pero aún así es en un sentido saber algo sobre la manera en que las cosas son, pues el conocer algo y las condiciones de ese conocimiento son en efecto parte de la manera en que las cosas están relacionadas entre sí, aun cuando uno de los términos de la relación sea el sujeto conocedor. En segundo lugar, la objeción no tiene fuerza en contra de aquellos que distinguen las cuestiones mencionadas e intentan el análisis de las dos; es efectiva solamente en contra de aquellos que reducen las cuestiones metafísicas a las epistémicas o que rechazan por completo las cuestiones metafísicas, considerándolas ilegítimas.

6. Referencia

Si en lugar de usar una perspectiva ontológica o epistémica con la individualidad, se adopta una perspectiva semántica, se termina con una cuestión completamente diferente. Mientras que el ontólogo se preocupa de los individuos y el epistemólogo de la manera en que los conocemos, el semántico se interesa, entre otras cosas, en la naturaleza y función de los términos y expresiones que se usan para referirse a los individuos. Quiere saber, por ejemplo, cómo los términos 'Sócrates', 'Aristóteles', 'éste', 'aquél', entre otros, y expresiones como 'el dueño de una gata barcina' funcionan: cómo se usan, cómo se crean, y las diferencias entre ellos y las expresiones que se usan para referirse a muchos individuos, o sea, términos de clase o género como 'hombre' o 'árbol', o expresiones como 'una bella puesta de sol'. Parece evidente que ésta es una cuestión o conjunto de cuestiones diferentes de las señaladas anteriormente, aún en base a una inspección superficial del asunto. Es una cosa preguntar, por ejemplo, sobre las condiciones necesarias y suficientes de la individualidad de Sócrates, o de lo que nos permite distinguirlo como tal, y otra preguntar cómo el término 'Sócrates' funciona, sobre su referencia y sentido. En verdad, es completamente posible dar cuenta del uso y sentido de 'Sócrates' tomando en consideración tanto lo que Sócrates es como lo que sabemos de él; podríamos decir, por ejemplo, que la función de 'Sócrates' es referirse a Sócrates y a ningún otro individuo. Pero aún en tales casos, la naturaleza semántica, en contraste con la ontológica y epistémica, de la respuesta es evidente.

Las expresiones lingüísticas que más comúnmente se usan para referirse a los individuos son los nombres propios, los términos índice y las descripciones definidas, expresiones que son, naturalmente, muy diferentes entre

sí. Desde Peirce, el término 'indéxico' se ha venido usando para designar demostrativos, pronombres y tiempos. Ninguno de estos son nombres. Los nombres propios, por otro lado, son nombres que se aplican a un individuo solamente. Se cree generalmente que la diferencia principal entre nombre propio y término indéxico es que la referencia de los términos indéxicos cambia según las circunstancias. Cuando digo, «yo estoy aquí», el pronombre 'yo' se refiere a mí. Pero si tú dices, «Yo estoy aquí», se refiere a ti. Esta es la razón por la cual Russell los llamó «particulares egocéntricos»³². Los nombres propios no son como los términos indéxicos porque se refieren sólo a un individuo que es el mismo aparte de las circunstancias. 'Sócrates' se refiere a Sócrates y a nadie más. Naturalmente, esta diferencia puede que no sea tan definitiva como se ha sugerido, ya que varios individuos pueden tener y en efecto con frecuencia tienen el mismo nombre propio. Por ejemplo, el gato de mi amigo también se llama Sócrates. Todo esto indica que la distinción en cuestión no es tan clara como se cree frecuentemente. Pero eso no es pertinente a nuestros propósitos inmediatos, por lo que dejaremos el asunto así.

Por otro lado, las descripciones definidas parecen ser muy diferentes de los términos indéxicos y de los nombres propios. Mientras que los nombres propios son signos lingüísticos convencionales y los términos indéxicos son generalmente pronombres o términos indicativos de tiempo, las descripciones definidas son expresiones complejas que se componen de nombres y términos de referencia múltiple. Pero, de nuevo, no es necesario que nos detengamos en esto. Para nuestros propósitos propedéuticos, basta con que señalemos alguna diferencia inicial.

Además de los asuntos a que nos hemos referido, hay muchas otras cuestiones filosóficas relacionadas con las nociones de nombre propio, término indéxico y descripción definida. Quizá la más importante de éstas tenga que ver con el asunto de si los nombres propios tienen significado y sentido como los nombres comunes o si no lo tienen³³. La teoría «clásica» dice que no; los nombres propios tienen sólo referencia. El problema con esta respuesta es que si así fuera, entonces todas las proposiciones en que el sujeto y el predicado son nombres propios que se refieren al mismo individuo pierden su carácter informativo, como por ejemplo, en la oración «Cicerón es Tulio». Pero, parece que algunas de esas proposiciones, tales como la que se ha dado como ejemplo, son informativas, ya que cuando se usan el interlocutor aprende algo que no sabía anteriormente. Esto es lo que llevó a Frege y a otros a rechazar esta perspectiva y a sugerir que los nombres propios tienen sentido y significado aún cuando este sentido y significado sea algo diferente

32. En *Human Knowledge...*, págs. 84 ss.

33. Este es el tipo de posición que se le atribuye generalmente a John Stuart Mill en *A System of Logic* (los nombres propios denotan pero no connotan) y más recientemente a Russell en «The Philosophy of Logical Atomism», en *Logic and Knowledge*, ed. R. C. Marsh (Londres, 1956), págs. 200-201, y a Wittgenstein en el *Tractatus*, aun cuando Kripke ha tratado de mostrar recientemente que Russell mantiene justamente la posición contraria. Véase «Naming and Necessity», p. 343, n. 4. En otro lugar en el mismo artículo Kripke defiende la parte de la teoría que tiene que ver con nombres propios (véase, p. 327).

del que tienen los nombres comunes³⁴. Su interpretación de los nombres propios es que son en efecto descripciones definidas. Pero esta posición tiene problemas que surgen del hecho de que nuestras intuiciones de sentido común la contradicen. Los nombres propios no parecen ser equivalentes a descripciones definidas. Cuando digo «Sócrates», no intento describir o en efecto describo a Sócrates; sólo estoy nombrándolo o indicándolo³⁵. De hecho, si hubiera querido describirlo, habría usado una descripción.

Por todo esto se ve claramente que todo análisis sistemático de la individualidad ha de examinar estas cuestiones. Ya que usamos el lenguaje para referirnos a los individuos y el lenguaje en cuestión varía de nombres propios y términos indéxicos a descripciones, es necesario establecer cómo este lenguaje de referencia funciona con relación a los individuos.

En la filosofía contemporánea, el conjunto de cuestiones relacionadas con los asuntos semánticos mencionados ha tenido un impacto enorme en los análisis de la individualidad, dominando con frecuencia la discusión y produciendo el abandono innecesario de otras cuestiones más tradicionales. Esta es una consecuencia del énfasis general contemporáneo sobre el lenguaje y la perspectiva lingüística prevalente en la disciplina. Reducir el análisis filosófico de la individualidad a esta cuestión es, naturalmente, un error, pero ignorarla no es menos serio.

C. CONCLUSIÓN

El propósito de este trabajo ha sido doble. Primero, analizar y esclarecer parte de la terminología general usada en la literatura filosófica sobre la individualidad y, segundo, distinguir seis cuestiones filosóficas relacionadas con esta noción. Ha sido mi tesis desde el principio que ambas tareas son esenciales para mantener alguna claridad en la investigación de la individualidad. Otra tesis que también he mantenido es que muchas de las dificultades relacionadas con la individualidad son resultado de confusiones terminológicas y/o de la confusión entre cuestiones que deben mantenerse separadas, aun cuando en este espacio limitado no hayamos podido demostrarlo. Lo que espero hayamos demostrado es que, en efecto, hay diferencias importantes en la terminología en uso y que las cuestiones que se han planteado son distinguibles e importantes.

State University of New York at Buffalo

34. Véase, «Sense and Reference», en P. T. Geach y Max Black, eds., *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* (Oxford, 1952).

35. Esta posición ha sido rechazada por muchos. Por ejemplo, Quine en «On What There Is», *Review of Metaphysics* 2 (1948), reimp. en *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass.: Harvard, 1953), y en otros lugares.

ABSTRACT

The purpose of this article is two-fold. First, to analyze and clarify some of the general terminology of individuality current in the philosophical literature and, second, to distinguish six philosophical issues related to this notion. One of its theses is that both tasks are essential in order to maintain some clarity in the investigation of individuality; another is that many of the difficulties surrounding individuality are the result of terminological confusions and/or of the confusion among logical, epistemic, ontological and semantic issues which should be kept separate.

POSIBILIDAD DEL LENGUAJE METAFÍSICO

(Del programa kantiano de 1783 al moderno apriorismo pluralista) *

Julio Cabrera

I. *Aquello jamás dado en ninguna experiencia*

Hace dos siglos, Kant cantaba el *requiem* para un cierto tipo de lenguaje metafísico, abriendo, al mismo tiempo, la clara perspectiva de otro. «La crítica se comporta con la Metafísica habitual de las escuelas exactamente como la *química* con la *alquimia*, o como la *astronomía* con la *astrología* adivinatoria. Tengo la certeza de que nadie que haya pensado y comprendido los principios de la crítica, aunque sólo sea en estos *Prolegómenos*, jamás retornará a aquella vieja y sofisticada ciencia ilusoria; con mayor razón mirará con cierto placer una metafísica que ahora estará seguramente en su poder, que no precisa más de ningún descubrimiento preparatorio, y que por primera vez dará a la razón una satisfacción duradera»¹. Kant anuncia para la Metafísica «una reforma completa o, más todavía, un renacimiento de la Metafísica según un plan hasta hoy desconocido, aun cuando se quiera resistir a ello por algún tiempo»². La actitud kantiana respecto del lenguaje metafísico se caracteriza, constantemente, por ese doble movimiento: la crítica a la Metafísica, como tarea negativa, y la constitución de una Metafísica crítica, como tarea positiva. En lo que sigue, transitaré por una línea de sugestión kantiana, respecto de la legitimación del lenguaje metafísico, en el sentido de que el resultado de la investigación deberá ser, al menos, algo muy semejante a lo que Kant estaba anunciando en sus *Prolegómenos*. Se tratará de una reflexión personal, necesariamente mediada por una cierta interpretación de la propuesta kantiana, y no una exposición erudita de la letra de tal propuesta. En una segunda etapa, tal reflexión estará especialmente interesada en mostrar la aceptabilidad de la Metafísica crítica kantiana (como es aquí interpretada) para una Filosofía analítica rigurosa.

En aquel doble movimiento, es necesario que permanezcan de la antigua Metafísica al menos algunos rasgos fundamentales, que justifiquen el uso mismo de la palabra «Metafísica» para aquello que habrá de ser críticamen-

* Los temas del presente texto fueron debatidos en febrero de 1983, en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de México. Agradezco especialmente a Ulises Moulines, J.A. Robles y Raúl Orayen por las observaciones que hicieron en ese momento, y que en mucho contribuyeron a mejorar el texto final.

1. Kant, *Prolegomena*, p. 366. Ésta y las siguientes citas de Kant fueron traducidas al español por el autor.

2. Kant, *op. cit.*, p. 257.

te legitimado. Dos rasgos que los elementos metafísicos³ deberían conservar, serían los siguientes:

- A. Serán elementos que no pueden ser dados nunca en absolutamente ninguna experiencia.
- B. Serán elementos de carácter fundamental.

Esas dos características, hacen que los elementos aquí legitimados como «metafísicos» puedan ser denominados como tales, en el sentido de que ellos no pueden ser conocidos por la ciencia — en el mismo sentido en que la ciencia conoce sus objetos — y, en tal respecto, resultan radicalmente meta-científicos. A y B, según creo, son dos fuertes condiciones necesarias para identificar un elemento como «metafísico». Lo que llamaré aquí Metafísica trascendental será «metafísica» exclusivamente en el sentido de cumplir los dos requisitos A y B.

La clave kantiana inicial para alcanzar esos elementos metafísicos, es clara: «...aquí la razón tiene las fuentes de su conocimiento no en los objetos y en su intuición (a través de los cuales no puede, posteriormente, enseñarse nada más) sino en sí misma. Y cuando ella haya expuesto de modo completo y determinado, en contra de toda mala interpretación, las leyes fundamentales de su facultad, ya no queda nada que la razón pura pueda conocer *a priori*, ni nada, tampoco, que ella pueda preguntar con fundamento»⁴. Pero es característica de esta pequeña obra que, después del carácter relativamente claro de la propuesta, no dé Kant ni un solo paso en la realización efectiva de las condiciones por él impuestas «a toda Metafísica futura», lo cual no deja de ser una actitud significativa frente al problema de la posibilidad misma de una Metafísica crítica. Las exigencias kantianas se colocan con tal peso — nada menos que con el peso de la pretensión de una «metafísica como ciencia» — que la falta de sugerencias concretas acerca de cómo materializarla no deja de ser ya una manera sutil de declarar la dificultad material (ya que no la imposibilidad de principio) de tal Metafísica.

De hecho, Kant presenta el rasgo A de la Metafísica de manera franca, y cuando el lector se pregunta cómo es eso posible, la solución es, precisamente, la presentación del rasgo B. «La Metafísica no tiene que ver solamente con los conceptos de la naturaleza, que encuentran siempre su aplicación en la experiencia, sino también con conceptos puros de la razón, que nunca son dados en ninguna experiencia posible; con conceptos, por consiguiente, cuya realidad objetiva (esto es, que no son meras quimeras) no puede ser con-

3. En esta primera sección hablaré, de manera pretendidamente neutra, de «elementos» metafísicos y no, por ejemplo de «objetos» metafísicos o de «conceptos» metafísicos, para no comprometer de antemano toda la exposición con alguna posición sobre el *status* ontológico de dichos elementos metafísicos, asunto que será tratado específicamente en la segunda sección. Se trata de una dificultad de formulación muy interesante, ya que, sea cual sea el término elegido (elemento, instancia, componente, ingrediente, material, categoría, «equipaje», etc., etc.) cada uno de ellos posee una cierta carga ontológica inevitable. Es como si existiera una especie de obligación de haber solucionado ya el problema del lenguaje metafísico antes mismo de haberlo formulado.

4. Kant, *Prolegomena*, p. 366.

firmada ni descubierta por ninguna experiencia, y con afirmaciones cuya verdad o falsedad tampoco puede ser confirmada ni descubierta por experiencia alguna»⁵. Sin embargo, algo puede no ser dado en absolutamente ninguna experiencia por, al menos, dos razones diferentes: 1) Por tratarse de algo que está radicalmente *más allá* de toda experiencia posible, como una especie de objeto supranatural. (En este caso, estará «demasiado lejos» para poder entrar en ninguna experiencia. Este fue habitualmente el caso de la Metafísica dogmática tradicional criticada por Kant). 2) Por tratarse, por el contrario, de una instancia que está radicalmente *más acá* de toda experiencia posible, por ser condición de posibilidad de la experiencia misma como tal. (En este caso, estará «demasiado cerca» para poder entrar en ninguna experiencia). Aquello que es tan fundamental y básico (y aquí tenemos el rasgo B) que es preciso de manera previa para constituir la experiencia como tal, no puede darse nunca en una experiencia; y si hablamos de las instancias más básicas y fundamentales posibles, ellas no podrán darse jamás en absolutamente ninguna experiencia. La razón encontrará los elementos metafísicos no en lo supranatural, sino en sí misma, y de ahí que la clave de la Metafísica crítica se encuentre, como dice Kant, en un examen, por parte de la razón, de sus propios constituyentes. La particularidad de la Metafísica así entendida es «...la ocupación de la razón solamente consigo misma»⁶.

Demos un paso más. El tema fundamental del criticismo kantiano es, como se sabe, la prevención en contra de la secular confusión entre fenómenos y cosas en sí, o sea en contra de la inconsciencia en la que el sujeto vive de su propia actividad. Así, en general, la propuesta kantiana es la propuesta de un cambio de nivel del análisis, y no, estrictamente, una propuesta de eliminación de elementos y el agregado de otros nuevos. En *ese sentido*, la reforma kantiana de la Metafísica es, fundamentalmente, tópica. No será raro encontrar los viejos elementos metafísicos, sólo que transformados en piezas que sólo tienen sentido en el nivel trascendental. Un mismo elemento puede ser encontrado, antiguamente, como objeto supranatural y, dentro de la tarea crítica, como un ingrediente de la razón o como un elemento de nuestro aparato conceptual capaz de organizar un cierto tipo de experiencias. Lo que sistemáticamente ha ocurrido en la historia de la Filosofía, según Kant, ha sido el paso ilegítimo desde este segundo plano al primero: «Como toda ilusión consiste en que el fundamento subjetivo del juicio sea considerado objetivo, un auto-conocimiento de la razón pura en su uso trascendente (excesivo) será entonces la única manera de precaverse en contra de las aberraciones en las que cae la razón cuando interpreta mal su determinación, y refiere al objeto en sí, de manera trascendente, lo que sólo atañe a su propio sujeto y a la dirección de éste en todo uso inmanente»⁷. Así, Dios, por ejemplo, no será perdido, sino situado en el plano trascendental: «...así se evita que nos sirvamos de la razón para pensar a Dios, pero conseguimos por

5. Kant, *op. cit.*, p. 327.

6. Kant, *op. cit.*, p. 327.

7. Kant, *op. cit.*, p. 328.

medio de ella pensar el mundo, como es preciso para tener el mayor uso posible de la razón según un principio»⁸.

No sólo la Metafísica, según Kant, sino la ciencia en general, debe poder liberarse de la ilusión que confunde el fenómeno con la cosa en sí: la liberación de esa ilusión es, precisamente, la *conditio sine qua non* de la cientificidad de un ámbito. Así, de manera marcadamente reduccionista, y sin tomar suficientemente en serio el rasgo B, Kant afirma que la Metafísica, al descubrir la ilusión, se tornará, también ella, en una «ciencia». Pero los elementos científicos y los metafísicos no organizan la experiencia en el mismo nivel; ambas actividades se aplicarán, después de la crítica, solamente a los fenómenos, pero los elementos metafísicos lo harán en el plano más radicalmente fundamental y básico posible. En efecto, la ciencia — en general, y no solamente la Física en sentido estrecho — precisará de un equipaje múltiple para constituir la experiencia como tal, y tales elementos podrán concebirse como jerarquizados mediante dependencias conceptuales complejas. Aquellos elementos que sostienen toda la estructura conceptual, los más generales y abstractos, sobre los cuales toda la ciencia se sustentará, serán los elementos metafísicos, en sentido trascendental, del aparato conceptual como un todo. Ha sido tradicional designar con el nombre único de «metafísica» todo y cualquier elemento de carácter fundamental. Pero «físico» debería entonces entenderse en un sentido ampliado: la metafísica trascendental deberá ocuparse por igual de la fundamentación de toda y cualquier actividad humana, sin privilegiar la experiencia física *stricto sensu*, ni ningún otro tipo de experiencia. Pues si esas experiencias existen en el mundo, todas y cada una de ellas deberán tener su propia deducción trascendental y, por consiguiente, su fundamentación metafísica, en el sentido aquí elucidado.

Kant fue sensible a esa tarea múltiple, aun cuando no siempre trasladase esa comprensión a su terminología, pues, de hecho, el paso de la primera a la segunda *Crítica*, puede considerarse también como que, después de obtener los elementos metafísicos capaces de constituir la experiencia físico-matemática (espacio-tiempo, categorías, esquemas, principios) se afanó en tratar de obtener aquéllos capaces de constituir la experiencia moral del hombre (postulados, causalidad por libertad, típica, etc.). En el caso particular de la Física *stricto sensu* — que no deja de ser un caso ejemplar — se puede considerar la experiencia física como pasible de ser estructurada a través de una jerarquía de elementos: primero, de carácter observacional; luego, elementos teóricos de diferentes niveles y, finalmente, elementos metafísicos. En su libro *Exploraciones metacientíficas*, Ulises Moulines ha dado una formulación precisa de la naturaleza de lo que aquí llamo un elemento metafísico-trascendental. Él toma el caso de la noción de «fuerza», tal como aparece en el Segundo Principio de Newton, dentro de la Mecánica clásica.

8. Kant, *op. cit.*, p. 359. Cfr. también p. 373, nota: «Mi lugar es el fértil *bathos* de la experiencia, y la palabra trascendental, cuyo sentido tantas veces explicado por mí ni siquiera fue entendido por el crítico... no significa lo que va más allá de toda experiencia, sino lo que la precede (*a priori*), pues para ninguna otra cosa está determinada sino para, simplemente, tornar posible el conocimiento de la experiencia».

Muestra cómo esa noción de «fuerza» fue rechazada por filósofos y científicos positivistas como noción «metafísica», en sentido peyorativo⁹. Utilizando una formalización simple, Moulines muestra que la noción de «fuerza» es ultra-abstracta, un «paradigma de paradigmas», y que el Segundo Principio es absolutamente irrefutable por la experiencia, por el hecho de no decir nada o casi nada sobre la realidad («para máximo escándalo a la vez de falsacionistas popperianos y de inductivistas carnapianos»¹⁰). También muestra cómo las categorías habituales de la filosofía del lenguaje científico (descriptivo/prescriptivo, definiciones, etc.) no sirven para decidir cuál es la estructura lingüística del Segundo Principio. Se trata exactamente de enunciados metafísicos en el sentido kantiano aquí elucidado, algo de lo que Moulines también tiene plena conciencia: «Ambos, concepto y principio, fueron, para hablar en términos kantianos, algo así como 'las condiciones de posibilidad de toda Mecánica'»¹¹. «A lo sumo, podríamos decir que se trata de descripciones acerca de las posibilidades de expresión de nuestro aparato conceptual»¹². Lo único que el autor no hace, es llamar «metafísicos» a tales elementos. Pero ellos son irrefutables por la experiencia y super-fundamentales, por tanto, «metafísicos» en nuestro sentido. A la luz de estos ejemplos, se ve claramente que la ciencia moderna debe conceder al espíritu de la ciencia clásica aristotélica la convicción de que es imposible entender experiencias sin una fundamentación ultrateórica, más allá de las «seguridades» del empirismo vulgar, algo que parece ya suficientemente concientizado en la moderna Filosofía de la ciencia.

II. Acerca del criterio de existencia de los elementos metafísicos

Una filosofía de tinte positivista hará, seguramente, en este punto, la siguiente inevitable pregunta: Pues bien, he aquí que nos encontramos con «elementos metafísicos»; pero, ¿qué son, ontológicamente, esos elementos? ¿Objetos, conceptos, estructuras mentales, estructuras lingüísticas, estructuras del mundo? ¿Qué es lo que se afirma: que existen, meramente, los conceptos de «Dios», «fuerza», etc., o que, además, existen también los «correlatos objetivos» de esos conceptos en el mundo? Pues tenemos el caso de conceptos como «centauro», para los cuales, según nos parece, no existe nada en el mundo que les corresponda como sus correlatos. Esta es una cuestión tan próxima al sentido común, que parece ser muy plausible y digna de ser filosóficamente respondida.

La pregunta, dentro de esa perspectiva, por la «existencia» de un objeto, está claramente encuadrada en un esquema conceptual físico-material. Se está pensando, al formularla, en poder probar o bien que el objeto tiene características empíricas observables, o bien que el objeto, aun no siendo ob-

9. Moulines, *Exploraciones metacientíficas*, p. 93/4

10. *Idem*, p. 101.

11. *Idem*, p. 94.

12. *Idem*, p. 105.

servable, podría conectarse con la experiencia de alguna manera rigurosa y clara. (Así se probaría, por ejemplo, la «existencia» de la electricidad). Pues bien, todos estamos de acuerdo en que toda y cualquier mención de un objeto que aparezca en nuestros discursos, debe poder conectarse con la experiencia. Lo que se puede discutir es si la única manera de conectar un objeto con la experiencia es esa manera inmediata y grosera, o sea la idea de determinarle, directa o indirectamente, un «correlato objetivo».

Pero tanto cuando un ateo dice que «Dios no existe» como cuando un creyente dice que «Dios existe», ellos no están necesariamente utilizando el predicado «existir» de una manera empirista; ellos no quieren decir, necesariamente, que la verdad o la falsedad de sus aserciones dependa de una cuidadosa inspección del universo. La obvia respuesta a la pregunta de si, cuando decimos que «Dios existe», estamos afirmando que «hay» un correlato objetivo del término «Dios» en el mundo, es, claramente: *no*. Pero eso no acaba —en una perspectiva trascendental kantiana— con la cuestión de si ese concepto puede o no estar conectado con una experiencia posible. Dentro de un paradigma trascendentalista, las nociones de «experiencia», «existencia», «objeto», «concepto», etc., cambian radicalmente de significación. De los conceptos no se elucida solamente su función denotativa, sino también una función que podríamos denominar constitutiva (organizadora, estructurante). La función denotativa del concepto hace pensar en una experiencia ya totalmente constituida sin la menor participación del sujeto, una especie de colección de objetos, susceptibles de transformarse, prolijamente, en «correlatos objetivos» de los términos que aparecen en el plano lingüístico. Un concepto puede conectarse con la experiencia denotándola o constituyéndola de manera más o menos fundamental, y ambas son maneras de «conectar un concepto con la experiencia». (Como consecuencia natural del cambio de la noción de «experiencia», cambiará también la noción de «existir»).

¿Qué quiere decir, entonces, desde el punto de vista crítico, una proposición como «Dios existe»? Sin duda, no significa algo en el mismo nivel en el que significa «la capital de Francia existe». «Dios existe» debe significar en el mismo nivel en el que significa, por ejemplo, «el principio de inercia existe». Lo que puede decirse de esas expresiones, es que ellas están escritas en una especie de modo material de hablar, y que deberían ser adecuadamente traducidas, diciéndose algo como que «es necesario aceptar el concepto de Dios para poder organizar un determinado sector de la experiencia humana, la experiencia moral y religiosa». O: «Es necesario aceptar el principio de inercia para poder constituir, en el plano fundamental, la teoría física clásica». Eso no quiere decir que, en sus formas originales, las expresiones carezcan de sentido, pues, en esa particular acepción, el principio de inercia y Dios existen, es decir, pertenecen a ciertas estructuras conceptuales que los colocan para poder constituir una experiencia, y no tiene sentido preguntarse si existen «realmente», «objetivamente» y de manera absoluta, fuera de la estructura conceptual que los proyecta y los conecta dinámicamente con la

experiencia¹³.

La experiencia no es algo que debamos, necesariamente, concebir como correspondiendo cosa por cosa con los conceptos que aparecen en el lenguaje. Podemos concebir la experiencia como algo que se conecta con nuestros conceptos de manera más complicada. Así, una prueba de no existencia no puede ser, dentro de un paradigma trascendental, una prueba factual, sino que debe poder ser una prueba lógica. Si los centauros no existen, no es porque no tengan «correlatos» empíricos observables, sino porque, en general, no organizamos ningún tipo de experiencia con esos elementos. Una prueba de la no existencia de Dios ha de parecerse a una prueba de que no lo necesitamos.

La característica de los elementos metafísicos de no poder ser dados en ninguna experiencia, asimismo, acaba con la esperanza de poder hacer descripciones completas del universo, pues es evidente que en ninguna descripción figurarán, precisamente, los elementos que tornan posible toda y cualquier descripción, o sea los elementos metafísicos (por el mismo motivo que es falso que desde la Torre Latinoamericana de México sea posible ver «toda la ciudad» —como lo promete el cartel empirista de la planta baja— ya que la Torre misma, que es, evidentemente, una parte de la ciudad, no puede ser observada desde la Torre).

III. ¿Quién tiene miedo de Kant?

En un psicoanálisis de la filosofía de tendencia analítica, debería historiarse la trayectoria que va desde una especie de «horror de Kant» (en autores clásicos como Russell, Ayer, etc.) hasta la adopción de ciertas actitudes teóricas claramente kantianas (ya en autores clásicos como C. I. Lewis, y en autores más recientes como Pap, Strawson, Hintikka y Quine). Precisamente, aunque el rechazo de la Metafísica dogmática pareciera, *ab initio*, constituir un punto de confluencia entre kantianos y analíticos, los analíticos se han encargado, ya desde su época heroica, de aclarar que no se deben confundir las cosas, que el tipo de rechazo y de crítica del kantismo y el de ellos descansa sobre bases completamente diferentes. «... Kant presentó la imposibilidad de una Metafísica trascendente no como una cuestión de lógica, tal como hacemos nosotros, sino como una cuestión de hecho»¹⁴. Igualmente, Carnap dice que hasta ese momento se había declarado la Metafísica como falsa, incierta o estéril, pero que el desarrollo de la Lógica moderna mostró que los enunciados metafísicos son más que eso, son «no-significativos»¹⁵.

13. «Debería estar claro (aunque muchas veces se olvide) que las distinciones conceptuales no las descubrimos, sino que las forjamos... Esto debería ser una perogrullada filosófica por lo menos desde Kant, pero muchas discusiones sobre determinadas distinciones conceptuales parecen mostrar que es una perogrullada ignorada. Así, se discute apasionadamente sobre si «hay» enunciados analíticos o no, sin que suela estar claro previamente desde qué punto de vista queremos hacer la distinción y por qué la queremos hacer» *Idem*, p. 35.

14. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*, p. 40.

15. Carnap, «The elimination of Metaphysics...», p. 60/61.

Nadie podría negar la verdad parcial contenida en tales afirmaciones. Sin embargo, las principales diferencias entre el rechazo kantiano de la Metafísica, y el rechazo analítico, podrían enunciarse, con mayor propiedad, de la siguiente manera: a) no es estrictamente correcto decir que el rechazo kantiano de la Metafísica sea «puramente factual», en tanto que el rechazo analítico sería «lógico». Es más imparcial decir que se trata de dos rechazos lógicos, sólo que apoyados en dos diferentes concepciones de la lógica: en una lógica formal trascendental, en el caso de Kant, y en una lógica formal analítica, en el caso del Círculo de Viena, Ayer, etc. Es evidente que los filósofos analíticos, claramente comprometidos con una lógica del segundo tipo, llamarán «cuestiones factuales» a cualquier tipo de cuestión que no sea procesable por ese tipo de lógica. Sin embargo, subsiste una diferencia importante, no en el hecho de que un tipo de rechazo sea lógico, y el otro sea factual, sino en que un rechazo se opera de acuerdo con una cierta concepción de la lógica y el otro de acuerdo con otra concepción diferente. b) Una segunda diferencia que hay que asumir es que Kant, a pesar de su «cientificismo», que tantas veces le ha sido criticado¹⁶, no privilegió, en cierto sentido, en el plano de la fundamentación de la experiencia, a la experiencia científica, como lo hacen claramente los filósofos analíticos. Aun aquéllos que comienzan a aceptar ciertas estructuras kantianas de fundamentación metafísica, piensan que es la experiencia científica la que fundamentalmente debe ser elucidada. De las experiencias morales, estéticas, religiosas, míticas, etc., sólo se ocupan de manera secundaria, o quienes se ocupan prioritariamente de la fundamentación de esos ámbitos, forman, en el concierto de la filosofía normal, grupos más o menos especializados, que trabajan con relativa independencia respecto de los filósofos de la física, la biología, etc. En general, hay una tendencia, en la Filosofía Analítica, a abandonar esos otros terrenos a una organización a lo sumo «argumentativa», desconfiándose de que ellos puedan ser susceptibles de una organización conceptual semejante a la conseguida para la experiencia estrictamente científica. Como ya fue antes mencionado, Kant, aunque inicialmente interesado en la fundamentación trascendental de la Física y la Matemática, tuvo suficiente sensibilidad filosófica como para considerar importante (y de la mayor importancia) un trabajo trascendental semejante en los campos de la teoría moral, la teoría estética y la religión natural. Difícilmente un mismo filósofo analítico abarcase, en un solo proyecto intelectual, áreas tan diversas. Pero esto ya tiene que ver con la tercera diferencia. c) Kant no considera la Metafísica como algo frívolo, sino como una tendencia natural y profunda del ser humano. Lejos estaría de su ánimo subscribir tesis finamente irónicas como la de Carnap sobre el metafísico como «músico sin talento musical». En algún momento, Kant afirma que la Metafísica ya existía antes del nacimiento de la Física y la Matemática y, seguramente, continuará existiendo después de la muerte de ambas. Eso es, para Kant, suficiente para aceptar la fundamental seriedad de la empresa metafísica, que no la dispensa, sin duda, de someterse dócilmente a una crítica depuradora.

16. Gadamer, *Verdad y método*, p. 74.

Siendo tales diferencias muy reales, parecería haber cierto obstáculo inicial para que la idea kantiana de la Metafísica trascendental pudiera ser aceptada por un filósofo analítico, sin abandonar principios caros a su formación. De hecho, como veremos, ha habido una interesante aproximación a estructuras kantianas de pensamiento, por parte de filósofos afiliados a la Filosofía Analítica, el análisis lingüístico y la Lógica matemática, y será interesante preguntarse, en definitiva, si tiene actualmente sentido para un analítico tener «miedo de Kant», como no sea un puro miedo irracional.

Centralmente, lo que da miedo a una Filosofía Analítica, de tendencia empirista especialmente, es la cuestión misma de lo «trascendental», en los siguientes dos planos: 1. Lo trascendental como estructura subjetiva *a priori*. 2. Lo trascendental como estructura única (natural, inamovible, estática y, tal vez, innata). La noción de «trascendental» está, como se sabe, estrechamente unida al dualismo fundamental del criticismo kantiano, el dualismo entre fenómeno y cosa en sí, por lo cual la desconfianza inicial hacia lo trascendental, se traslada también naturalmente a esos otros elementos kantianos. Vamos a tratar, de maneras separadas, esos dos aspectos del trascendentalismo.

III.1. *El miedo a las estructuras subjetivas a priori.* Una vez, Bertrand Russell dijo que cualquier doctrina filosófica que afirmase que las cosas no son como las percibimos, sino que son alguna otra cosa diferente que está «más allá», era una filosofía de la que debíamos desconfiar. Ese tipo de afirmación indica la secular incomprensión de la noción kantiana de «fenómeno», sobre todo por parte de filósofos de tendencia positivista y analítica. Kant mismo aclaró repetidas veces, sin embargo, que el carácter «subjetivo» del fenómeno y el carácter «límite» de la cosa en sí, eran elementos para prevenir excesos del proceso cognitivo, que pudieran llevar, más allá de las reales posibilidades de nuestra estructura conceptual, a la afirmación de entidades hipostasiadas: irónicamente, las nociones que producen más miedo en los analíticos, fueron acuñadas, fundamentalmente, para evitar el mismo tipo de exceso contra el cual los propios analíticos tantas veces reaccionaron.

Resulta increíble que un autor como Strawson, que tiene una concepción de la Metafísica trascendental muy semejante a la kantiana, alimente, sin embargo, con respecto a las nociones de fenómeno y cosa en sí, dudas semejantes a las de Russell y los analíticos clásicos. «... hay una enorme tarea positiva para una genuina metafísica científica, una tarea que, según Kant, se puede resolver de una vez para siempre y que, al menos parcialmente, él realizó en la parte más original, interesante y difícil de la *Crítica de la razón pura*... la investigación de la estructura que fija las ideas y los principios cuyo uso y aplicación son esenciales para el conocimiento empírico y los cuales están implícitos en toda concepción coherente que de la experiencia nos podamos formar...»¹⁷. Además, él agrega que la Metafísica será «el más general y fundamental de los estudios», y su método será *a priori*, no porque pretenda captar un reino de objetos inaccesibles a la experiencia, sino porque se

17. Strawson, *Los límites del sentido*, p. 15.

interesa por la estructura conceptual, presupuesta en toda investigación empírica¹⁸. Parece imposible que Strawson acepte todo eso, y no se dé cuenta de que debe, consecuentemente, cambiar sus nociones de «experiencia», «existencia», «concepto», y «lógica». En seguida, en efecto, comienzan las recurrentes dudas con las que un analítico gusta de torturarse al abordar estructuras conceptuales kantianas: «Las teorías del idealismo trascendental y la idea que les está asociada de un aparato mental que recibe y ordena produciendo la naturaleza tal como nosotros la conocemos, desde una realidad incognoscible de cosas tal y como éstas son en sí mismas, son, sin duda alguna, los principales obstáculos para una comprensión simpatética de la *Crítica*»¹⁹.

Afirmaciones como las siguientes, ilustran la sistemática mala comprensión de la noción de «fenómeno»: «... Kant niega la posibilidad de cualquier conocimiento empírico, tal como son en sí mismas, de aquellas cosas que nos afectan para producir la experiencia sensible»²⁰; «Existe (según Kant, JC) una esfera de realidad suprasensible de cosas, ni espaciales ni temporales, tal como son en sí»²¹. El error original de Strawson (y de muchos otros autores, ya que se trata de un error-tipo) ha sido corregido ya por otros filósofos, inclusive de la misma tendencia, de manera impecable: «El papel fundamental de la concepción de las cosas en sí, es excluir el idealismo...»; «De acuerdo a los principios kantianos, no hay ninguna tentativa de establecer ningún contacto cognoscitivo con una 'realidad independiente de la mente', en cualquier sentido estricto o literal del término. No hay ningún reino de *realia* independientes de la mente, que existirían juntos 'en sí mismos'»²². También: «Para nosotros, hablar de *Dinge-an-sich* no significa hablar de una fantástica clase de entidades trascendentes. Equivale sólo a un modo, un tanto excesivamente dramático, de hablar de objetos perfectamente ordinarios en términos que podríamos usar sólo si no estuviéramos atados por las limitaciones del modo particular en que opera nuestro sistema conceptual»²³.

18. *Idem*, p. 16.

19. *Idem*, p. 34 y sgts.

20. *Idem*, p. 36.

21. *Idem*, p. 210. También habla de «...la teoría de que las cosas que están en el espacio y el tiempo son sólo fenómenos, que las cosas no son en sí mismas extensas». *Idem*, p. 153.

22. Rescher, *On the status of things-in-themselves...*, p. 352. Cfr. también: «La concepción de las cosas en sí, es una creatura de la razón — una exigencia autoimpuesta del entendimiento humano, necesaria para implementar su relación con la externalidad de las cosas con las que tiene que vérselas, sobre la base de los datos de la sensibilidad y el entendimiento». *Idem*, p. 353. «De acuerdo con esto, no solamente podemos creer en cosas en sí... sino que *debemos* creer. No podemos menos que *postular* su existencia... No solamente podemos aceptar la concepción de las cosas en sí, sino que debemos hacerlo para operar dentro de nuestro esquema conceptual». *Idem*. (Traducción del inglés, mfa; subrayado de Rescher).

23. Hintikka, *Lógica, juegos de lenguaje e información*, p. 272. Cfr. también: «...me parece que el concepto de *Dinge-an-sich* ha sido mal entendido siempre que ha sido interpretado como señalando una clase especial de entidades en vez de un límite inaccesible pero autoimpuesto de nuestro conocimiento» *Idem*, p. 273.

En efecto, Strawson mezcla continuamente dos tipos bien diferentes de afirmaciones: una, decir que las cosas en sí mismas *no son* como las percibimos, con lo cual fundamos lo que Hintikka y Rescher llaman un mundo de entidades trascendentes; otra, muy distinta, es decir que *no podemos decir* que las cosas en sí mismas sean o no sean tales como las percibimos, porque siempre que las percibimos proyectamos estructuras sobre ellas, a través de cierto aparato conceptual. La primera es una tesis ontológica que trasgrede, ella misma, la prohibición o el límite impuesto por la misma noción de cosa en sí (pues si hay una imposibilidad de alcanzar la cosa en sí más allá del espacio y del tiempo, no tenemos derecho a decir ni que las cosas en sí mismas son espacio-temporales, ni que no lo son: de hecho, *no podemos decir absolutamente nada sobre ellas*), en tanto que la segunda, es una tesis conceptual-lingüístico-metodológica («funcional», en la concepción de Rescher, Pap y otros, como veremos luego). Por tanto, Strawson reproduce mal el pensamiento kantiano al decir que Kant *niega* la posibilidad de conocer las cosas como son en sí mismas, pues si Kant hiciera eso, iría más allá del propio límite que él está tratando de establecer. La noción de cosa en sí tiene la fundamental utilidad de plurificar las visiones fenoménicas del mundo, de hacer ver que la percepción que tenemos de las cosas no es la única posible, pues cuando percibimos las cosas, aunque no podamos ver la cosa en sí misma, vemos otras percepciones posibles de esa cosa, y en esa coexistencia de fenómenos diversos, nos damos cuenta de que la «cosa en sí misma» no es necesariamente como la visualizamos a través de nuestra particular percepción. (Todo esto, claro está, siempre entendido en un plano de discrepancia trascendental, y no meramente empírica o dóxica. Las diferencias de percepciones trascendentes no se resuelven, meramente, en «diferencias de opinión» o de «puntos de vista»). La noción de cosa en sí sólo es colocada para evitar la absolutización del aparato conceptual, precisamente, como dice Rescher, para evitar el idealismo. Por tanto, toda acusación de lo trascendental como siendo «subjetivo», idealista, etc, comprende erróneamente esa noción, tal como está expuesta — hasta el cansancio — en la primera *Crítica* y en los *Prolegómenos* de 1783.

III.2. *El miedo a la estructura única*. Cuando Kant describe el aparato trascendental, en la primera *Crítica*, él piensa, como se ha dicho muchas veces, que ha descrito ese aparato de la única manera posible. No hay indicios en Kant de que ese aparato trascendental pudiera evolucionar en el tiempo. Pero, por otra parte, Kant des-dogmatiza en parte esa postura suya, al decir, en primer lugar, en repetidas ocasiones en la primera *Crítica*, que todo lo que allí se afirma es cierto solamente para la estructura de nuestra mente humana, tal como ella se muestra organizada (nada podemos decir, entonces, de la estructuración de otro tipo de mente). Y, en segundo lugar, la tesis kantiana de la estructura trascendental única no implica, necesariamente, una tesis innatista, algo así como afirmar que el ser humano nace, cronológicamente, con esas estructuras en la cabeza. El plano del análisis kantiano es siempre un plano de fundamentación epistemológico-lógica, y no un plano fisiológico de génesis temporal (como podría serlo el plano en el que se

mueve Locke, en el primer Libro del *Ensayo sobre el entendimiento humano*). Decir que cierta estructura es *a priori*, no implica decir, ciertamente, que ella es innata.

Por parte de los filósofos analíticos (aunque no sólo por parte de ellos) ha habido una serie de críticas dirigidas en contra de la unicidad del aparato conceptual kantiano, en el sentido de apuntar a una historización de tal aparato: se suele decir, así, que lo que Kant hizo fue construir el aparato trascendental para una Física newtoniana y para una Geometría euclidiana, y que al haber sido históricamente superadas (o limitadas) esas dos concepciones científicas, el propio aparato kantiano estaría envejecido o relativizado. La crítica parece atendible, e históricamente fundamentada, y creo que, realmente, como veremos luego, un trascendentalismo actualizado deberá tomar en cuenta seriamente ese tipo de crítica. Pero quiero señalar que aunque es legítimo criticar a Kant por haber absolutizado un cierto tipo de estructura conceptual, alegándose que eso no puede *en general* hacerse (puesto que no puede haber una estructura que no cambie históricamente), no es legítimo criticarlo por haber absolutizado un cierto tipo de estructura conceptual, alegándose que los elementos que él tomó no son los que «realmente» constituyen la estructura conceptual única y fundamental, y, en definitiva, cambiando una estructura única por otra estructura única. De aceptarse la crítica contra Kant, debería aceptarse de manera general para cualquier otra tentativa que, como la kantiana, se propusiera formular una estructura conceptual única.

Así, resulta ilegítimo que Strawson haga suyas las críticas dirigidas contra Kant en ese sentido, y que él, a su vez (en su obra *Individuals*) presente una versión del aparato conceptual parcialmente diferente de la kantiana, pero no menos estática que ella. «... no puede negarse que cada uno de nosotros está, en todo momento, en posesión de una tal conformación (*framework*), una conformación unificada de conocimiento de particulares»²⁴. «... el sistema de relaciones espacio-temporales tiene una comprensión y una penetración peculiares, que lo cualifica de manera única para servir como conformación dentro de la cual podemos organizar nuestro pensamiento individualizador acerca de particulares»²⁵. «... la configuración de la estructura, el sistema común y unificado de relaciones, es espacio-temporal»²⁶. Strawson cree que debe haber algo fijo e inamovible en el sector de estructura conceptual que él elucida en su libro (el sistema de identificación y reidentificación de particulares). Eso fijo será «... un corazón masivo central de pensamiento humano que no tiene historia... Hay categorías y conceptos que, en su carácter más fundamental, no cambian... La Metafísica

24. Strawson, *Individuals*, p. 24.

25. *Idem*, p. 25.

26. *Idem*, p. 29.

ca descriptiva se ocupará primariamente con aquéllos, con sus interconexiones y con la estructura que ellos forman»²⁷.

Se puede aceptar la crítica a la unicidad del trascendental, sin aceptar, claro está, la crítica al carácter subjetivo o idealista. Así, deben distinguirse nítidamente dos cosas: cuestionar, radicalmente, la posibilidad misma de un aparato trascendental, condición de posibilidad de la experiencia, por un lado; y por otro, cuestionar la posibilidad de un aparato trascendental *único*. La idea kantiana de que debe suponerse una estructura conceptual para constituir la experiencia, aparece como incuestionable, más allá del envejecimiento histórico —a todas luces evidente— del propio *framework* presentado por Kant. El surgimiento de físicas einstenianas, geometrías no-euclidianas, lógicas no aristotélicas, etc., sólo podrá tener como consecuencia, a lo máximo, el perfeccionamiento o enriquecimiento de la estructura conceptual, y no su negación. La idea de Kant, pues, continúa intacta, a pesar de esos cambios históricos.

Una manera de aceptar la crítica a la unicidad, sin aceptar la crítica al subjetivismo, es la formulación de algo así como un *apriorismo pluralista*, muy vinculado con modernas versiones funcionalistas del aparato trascendental. De una manera análoga a como evolucionó la noción de axioma en la historia de la Matemática, viniendo de enunciados fundamentales absolutos y «evidentes por sí mismos», hasta meros enunciados-puntos de partida, cuyo carácter fundamental es siempre intrasistemático²⁸, ha evolucionado, en nuestro siglo, la noción de aparato trascendental. Así, en última instancia, lo que es un elemento fundamental, metafísico, en ciertas estructuras conceptuales, podría no serlo en otras, podrían ser derivados de otras estructuras. En la práctica, sin embargo, las estructuras conceptuales no se multiplican de manera tan generosa, y una misma estructura puede guiar siglos de actividad científica en el mundo. Pero deberá guardarse siempre el principio de que las instancias metafísicas fundamentales lo son de una manera relativa, historizable y mudable²⁹. Arthur Pap (en su libro *The a priori in physical Theory*) presenta una de las versiones más claras del trascendentalismo kantiano, en una línea instrumentalista y pluralista. Reconoce explícita-

27. *Idem*, p. 10. Cfr. también: «Me parece necesariamente verdadero... que ningún sistema que no permita entidades espaciales o temporales puede ser un sistema que permita particulares en absoluto o que, al menos, pueda ser entendido por nosotros. Este punto es el mismo que aquel puesto por Kant al decir que el espacio y el tiempo eran nuestras únicas formas de intuición». *Idem*, p. 119. En Quine (*La relatividad ontológica y otros ensayos*), se advertirá un progreso, pues aunque hay una fuerte tendencia en este autor a la estandarización de ciertas estructuras básicas, él desarrolla valientemente los complicados problemas de correlación entre esquemas conceptuales y termina, necesariamente, en una tesis relativista y pluralista. Cfr. Quine, *Relatividad ontológica...*, p. 50 y sgts.

28. Cfr. Raggio, «L'évolution de la notion de système axiomatique».

29. Se trata de una tentación casi inevitable: en cuanto se sabe que una cierta estructura conceptual no es inamovible, se tiende a pensar, entonces, que ella debe ser fugaz. Es importante darse cuenta de que el carácter dinámico y cambiante de esas estructuras, es compatible en la práctica con una considerable estabilidad. (En la discusión del presente trabajo en el IIF de México, J.A. Robles puso el acento sobre este aspecto, llamando a los elementos metafísicos «objetos titilantes»).

tamente que fue Cassirer quien le hizo comprender, entre otros, el trascendentalismo kantiano. Eso lo llevó a formular lo que él llama «una interpretación funcional del *a priori*»: «Queremos dejar sentado que aceptamos la doctrina kantiana de lo 'sintético *a priori*' sólo en la medida en que lo sintético *a priori* se predica de principios *regulativos* de la ciencia, no en la medida en que se predica de condiciones últimas e inmutables de la experiencia»³⁰. «... lo que Kant no probó y no podía probar, es que esas condiciones constitutivas no tenían alternativas. Los principios regulativos serán, ciertamente, irrefutables por la experiencia, en tanto sean usados como principios regulativos; pero la experiencia puede sugerir la *conveniencia* de la modificación o el abandono de un principio regulativo dado»³¹. «Los principios sintéticos *a priori*, por eso, nunca definen la 'realidad' definitivamente, sino sólo provisionalmente, y sólo como definiciones *provisionales* del objeto de la investigación científica pueden aceptarse, a la luz de los desarrollos de la ciencia moderna»³². Creo firmemente que, de una u otra manera, todos estos autores, relacionados más o menos estrechamente con el modo analítico de hacer filosofía, están mostrando que sería irracional, actualmente, seguir teniendo miedo de Kant.

IV. Un modelo lógico-lingüístico de la cosa-en-sí

En verdad, la presente legitimación de un lenguaje metafísico como trascendental, puede sonar a engaño. Pues, tradicionalmente, lo que se entendía — inclusive en la propia palabra — por «metafísico», era algo que estaba más allá de la experiencia (y no más acá), o sea lo que, en la terminología kantiana, sería la «cosa en sí». Pero vemos que si consideramos lo metafísico como lo perteneciente al aparato conceptual fenoménico *a priori*, la cosa en sí misma resulta determinada sólo negativamente, como una especie de residuo incognoscible que, como dijo antes Rescher, sería sólo una manera de evitar la absolutización del *framework* y la consecuente caída en el idealismo, cumpliendo pues una función regulativa en ese sentido. Y más aún, sería precisamente un error, dentro de este abordaje, pensar en esas cosas en sí como si fueran un reino de entidades, o sea algo más que un límite puramente negativo. Así, aun cuando los elementos metafísicos de esta legitimación poseen las dos características A y B, las poseen de una manera diferente a como serían poseídas por la cosa en sí. La cosa en sí sería fundamental en sentido ontológico, y no sería dada en ninguna experiencia por el hecho de estar más allá de toda experiencia, en tanto que la metafísica aquí legitimada es fundamentalmente lógico-gnoseológica, y los elementos metafísicos no son dados nunca en ninguna experiencia por el hecho de estar más acá de toda experiencia. Lo que esta legitimación muestra es que pueden considerarse como metafísicos ciertos elementos que no son «cosas en sí».

Pero fenómeno y cosa en sí, como se sabe, son términos estrictamente

30. Pap, *The a priori in Physical theory*, p. 72. (Traducción del inglés, mta, al igual que las siguientes).

31. *Idem*, p. 72/3.

32. *Idem*, p. 80. Todos los subrayados son de Pap.

correlativos, de manera que aun cuando esta legitimación dé apenas una determinación puramente negativa de la cosa en sí, no por eso tal determinación deberá ser oscura o confusa. Una determinación negativa de la cosa en sí deberá ser tan clara como una determinación positiva. Así, cuando se dice que una cierta noción como «fuerza» es metafísica, en el presente sentido, porque sin ella no podríamos comprender la última fundamentación del discurso sobre la naturaleza, no se quiere decir que la naturaleza *sea realmente* «fuerza», sino que todo funciona bien en nuestro discurso físico-natural suponiendo lógica-epistemológica-funcionalmente esa noción. Pero no por el hecho de que no sabemos absolutamente nada sobre lo que es la naturaleza en sí misma, podemos dejar de dar cuenta de cómo es que, a pesar de todo, «fuerza» se refiere al mundo físico-natural, cuya estructura interna *no* conocemos a través de tal noción.

La mejor manera de tornar plausible una noción problemática para una filosofía filo-analítica, fue siempre tratar de construir una explicación de esa noción dentro de un marco lógico-lingüístico. Es lo que se puede hacer con las nociones de «fenómeno» y «cosa en sí» en el siguiente contexto problemático: después de estudiar durante un cierto tiempo la estructura de lenguajes artificiales, específicamente pensados para el tratamiento de ciertos problemas en el ámbito de la ciencia, pasamos a preguntarnos si esos lenguajes artificiales son igualmente idóneos para el estudio de lo que habitualmente se llama «la lógica del lenguaje ordinario». Pero esta expresión, aparentemente inofensiva, contiene en sí una situación kantiana. Efectivamente, en la expresión «la lógica del lenguaje ordinario», las palabras realmente cruciales, no son, ciertamente, «lógica» ni «lenguaje», sino las partículas «la» y «del». «La» sugiere que existe únicamente *una* lógica del lenguaje ordinario, y aquí tenemos la característica de unicidad, examinada antes. «Del», coloca el problema del *status* objetivo de esa lógica, afirmándose que la lógica pertenece, realmente, *al* lenguaje ordinario, como cosa suya propia y personal, y aquí tenemos la característica de la subjetividad-objetividad. Aquí deberíamos preguntarnos si hay algo como *la* lógica del lenguaje ordinario (como antes nos preguntábamos si había únicamente un aparato trascendental) y, en segundo lugar, si esa lógica pertenece *al* lenguaje-en-sí (como antes nos preguntábamos si lo que percibíamos de las cosas pertenecía a ellas en sí mismas o a nuestro aparato trascendental), o si esa lógica pertenece a algo así como el «lenguaje fenoménico» o a la estructura lingüística fundamental mediante la cual enfocamos el lenguaje ordinario. Sostengo que en la problemática de la lógica del lenguaje ordinario hay una situación trascendental. (Esta es una situación que ha sido vivida por Wittgenstein, y últimamente elucidada por filósofos como Apel y otros. Me referiré a Wittgenstein más tarde).

Visto en este contexto lingüístico, la cuestión de un «lenguaje en sí» y de la estructura lógica (fenoménica) que le proyectamos para comprenderlo y, por tanto, la determinación «puramente negativa» de la cosa en sí, no es en absoluto una cuestión mística o misteriosa. En efecto, pensamos que el lenguaje debe ser alguna cosa en sí mismo. Sin embargo, cuando hacemos afir-

maciones sobre el lenguaje, tales como «El lenguaje ordinario posee estructuras intensionales» o «En el lenguaje ordinario hay enunciados analíticos y enunciados sintéticos», podemos preguntarnos si esas afirmaciones son «objetivas», es decir, descriptivas de algo que el lenguaje «es», o si se trata apenas de afirmaciones tributarias de cierto marco de referencia teórico, a través del cual proyectamos en el lenguaje ciertas estructuras para poder reconstruir aspectos de un funcionamiento que, como totalidad, siempre se nos escapa y siempre se esconde. Podemos decir que aunque todas las teorías del lenguaje ordinario acaban captando parcialidades del mismo, ninguna de ellas capta «lo que el lenguaje es en sí mismo», y diciendo eso, no estamos inaugurando una especie de mundo de entidades lingüísticas inalcanzables, sino resaltando el hecho de que nuestras afirmaciones no reflejan especularmente la estructura del lenguaje, de que muchas otras perspectivas y abordajes son trascendentalmente posibles, y de que el lenguaje ordinario en sí es una especie de límite o referencia última de nuestras elucidaciones, sin que ninguna de ellas acabe realmente coincidiendo con él. Podemos sostener que las teorías del lenguaje ordinario tienen, en este sentido, estructura idealista-trascendental. Ninguna teoría puede describir el lenguaje «en panorámica», sino que, para «describirlo», ya uno tiene que haberse parado en algún sector del lenguaje, a partir del cual se organiza todo el resto: para decir «lo que el lenguaje es», hay que dejar afuera ciertas cosas que él es: precisamente los elementos que serán metafísicos en la descripción lingüística.

En algunos trabajos sobre filosofía de la lógica ³³, he explicado que si un término está incluido en una teoría lógica, eso significa que su comportamiento dentro de la misma fue reconstruido a partir de una elucidación de sus usos ordinarios. Pero ninguna teoría lógica describe, de hecho, el comportamiento efectivo de un término como «y» tal como se desarrolla en el lenguaje, o sea el «y en sí». Eso plantea el problema de la adecuación material de una teoría lógica. El lenguaje en sí no es homogéneo, ninguna teoría puede serle fiel en todos sus sectores: siéndole fiel en un sector, le será infiel en otro, no existe la super-teoría capaz de describir la totalidad del lenguaje en sí. Esta es una visión trascendental del problema. La visión analítica, enmarcada en el realismo aristotélico-tarskiano, cree que las teorías van aproximándose más y más a su objeto (o a la «verdad», como en el caso de Popper); cree que el hecho de que nuestras teorías no consigan captar la totalidad del comportamiento lingüístico es algo contingente (y no algo inevitable, consecuencia de la estructura misma de la actividad teoretizante) y que, en cierto tiempo y en cierto lugar, acabaremos, por fin, encontrando la teoría super-explicativa o, al menos, una teoría de mucho mayor potencia explicativa que todas las conocidas. Es curioso que los analíticos no saquen una consecuencia más fuerte del hecho de que todas sus teorías del lenguaje son altamente insatisfactorias desde el punto de vista de su adecuación material. Si somos inconscientes de la actividad del propio sujeto en la constitución de la teoría, seguiremos tomando como errores aquello que es parte de

33. Sobre todo, «Categoremas y validez lógica» y «De um ponto de vista extralógico».

la estructuración normal de una teoría ³⁴.

El aparato lógico que proyectamos sobre el lenguaje para poder comprenderlo de alguna manera, debe ser, pues, *a priori* en el sentido kantiano, y metafísico en sentido trascendental. Al igual que el fenómeno en general, ese lenguaje fenoménico no es ilusorio o arbitrario, pues se basa — a través de elucidación — en el «lenguaje en sí» y, por tanto, posee objetividad. Pero esa objetividad ha sido posibilitada, paradójicamente, por una cierta intervención oportuna del sujeto. La revolución copernicana llegó, pues, al lenguaje: el sujeto se cansó de girar en torno del lenguaje y ahora hace que el lenguaje gire en torno de él.

El caso Wittgenstein — específicamente, la útil ficción de «los dos Wittgenstein» — es singularmente apropiado para ilustrar el presente modelo. Como se sabe, Wittgenstein pasó de una visión del lenguaje con exceso de teoría (*Tractatus*) a una visión del lenguaje con «horror de teoría» (*Investigaciones filosóficas*); de una teoría según la cual el lenguaje en sí tiene una estructura única, a una doctrina del lenguaje en sí en donde éste tiene tantas estructuras cuanto usos dentro de múltiples juegos de lenguaje. Considerando, dentro del modelo, el lenguaje ordinario como una especie de cosa en sí lingüística, lo que hace Wittgenstein 1 es asfixiarla mediante la proyección de una estructura única, en tanto que Wittgenstein 2 deja al lenguaje prácticamente en una absoluta libertad de movimientos, para manifestarse y constituirse exultantemente en múltiples usos y funciones, tratando de imponerle la menor cantidad posible de estructura. Sólo encontramos en el lenguaje lo que nosotros mismos colocamos en él. Si no ponemos nada, nada encontraremos. En cambio, cuando proyectamos mucha teoría en el lenguaje, también es mucho lo que cosechamos, aunque sepamos que se trata de una cosecha parcial. A través de las frases, a veces casi sueltas, de las *Investigaciones*, casi asistimos al milagro — imposible dentro de la perspectiva kantiana — de «ver» el lenguaje como él es en sí mismo. En cambio a través del *Tractatus*, ya no podemos ver el lenguaje ordinario, sólo vemos la teoría de las funciones de verdad y la teoría de la figuración ³⁵.

V. Palabras finales

El interés de la presente legitimación del lenguaje metafísico reside, a mi modo de ver, en que se trata de una legitimación puramente *teórica*, en el sentido de que en vez de ir a buscar los elementos metafísicos en otros planos — los planos llamados «prácticos» por Kant, los planos de la acción, la creen-

34. Muchas veces, un ejército de minuciosos filósofos parece estar a la búsqueda de, por ejemplo, una definición de «sinonimia» con la misma ingenua esperanza con que un ejército de niños buscaría un cachorro perdido. La búsqueda del animal, empero, puede alimentar esa empírica esperanza, porque en el espacio-tiempo *existe* ese cachorro. A diferencia de la sinonimia, el cachorro no es tributario de un *framework*. Así, si él no es encontrado, eso se deberá a alguna infeliz contingencia. Si la definición de sinonimia no es encontrada durante siglos, eso no será, ciertamente, producto de una contingencia.

35. Cfr. Apel, «Wittgenstein und das problem des hermeneutischen Verstehens», en *Transformation der Philosophie*.

cia racional, los imperativos morales, etc., etc. — somos capaces de encontrar elementos metafísicos antes de eso, en el plano puro teórico. Aunque la cosa en sí, reino metafísico tradicional, es determinada sólo negativamente en ese plano, conseguimos, no obstante, determinar positivamente un cierto tipo de elemento metafísico. El interés, por otra parte, del paso posterior al plano práctico, es el de tratar de determinar positivamente la cosa en sí, consiguiendo una legitimación más próxima a lo que tradicionalmente fue llamado con el nombre de «Metafísica». Un plano en el cual se pueda decir de las cosas en sí mismas que *son* realmente algo (determinación positiva) y no apenas que ellas *pueden ser organizadas* de determinada manera. Pero eso escapa, claramente, a los límites del presente trabajo ³⁶.

Universidade Federal de Santa Maria, R.S., Brasil

REFERENCIAS

- Apel, K.O., *Transformation der Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, Verlag 1973. (2 volúmenes).
- Ayer, A.J., *Lenguaje, verdad y lógica*. Buenos Aires, Eudeba, 1965.
- Bachelard, Gaston, *O racionalismo aplicado*. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1977.
- Bonomi, Andrea, *Universi di discorso*. Milano, Feltrinelli, 1979.
- Bubner, Rudiger, «Kant, transcendental arguments and the problem of deduction». *The Review of Metaphysics*. v. XXVIII, n° 3, March 1975.
- Cabrera, Julio, «Describir y valorar». *Revista Chronos*. Caxias do sul, Brasil, n° 16, 1981.
- Cabrera, Julio, «Categoremas y validez lógica». *Revista Latinoamericana de Filosofía*. vol. VIII, n° 1. Buenos Aires, marzo 1982.
- Cabrera, Julio, «De um ponto de vista extralógico». *Revista de ciências humanas*. Florianópolis, Brasil. v.2, n° 3, dezembro 1982.
- Carnap, Rudolf, «The elimination of Metaphysics through logical analysis of language» (En Ayer, *Logical Positivism*. New York, Free Press, 1959).
- Cohen, Morris, *A preface to Logic*. New York, Dover Publications, 1972.
- De Anquin, Nimio, *Ente y ser*. Madrid, Ed. Gredos, 1962.
- Gadamer, Georg, *Verdad y Método*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1977.
- Hintikka, Jaako, *Lógica, juegos de lenguaje e información. Temas kantianos de Filosofía de la Lógica*. Madrid, Ténos, 1976.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*.
- Kant, Immanuel, *Prolegomena*, (Ambos en *Kants Werke*. Akademie Textausgabe. Berlin, Walter de Gruyter and co, 1968).

36. He escrito, en colaboración con Robson Reis, un trabajo titulado «De la promesa kantiana de lo 'práctico' a la noción schopenhauereana de 'Objektivation'», en donde se trata temáticamente ese asunto.

- Lebrun, Gerard, «L'aporetique de la chose en soi». *Les études philosophiques* Avril/juin 1982, PUF, Paris.
- Moulines, Ulises, *Exploraciones metacientíficas*. Madrid, Ed. Alianza, 1982.
- Pap, Arthur, *The apriori in Physical theory*. New York, Russell and Russell, 1968.
- Popper, Karl, *Conjecturas e refutacoes*. Brasilia, Editorial Universidade de Brasilia, 1980.
- Quine, Willard, *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid, Ténos, 1974.
- Raggio, Andrés, «L'évolution de la notion de système axiomatique». *L'âge de la science*. 3, juillet-septembre 1970, vol. VII, n° 3.
- Rescher, Nicholas, «On the status of things-in-themselves in Kant». *Revue Internationale de Philosophie*. Fasc. 2-3, 1981.
- Strawson, Peter, *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la Crítica de la razón pura de Kant*. Rev. Occidente, Madrid, 1975.
- Strawson, Peter, *Individuals. An essay in descriptive Metaphysics*. London, Methuen, 1979. (Reimpr.).
- Veatch, Henry, «Is Quine a metaphysician?». *The Review of Metaphysics*. Vol. XXXI, n° 3, March 1978.

ABSTRACT

Metaphysical objects were usually identified as having the two following features: a) being fundamental or «basic», b) never being done in any possible experience. Metaphysical objects may have a) and b) for being radically beyond all experiences, but also for being radically before every possible experience. In Physics as in Religion, the need of ultratheoretical elements for making experiences (physical, religious, etc.) possible, can be proved, and these elements have actually characteristics a) and b). Although analytical philosophers have always been extremely cautious concerning kantian terms as «things-in-themselves», «transcendental idealism» and the like, and consequently, concerning the very idea of a «transcendental Metaphysics», I try to show that all these concepts can be adequately conceived inside an analytic paradigm, and, besides, that many authors of this philosophical trend have, as a matter of fact, already adopted a kantian-like apparatus for formulating epistemological theses, interpreting this apparatus in a functional and pluralistic way.

PHENOMENOLOGY INFORMATION BULLETIN

a Review of Philosophical Ideas and Trends

VOLUME VIII, 1984/85 (170 pp.)

- I. SOUL AND BODY IN HUSSERLIAN PHENOMENOLOGY /
A feature book review, *Analecta Husserliana* vol. XVI, by Jack Scudder.
- II. STUDIES: Controversial Issues in Foundational Phenomenology
FREEDOM, VALUES, the "MORAL SENSE" / *The Predicament of Freedom in the Transcendental Perspective of Husserlian Phenomenology*, Debabrata Sinha / *Ingarden's Concept of Aesthetic Values and his Theory of Partly Isolated Systems*, Maria Golaszewski / *The "Moral Sense" in A-T. Tymieniecka's Conception of the Social World*, Patrick de Gramont and Edward Vacek.
- III. CONTRIBUTIONS TO THEORY OF LITERATURE AND INTERPRETATION / *The Quest and Question of Poetic Language*, Zhang Longxi / *Play and Creativity in the Literary Analysis*, V. Muñoz Delgado / *The Interpretation of Hegel's Theory of The "Disintegration of Art"*, Zhu Li-Yuan.
- IV. REVIEWED BOOKS OF / Carmen Balzer, Tadao Hisashige, Emmanuel Levinas, Andrzej Lubomirski, Ulrich Melle, N. V. Motroshilova, P. Nicolli, C. F. Ojeda, Juan Parent, Luigia Di Pinto, Antonio Ponsetto, Hans Reiner, Marc Richir, Wolfgang Schirmacher, Merold Westphal, Stefano Zecchi, Garth Gillan.
- V. RESEARCH TOOLS /
1. *Selected Bibliography of Phenomenological works in Rumania*, by L. Grunberg.
2. *Latest Publications in Japan*, by Hirotaka Tatematsu
3. *Selected publications: Books, Articles, Translations, Journals*, by R. Cobb-Stevens.
- VI. INFORMATION /
A. Phenomenological Life in: USA, Australia, France, Italy, Spain, England and Japan
B. Future Conventions and Seminars
C. Chronicle of Particular Events
- VII. Letters to the Societies Affiliated with The World Phenomenology Institute: *The International Husserl and Phenomenological Research Society*, *The International Society for Phenomenology and Literature* and *The International Society for Phenomenology and the Human Sciences*.

EDITORIAL BOARD

A. Ales Bello	Zurab Kakabadse	Yoshihiro Nitta	Richard Cobb-Stevens
Marcel Francois	Y. Kojima	Maria Petit	Hirotaka Tatematsu
Eugene Kaelin	Francois Laruelle	Jean-Claude Piguet	E. Mayz Vallenilla
	Julian Marias	Calvin O. Schrag	

The PIB Journal, a unique forum for phenomenological ideas from the entire world appears in a double issue per year. Published by The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning

Editor in Chief: Anna-Teresa Tymieniecka

Subscription Rates: North and South America: US \$10.00 per year.

Abroad: US \$14.00. Write to: PIB, 348 Payson Rd., Belmont, MA 02178, USA.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. XI, N° 1 (marzo 1985)

EL TRIÁNGULO UNIVERSAL DE LOCKE: SU INMERECEDA FAMA

Ignacio Angelelli

Lo que Locke dedica en su *Essay*¹ al tema de individuos-universales, y a la abstracción como vía que conduce de los primeros a los segundos (II, 11, secciones 9, 10, 11; II, 32, secciones 7, 8; III, 3) es una versión aguada de manuales escolásticos. Se parte de una relación de *similitude* entre individuos (III, 3, 13), se ejercita un *leaving out* y un *retaining* de rasgos en los individuos dados (III, 3, 7). Lo que sorprende es más bien la arrogancia lockeana al pretender haber logrado la solución del «misterio de los *genera y species*» (III, 3, 9).

Pese a estas apariencias inocuas, una frase de Locke, perdida hacia el fin del *Essay*, ha causado sobresaltos y furias desde Berkeley² a Husserl³, llegando a escribirse estudios sobre el problema de «el triángulo universal de Locke»⁴. Me refiero a la frase «todas y ninguna de estas cosas a la vez», incluida en el pasaje que sigue (Libro IV, capítulo 7, sección 9):

«Por ejemplo, ¿no requiere acaso esfuerzo y habilidad formar la idea general de un triángulo (que sin embargo no es de las más abstractas, complejas y difíciles)? El motivo es que esa idea general de triángulo debe ser ni oblicua, ni rectángula, ni equilátera ni isósceles ni escalena; pero *todas y ninguna de estas cosas a la vez* (énfasis mío). En efecto, la idea general de un triángulo es algo imperfecto, que no puede existir; es una idea en que se juntan algunas partes de varias ideas diferentes e incompatibles»⁵.

Concentrémonos en la frase «todas y ninguna de estas cosas a la vez». En vez de «cosas» digamos «diferencias»: se trata de las diferencias que, agregadas a un género, constituyen una especie. La frase tiene dos partes: una positiva y otra negativa. La positiva es «todas estas diferencias a la vez», la negativa: «ninguna de estas diferencias a la vez». Abreviando «la idea general de un triángulo» mediante la descripción genérica «el triángulo», el ejemplo

1. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Fraser, Oxford 1894.

2. *Principles of Human Knowledge, Introduction*, 13, en *The Works of G. Berkeley*, ed. Luce y Jessop, volumen II, Nelson, Londres, 1949.

3. *Logische Untersuchungen*, II, 11: *Lockes allgemeines Dreieck*, 4ta. ed., Niemeyer, Halle, 1928.

4. E. W. Beth, Ueber Lockes «Allgemeines Dreieck», *Kant-Studien*, vol. 48, 1956/7.

5. «For example, does it not require some pains and skill to form the general idea of a triangle, (which is yet none of the most abstract, comprehensive, and difficult) for it must be neither oblique nor rectangle, neither equilateral, equicrural, nor scalenon; but *all and none of these at once*. (énfasis mío). In effect, it is something imperfect, that cannot exist; an idea wherein some parts of several different and inconsistent ideas are put together».

de Locke genera cinco enunciados en la parte positiva y otros cinco en la parte negativa: p1) el triángulo es oblicuo, p2) el triángulo es rectángulo, p3) el triángulo es equilátero, p4) el triángulo es escaleno, p5) el triángulo es isósceles (*equicrural*), n1) el triángulo no es oblicuo, n2) el triángulo no es rectángulo, n3) el triángulo no es equilátero, n4) el triángulo no es escaleno, n5) el triángulo no es isósceles. ¡Es difícil imaginar una reunión más contradictoria de oraciones! Tomada en sí, la secuencia afirmativa p1,...p5 no parece ser contradictoria, y lo mismo ocurre con la secuencia negativa. La contradicción es obvia entre cada pi y su correspondiente ni. Locke afirma que el triángulo *es y no es a la vez* oblicuo, rectángulo, etc.

Para simplificar y para facilitar la comparación con otros autores, reemplazaré a «el triángulo» (el género) por «el F» y supondré que hay exactamente dos especies que dividen al F: H₁ y H₂. Estas dos especies son exhaustivas (todo F es H₁ o H₂) y exclusivas (ningún H₁ es H₂). Según Locke, el F es H₁, el F es H₂, el F no es H₁, el F no es H₂.

En primer lugar hay que señalar que la problemática que se manifiesta en el texto de Locke no es original, sino que procede de la antigüedad y figura en primer plano en el desarrollo de la escolástica; daré dos ejemplos.

Porfirio, en su *Isagoge*, reconoce, como Locke, la parte negativa (texto A) y afirma a medias, «en potencia», la parte positiva (texto B) ⁶:

A. «...se dice que la diferencia es aquello por lo cual la especie excede al género. Pues el hombre tiene, como exceso sobre el animal, lo racional y lo mortal; el animal, por cierto no es ninguna de estas cosas, pues si no, ¿de dónde obtendrían las especies sus diferencias?» (énfasis mío).

B) «Ni tampoco posee todas las diferencias opuestas, pues en tal caso la misma cosa poseería simultáneamente los opuestos, sino que — como se sostiene con razón — a las diferencias incluidas en él las posee *en potencia* a todas, pero *en acto* a ninguna. De este modo, ni surge nada de algo que no es, ni tampoco los opuestos se hallarán simultáneamente en la misma cosa» (énfasis mío).

En Porfirio se llega de animal a hombre en dos etapas: primero animal se divide en racional e irracional, luego animal-racional se divide en mortal e inmortal. Refiriéndose al esquema dado más arriba, si animal = F, racional = H₁, tendríamos que subdividir H₁ en dos especies: G₁ = mortal, G₂ = inmortal. Estrictamente, Porfirio dice en A que el F no es H₁, y que tampoco el F es G₁. Me parece obvio, sin embargo, que la idea detrás del texto A es que el género no es ninguna de sus diferencias, o sea: el F no es H₁, el F no es H₂, el H₁ no es G₁,... el F no es G₁... La razón dada por Porfirio es que de lo contrario no se entendería en qué o cómo se *diferencian* las especies del género. Por ejemplo, si el F fuera H₁, todo lo que cae bajo F sería también H₁, incluso el H₂ sería H₁.

El texto B atiende a otra motivación: de alguna manera se trata de explicar cómo surgen las diferencias, y se supone que no pueden producirse *ex*

6. Cito por la traducción castellana en: C. M. Herrán y E. La Croce, La «Isagoge de Porfirio», en *Cuadernos de Filosofía*, 19 (Universidad de Buenos Aires, 1973) 139-197.

nihilo. De alguna manera las diferencias deben estar en el género, no *en acto* — el F es H₁, el F es H₂, lo cual lleva a la contradicción, en la medida en que H₁ y H₂ son *opuestos* — sino *en potencia*. O sea, según Porfirio: «el F es en potencia H₁», «el F es en potencia H₂».

La primera frase del texto B contiene la palabra «todas» que uno preferiría reemplazar por «ninguna de». Al decir «todas» parece que queda abierta la posibilidad de que el género posea *algunas* de las diferencias opuestas. Pero evidentemente Porfirio no quiere permitir esto.

Muchos siglos más tarde, alrededor de 1600, en Eustaquio a Sancto Paulo advertimos un reconocimiento mayor de la parte positiva. Este autor de la segunda escolástica empieza por despertar nuestra curiosidad al describir del modo que sigue la forma en que las diferencias están en el género: «el género contiene a las especies subordinadas *al menos* en potencia» ⁷. Este «al menos» no es lo que uno espera; desde el punto de vista de evitar la contradicción, como hemos visto en Porfirio, uno esperaría «solamente». La frase «al menos» deja la puerta abierta para decir «en acto». Pero no hay error; Eustaquio, en seguida atraviesa con prisa esa puerta abierta, *niega* que las diferencias estén solamente en potencia y *afirma* que están en acto, si bien hace un agónico distingo entre acto «confuso» y acto «distinto»; las diferencias están en el género en acto confuso, no en acto distinto. Así, según Eustaquio, es verdad que «el F es en acto (confuso) H₁», «el F es en acto (confuso) H₂».

Si hacemos una pausa y reflexionamos sobre Porfirio y Eustaquio y sus esfuerzos para evitar la contradicción en la secuencia positiva, advertiremos rápidamente que son inútiles en la medida en que se siga aceptando la parte negativa (el F no es H₁, el F no es H₂). La parte negativa de suyo genera la contradicción. Si el F no es H₁, y el F es F (¡he aquí el nudo de la cuestión!), entonces el F debe ser H₂ (hemos supuesto que H₁ y H₂ son exhaustivas). Si el F no es H₂ tenemos que el F es H₁.

Volviendo ahora a la frase de Locke, que se diferencia de Porfirio por omitir la cláusula «en potencia» en la serie positiva, vemos que esta omisión es en realidad totalmente correcta. No vale la pena molestarse con distinguos «en acto-en potencia», «en acto confuso-en acto distinto» dentro de la serie positiva, dado que la serie negativa, por sí misma, con un mínimo de supuestos lógicos, engendra la parte positiva, como hemos comprobado.

El inconveniente de la frase de Locke es que no se sabe si es el resultado de una cuidadosa reflexión (lo de acto-potencia omitido por ser inútil) o bien una mera recitación incompleta de un tópico escolástico. La frase está perdida hacia el fin del *Essay*, carece de toda explicación de parte de su

7. *Summa Philosophiae Quadripartita, de rebus dialecticis, moralibus, physicis et metaphysicis*, Authore Fr. Eustachio a Sancto Paulo, ex congregatione Fulienſi, ordinis Cisterciensis, Coloniae 1616. Me refiero a la *quaestio de quomodo genus dicatur continere subiectas species, itemque differentias inferiores*. Esta *quaestio* está dentro de la discusión de los universales, en la p. 37 de la edición que manejo. El original con el sorprendente «al menos» es el que sigue: *Constat quidem genus continere sub se tum species cum differentias sibi subiectas, saltem potestate*.

autor, en particular de la conexión que tiene con las secciones del *Essay* dedicadas a la abstracción (que es el camino que conduce de individuos a universales, de un *F* a el *F*).

Pero aun si se toma en serio el triángulo universal de Locke, hay un hecho que quiero presentar como tesis principal de este artículo. El problema del triángulo general está mejor formulado, y sobre todo, resuelto, antes de Locke. El autor a que me refiero es Juan de Santo Tomás, cuyo texto cito a continuación en mi traducción castellana ⁸ (el original latino figura en apéndice a este artículo):

En segundo lugar se concluye que la universalidad y la particularidad tienen que ver con el estado de la naturaleza, la cual puede ser denominada desde el punto de vista de la universalidad o de la singularidad. De donde resulta que se suele distinguir tres estados en cualquier naturaleza, como consta según la doctrina de Santo Tomás, en el cuarto capítulo del *De Ente et Essentia*, y el comentario correspondiente de Cayetano:

El primero es el estado de la naturaleza en sí misma, pues en él no se atiende sino a lo que constituye a la naturaleza misma y a la quiddidad. Por lo cual también se lo llama estado de indiferencia, porque la naturaleza en sí misma es indiferente a los predicados accidentales (aquí una variante textual añade: «ni incluye a los predicados accidentales ni los excluye, sino que tan sólo es capaz de recibirlos, limitándose a exhibir sus predicados esenciales»). Y también se llama estado de soledad, porque la naturaleza está sola, abandonada por todos los predicados extrínsecos. Y también se llama negativamente común, porque la naturaleza no es concebida como multiplicada o repartida.

El segundo estado es según el ser que tiene la naturaleza en los individuos, que es el estado de singularidad.

El tercer estado finalmente es según el ser que tiene la naturaleza en la abstracción del intelecto; la cual abstracción puede también denominarse estado de soledad, no porque la naturaleza esté abandonada por todos los predicados extrínsecos sino de soledad, o precisión, con respecto a los individuos solamente. Y estos dos estados no convienen a la naturaleza en sí misma, porque ninguno de los dos constituye un predicado esencial de la naturaleza; si, en efecto, la naturaleza fuera en sí misma universal, nunca podría ser singular, o si fuera en sí misma singular, nunca podría encontrarse en estado de universalidad. Por lo cual en el estado de naturaleza en sí misma, todos los predicados que no son quidditativos se niegan de ella. De aquí que predicados que parecen contradictorios se nieguen de la naturaleza en ese primer estado, una vez que se ha añadido la frase «en sí misma». Pues decimos que la naturaleza en sí misma ni es una ni es muchas, ni es blanca ni es no-blanca, lo cual significa: esencialmente no es una, esencialmente no es muchas, sino capaz de ser ambas cosas.

8. Ioannes a Sancto Thoma, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, ed. Reiser, Turin 1930, 3 tomos. El pasaje citado es del tomo I, p. 315.

Pero no debe inferirse de esto que dos contradictorias son verdaderas de la naturaleza en sí misma; pues esto jamás puede ocurrir, sino que siempre una de dos contradictorias es verdadera, y la otra falsa. Si se dice: «el hombre en sí mismo no es blanco», «el hombre en sí mismo es blanco», la segunda es falsa y la primera es verdadera, porque el sentido es «el hombre esencialmente no es blanco», que es verdad, «el hombre esencialmente es blanco», que es falso. Y así no vale: en sí mismo no es blanco, por lo tanto en sí mismo es no-blanco, porque se modifica la apelación, debido a la frase «en sí misma».

El texto citado pertenece a la discusión sobre el tema de los universales. Al principio de nuestro texto, Juan de Santo Tomás (que había sido discípulo en Lovaina de un teólogo que sería obispo de Tucumán) presenta la doctrina del «triple estado de las esencias o naturalezas». La naturaleza hombre puede considerarse en sí misma (*secundum se*), en los individuos en que está realizada o en la mente. Considerar a la naturaleza hombre en sí misma es pensar solamente en sus *notae* (marcas o *Merkmale* como diría Frege). Al hablar de hombre en estado de «soledad» — como se ha dicho, poéticamente, en vez de «secundum se» — decimos del hombre cosas como las siguientes —y solamente ellas—: animal, racional, substancia, bípedo... Surge entonces la pregunta de si al hablar de hombre en estado de soledad debemos simplemente *ignorar* los predicados que son «extrínsecos» a la naturaleza hombre (tales como «universal», «especie»... por un lado; «blanco», «negro», «corre», «duerme»... por el otro) o más bien decir que la atribución de estos predicados a la naturaleza hombre constituye proposiciones falsas.

Al leer a Juan de Santo Tomás, la primera impresión es que este autor prefiere el primer enfoque; dice que la naturaleza hombre en sí misma es «indiferente» a los predicados extrínsecos. Una variante textual refuerza esta interpretación; en esa variante se dice que la naturaleza hombre ni excluye ni incluye, en sí misma (en soledad) a los predicados «accidentales» (como los susodichos: «universal»... «blanco»...). Pero nuestro autor pronto manifiesta una decidida preferencia por el segundo enfoque: todo predicado que no sea ingrediente quidditativo de la naturaleza solitaria debe ser *negado* de ella. La naturaleza hombre, *secundum se*, ni es blanca ni no-blanca; es falso (¡no sin-sentido!) decir que es blanca, es falso decir que es no-blanca. Resulta así que es verdadero decir: (1) el hombre (en sí mismo) no es blanco, (2) el hombre (en sí mismo) no es no-blanco.

El artesano de la segunda escolástica advierte la amenaza de contradicción (*videtur*) pero pasa de inmediato a despejar el peligro. Juan de Santo Tomás afirma que aunque (1) y (2) sean verdaderas, *no se sigue* de la (1) la proposición (3) el hombre (en sí mismo) es no-blanco. Recién con la (3) tenemos una contradicción; la (2) y la (1) no son contradictorias. Que la (3) no se sigue de la (1) es explicado por Juan de Santo Tomás mediante la teoría de la *appellatio*, como se ve al fin del texto citado.

No veo exactamente cómo aplicar la teoría de la *appellatio* a este caso particular. Pero esa teoría, generosamente explicada en varias partes de la misma obra de Juan de Santo Tomás, no es más que una manifestación de

un tema fundamental de la lógica y pensamiento tradicionales: el reconocimiento del hecho de que nuestros enunciados suelen estar como mediatizados por un cierto aspecto bajo el cual consideramos al sujeto del enunciado. Esto a su vez se manifiesta de manera especialmente clara en la llamada reduplicación: al hablar de algo «en cuanto» tal o cual. La reduplicación es a su vez una cara de una moneda cuya otra cara es la abstracción, como he señalado en una nota anterior⁹. Por consiguiente creo que la reconstrucción, que propongo a continuación, de los enunciados (1), (2) y (3), en términos de la abstracción moderna, es no sólo plausible en general sino que también corresponde exactamente a lo que Juan de Santo Tomás llama «*appellatio*».

En la abstracción moderna se reconstruye a las descripciones genéricas, «el hombre», como descripciones definidas (iota invertida + x + predicado que incluye a x libre, por ejemplo «x es hombre»), con la única diferencia de que se le pone encima a la x que sigue a la iota invertida una tilde. Esa tilde alude a la relación de equivalencia con respecto a la cual se hace abstracción y con respecto a la cual el predicado que figura en la descripción genérica («x es hombre») es un predicado *abstractivo* (es decir: si x e y satisfacen al predicado, entonces x e y están en la relación tilde elegida). Si imaginamos ahora a la descripción genérica «el hombre» reemplazada por este análisis, y nos atenemos a la *eliminabilidad* de los términos o descripciones abstractos, surge de inmediato la cuestión del alcance del contexto de eliminación. La (1) dice que, una vez eliminada la descripción genérica, no es cierto que para todo x, si x es hombre, entonces x es blanco; la (2) dice que tampoco es cierto, para todo x, que si x es hombre entonces x es no-blanco. La (3) dice algo muy distinto de la (1): para todo x, si x es hombre, entonces x es no-blanco. No tenemos ahora inconveniente alguno en aceptar a la (1) y (2) como verdaderas, sin pensar en que la (3) se sigue de la (1). Así, en este análisis, que refleja fielmente, creo, lo que quiere decir Juan de Santo Tomás con su *appellatio*, las amenazas de contradicción desaparecen.

La aplicación de «el hombre general» de Juan de Santo Tomás a «el triángulo universal» de Locke es por supuesto inmediata. Se advierte entonces cuán innecesaria es la fama póstuma del triángulo de Locke. Pero no hay que castigar a Locke por esto. La pseudo-fama del triángulo de Locke se debe a la ignorancia, en autores como Berkeley y Husserl, de la tradición escolástica. La ignorancia, en Berkeley, es deliberada, si se considera su referencia a los escolásticos, «esos grandes maestros de la abstracción», *Principles, Introduction*, 17. Esta frase aparentemente elogiosa está envuelta en un contexto de desprecio que, como creo se desprende de este artículo, es *self-defeating*. En Husserl se trata meramente de una víctima de una historiografía filosófica deficiente, que aún no ha sido corregida hoy, dicho sea en disculpa de Husserl y sus maestros.

The University of Texas at Austin

9. «Abstracción y reduplicación», en esta revista, VI, 3 (noviembre 1980) 255-256.

APÉNDICE

Secundo colligitur, quod universalitas et particularitas pertinent ad rationem status ipsius naturae, quae ab universalitate vel singularitate denominari potest. Unde triplex status solet assignari in qualibet natura, ut constat ex doctrina D. Thomae 4. cap. de Ente et Essentia et Caietano ibi.

Primus est status naturae secundum se, quia in eo non considerantur nisi tantum illa, quae constituunt ipsam naturam et quidditatem. Unde vocatur etiam status indifferentiae, quia natura secundum se indifferens est ad praedicata accidentaliter (aqui una variante textual añade: nec includit illa ex se nec excludit a se, sed tantum est capax illorum et explicat sua praedicata essentialia tantum). Et vocatur etiam status solitudinis, quia natura est sola ab omni extrinseco praedicato. Et vocatur etiam communis negative, quia non intelligitur multiplicata natura.

Secundus status est secundum esse, quod habet in singularibus, qui est status singularitatis.

Tertius denique status est secundum esse, quod habet in abstractione intellectus; quae abstractio etiam dici potest status solitudinis, non pro solitudine ab omni extrinseco praedicato, sed solum pro solitudine seu praecisione ab individuis. Et isti duo status non conveniunt naturae secundum se, quia neuter eorum est praedicatum essentialiter naturae; si enim natura secundum se esset universalis, numquam posset esse singularis, vel si secundum se esset singularis, numquam posset inveniri universalis. Quare in statu naturae secundum se omnia, quae non sunt praedicata quidditativa, illi denegantur. Et hinc est, quod extrema, quae videntur contradictoria, addita particula «secundum se» negantur de natura in illo primo statu. Dicimus enim, quod natura secundum se neque est una nec plures, nec est alba nec est non alba, quod est dicere: Essentialiter non est una, essentialiter non est plures, sed capax utriusque. Nec tamen inde inferas verificari duas contradictorias de natura secundum se; hoc enim numquam est possibile, sed semper altera est vera, altera falsa. Si enim dicas: «homo secundum se non est albus», «homo secundum se est albus», haec secunda est falsa et prima vera, quia est sensus: «homo essentialiter non est albus», quod verum est, «homo essentialiter est albus», quod falsum est. Et sic non valet: secundum se non est album, ergo secundum se est non-album, quia variatur appellatio, propter illam particulam «secundum se».

NOTAS

LA ORIGINACIÓN RADICAL DE LAS COSAS DEMOSTRADA A PRIORI: LEIBNIZ, NOZICK, RESCHER

Leiser Madanes

Dos recientes intentos de responder a la pregunta de Leibniz «¿Por qué hay algo más bien que nada?» han reafirmado mi convicción de que las respuestas a esta pregunta suelen recurrir implícitamente a argumentos equivalentes a la (o las) prueba(s) *a priori* de la existencia de Dios¹. No tengo noticias de que hasta ahora se haya observado que los propios textos de Leibniz sugieren la posibilidad de responder a la pregunta por una vía que no recurre al principio de conveniencia y que implica, en cambio, la aceptación del argumento *a priori*. Expondré primero mi interpretación de Leibniz y luego examinaré los trabajos de Nozick y Rescher con el propósito de poner en evidencia las pruebas *a priori* implícitas en sus respectivas respuestas. Espero que a la luz de los argumentos de Leibniz se aclaren algunos rincones oscuros de los textos de estos autores.

Considero que un argumento es *a priori* cuando, fundándose exclusivamente en el examen de la posibilidad, esencia o concepto de un ente, concluye afirmando su existencia real. Por ejemplo:

si X es posible, X existe
o bien
si X es posible, necesariamente X existe
o bien
el concepto de X es tal que X existe
etc.

También considero que es *a priori* un argumento que, fundándose en la premisa de que hay posibilidades o esencias, concluye con la afirmación de que algo existe en acto (pues se aduce que «posibilidad» siempre es «posibilidad de algo que existe en acto»). Por ejemplo:

si X, W, o Y son posibilidades, existe Z (pues Z es el portador de las posibilidades de X, W o Y).

1. Los trabajos a los que me refiero son: Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Massachusetts, 1981, capítulo II y Nicholas Rescher, «The Riddle of Existence», comunicación enviada al IV. Internationaler Leibniz-Congress, 14-19 de noviembre de 1983, y publicada en las actas de dicho congreso, *Leibniz Werk und Wirkung (Vorträge)*, Hannover, 1983, pp. 641-7.

crítica

Vol. XV / No. 44 / México, agosto 1983

SUMARIO

RAÚL ORAYEN, Deducibility Implies relevance? A Negative Answer (II)
ROBERTO J. VERNENGO, Funciones normativas y voluntad de signo
MORRIS LAZEROWITZ & ALICE AMBROSE, A priori Truths and Empirical Confirmation.

Discusiones

M.D. FARRELL, Sayward, el anarquismo y el estado mínimo
JORGE FLEMATTI, The Ontology of Evolutionary Theory

Notas bibliográficas

E. DE OLASO, *Escepticismo e ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau*. [M. Beuchot]
R. BAMBROUGH, *Moral Scepticism and Moral Knowledge*. [J. Esquivel]
C. MCGINN, *The Character of Mind*. [A. Rodríguez]
E. MALLY, *Logische Schriften*. [R. Vernengo]

Noticias

Libros recibidos

CRÍTICA, *Revista Hispanoamericana de Filosofía* se publica los meses de abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: \$700 pesos mexicanos o \$12.00 dólares. Toda correspondencia debe dirigirse a CRÍTICA, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México.

I

No creo que sea excesivamente infiel a Leibniz la siguiente reconstrucción de su argumento ²:

La pregunta «¿Por qué hay algo más bien que nada?» requiere una explicación acerca de todo lo que hay. Leibniz divide todo lo que hay en existencias que son cambiantes y esencias que son inmutables. A su vez, distingue dos tipos de explicaciones: las que se refieren a existencias y son verdaderas de hecho, ya que su opuesto siempre es posible (digamos que recurren a 'causas') y las que se refieren a esencias y son necesariamente verdaderas pues sería contradictorio negarlas, como por ejemplo las proposiciones de la geometría (digamos que recurren a 'razones'). Como lo contrario de un hecho siempre es posible, los hechos se explican por causas (contingentes) y no por razones (necesarias). Ya sea que consideremos cualquier cosa contingente en forma aislada, o el conjunto de cosas en un momento dado, o la sucesión de cosas a través del tiempo —e incluso suponiendo que dicha serie sea infinita— Leibniz afirma que no encontraremos ninguna razón perfecta, es decir, lógicamente necesaria, para saber por qué esa cosa, conjunto o sucesión de cosas existe si bien podría no haber existido. No es absurdo, esto es, no es contradictorio o sea lógicamente imposible, que esa cosa, conjunto o sucesión de cosas no hubiera existido.

La explicación causal acerca del origen de la existencia de las cosas cambiantes remite de una cosa o estado de cosas a otro anterior, y así sucesivamente. Por lo tanto, la razón de ser del mundo no podrá ser parte del encañamiento de los estados o series de cosas cuyo agregado constituye el mundo. Ahora bien, si se pretende explicar el mundo de las cosas cambiantes únicamente por medio de causas, sólo se nos ofrece la posibilidad de un regreso infinito. Pero, a su vez, si se renuncia a la explicación causal y se recurre a la explicación por razones el problema se complica ya que, por un lado, la respuesta a la pregunta requiere el tipo de necesidad lógica que sólo las razones pueden ofrecer, y no las causas; pero por otro lado, la pregunta exige que se dé razón de todo lo que hay, tanto de las esencias inmutables como de las existencias cambiantes. Además, otra dificultad habrá que superar en el ámbito de las cosas inmutables y de sus razones de ser, pues si bien es lógicamente necesario que la suma de los ángulos de un triángulo equivalga a dos rectos, no es lógicamente necesario pensar que haya triángulos. La respuesta, por lo tanto, deberá consistir en una verdad de razonamiento, es decir, lógicamente necesaria, y esta verdad se debe referir a la existencia de una cosa —y no a una mera esencia— que posea la peculiaridad de ser algo necesario y no contingente como todos los restantes hechos y cosas. En efecto, teniendo en cuenta qué es lo que hay que explicar y qué tipo de explicación se exige cuando se pregunta «¿Por qué hay algo más bien

2. Expuse con mayor detalle y rigor la tesis de las dos respuestas de Leibniz en el mencionado IV. Internationaler Leibniz-Congress. Un resumen de mi comunicación «Why is there something rather than nothing? Some notes about the fortune of a Leibnizian device» puede leerse en la correspondiente edición de *Vorträge* pp. 450-7.

que nada?» Leibniz encuentra la siguiente respuesta:

«De modo que, como la raíz última debe residir en algo que existe con necesidad metafísica, y como la razón de una cosa existente sólo puede proceder de otra cosa existente, se sigue que existe un ser único, metafísicamente necesario, o sea que su esencia implica su existencia, y que existe algo que es diferente de la pluralidad de los seres, o sea del mundo, que hemos reconocido y mostrado que no existe por necesidad metafísica» ³.

Resumiendo: según Leibniz la respuesta requiere establecer un nexo entre hechos contingentes y esencias necesarias. Las pruebas *a contingentia mundi* y *a priori* de la existencia de Dios cumplen esa función. Leibniz, sin embargo, prefirió desarrollar otra respuesta basada en el concepto de necesidad moral y en el principio de conveniencia, debido, entre otros motivos, a que nunca estuvo del todo convencido de la validez de la prueba *a priori* ⁴.

II

Nozick afirma que cualquier respuesta a la pregunta deberá consistir en mostrar algún hecho que se explique a sí mismo. La primera versión del argumento por el cual llega a esta conclusión dice así:

- I. Las cosas se explican unas en términos de otras.
- II. Cualquier factor que se introduce para explicar por qué hay algo forma parte de lo que hay que explicar y, por lo tanto, dicho factor no explica todo puesto que no se explica a sí mismo.
- III. Entonces, hay que encontrar algo que se explique a sí mismo.

La versión ampliada de este argumento se desarrolla de la siguiente manera:

La relación explicativa (E) (E = «es una explicación correcta de») es irreflexiva, asimétrica y transitiva. Ningún factor se explica a sí mismo; si X explica a Y, Y no explica a X; si X explica a Y, e Y explica a Z, X explica a Z. La relación (E) ordena un conjunto de verdades de dos maneras posibles: 1) Las cadenas explicativas pueden ser infinitas, y para cada verdad puede

3. *De rerum originatione radicali*, 1697, en Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. C.I. Gerhardt, Berlin, 1875-90, Hildesheim, 1960-1, vol. VII, p. 303 (en lo sucesivo abrevio con GP VII). Versión española en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, ed. Ezequiel de Olaso, traducción de T. Zwanck, Buenos Aires, 1982, p. 472 (en lo sucesivo abrevio con EF).

4. Esta paráfrasis del argumento de Leibniz se basa casi exclusivamente en la primera parte de *Sobre la originación radical de las cosas*. Queda para otra oportunidad el examen de la relación entre la respuesta que acude a la prueba *a priori* y la que se refiere al principio de lo mejor, examen que deberá explicar la relación entre la primera y la segunda parte de *De originatione*... Seguramente el aspecto menos leibniziano de la paráfrasis es la rigurosa distinción entre explicaciones por causas y por razones. Si bien es cierto que esta distinción se encuentra en *De originatione*..., así como también en el §8 de los *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, (GP VI, 602; EF 601), no aparece, en cambio, en la mayor parte de los textos de Leibniz, donde 'razón' es género y 'causa' una especificación. Ver Benson Mates, «Leibniz and the Phaedo», *Studia Leibnitiana*, suppl. XII, Wiesbaden, 1973, pp. 135-148.

haber otra que se encuentra en relación (E) con la primera. De ser así, la ciencia no tendría un fundamento último ni un principio explicativo más profundo.

2) Puede ser que por lo menos haya una verdad tal que ninguna otra verdad se encuentre en relación (E) con ella. Esta verdad o verdades son inexplicables pues ninguna otra verdad las explicará. En tal caso, se abren dos posibilidades: 2a) Las verdades que carecen de ulterior explicación son necesarias. Se refieren a cosas a cuya esencia les corresponde la existencia y, por lo tanto, a cosas que existen necesariamente. El problema radicaré, entonces, en determinar por qué cierto conjunto de cosas, y no otro, goza de tal privilegio. Únicamente se solucionará esta cuestión asumiendo que todo lo que existe, existe necesariamente, y por lo tanto cualquier referencia a un estado de cosas sería una verdad necesaria.

2b) Las verdades que carecen de ulterior explicación son hechos brutos. Ocurre que las cosas son así, aunque podrían haber sido de otro modo. No hay explicación de tipo (E) de por qué son así y no de otro modo.

Nótese que la opción (2a) se refiere a la posibilidad de demostrar *a priori* una pluralidad de existencias. Nozick encuentra que esta hipótesis es indefendible, la descarta sin más trámite y argumenta a favor de (2b). Me propongo mostrar que esta argumentación a favor de (2b) sigue, pese a todo, apoyándose en la posibilidad de deducir *a priori* al menos una existencia. Pero antes corresponde completar la exposición del esquema de Nozick. Continúa así:

Dado que queda pendiente un hecho que no es explicado por ningún otro hecho —pues un hecho que es explicado por otro hecho plantea, como vimos, un regreso al infinito— sólo una cosa dejaría la totalidad explicada, a saber, un hecho que a su vez se explique a sí mismo. Ahora bien, al abandonar el principio de irreflexividad de la relación explicativa (E), se abre la siguiente alternativa: si un hecho bruto es algo que no se puede explicar de manera alguna, entonces una explicación reflexiva no es un hecho bruto —ya que tiene una explicación, esto es, se explica a sí mismo. Si, en cambio, un hecho bruto es algo que ninguna *otra* cosa puede explicar, entonces esta primera explicación es un hecho bruto. La posibilidad de responder la pregunta queda así indisolublemente ligada a la posibilidad de justificar la legitimidad de una explicación reflexiva o autosubsumida (*self-subsumed*).

Observo en el esquema de Nozick las siguientes dificultades:

a) La versión extensa presenta un problema de interpretación. Los términos «factor explicativo» y «algo que se explica a sí mismo» que aparecen en los puntos II y III del primer argumento se sustituyen indistintamente por «verdad» y «hecho o cosa» en el segundo. Cabe entonces preguntar: ¿Busca Nozick un primer hecho en una cadena de hechos; o una verdad fundamental en un orden jerárquico de proposiciones verdaderas? Acaso esta ambigüedad inicial le facilitará luego el camino para deducir una existencia a partir de una proposición necesariamente verdadera.

b) El punto (1) es irrelevante. «Supongamos que el libro de los *Elementos* de geometría existe desde la eternidad y que siempre se ha copiado un ejemplar

de otro precedente. Es claro que aunque es posible dar razón del libro presente refiriéndose al anterior del cual fue copiado, jamás alcanzaríamos, sin embargo, una razón perfecta aunque abarcáramos regresivamente todos los libros que se quisiera. En efecto, siempre será lícito preguntarse con asombro ¿por qué existen semejantes libros desde siempre, por qué libros precisamente y cuál es el motivo de que hayan sido escritos de esa manera?»⁵. El ejemplo es de Leibniz y muestra que, como la explicación requerida debe dar cuenta de por qué existe una cadena —pues podría no haberla— sólo interesa secundariamente si ésta es finita o infinita.

c) La conclusión de (2b) —la respuesta deberá ser una verdad (o un hecho) que se explique a sí misma— no alcanza a ser una respuesta a la pregunta. Se refiere sólo a los requisitos que deberá satisfacer una respuesta para poder ser considerada como una respuesta adecuada a la pregunta de Leibniz. Nozick no se detiene a examinar con mayor profundidad si semejante explicación reflexiva es siquiera posible. Sus referencias erráticas a la teoría de la cuantificación, a la conveniencia de modificar la teoría de Kripke sobre los niveles flotantes del lenguaje, a los «*counterfactuals*» de David Lewis, etc. no logran integrarse en una sola secuencia argumental. Nozick recomienda al lector que no se deje impresionar por la abundante literatura en contra de la legitimidad de explicaciones reflexivas y concluye con una defensa de las mismas que apela a la desesperación: «Al fin de cuentas, ¿qué alternativa hay?»⁶.

Pese a ello, creo que es posible mostrar qué es, o al menos cómo opera, según Nozick, una explicación reflexiva si recogemos algunos de sus ejemplos y los ordenamos en la siguiente progresión:

1. Una de las maneras como se puede reducir la arbitrariedad del último eslabón de la cadena explicativa (2b) puede ejemplificarse con el intento de deducir contenidos morales partiendo de la forma de la moralidad en general. Si a partir de la forma de la moralidad se obtuviesen contenidos morales, estos no serían hechos brutos, sino los únicos contenidos morales posibles. Podría considerárselos condicionalmente necesarios, es decir, necesarios sólo si se demuestra que la moralidad tiene semejante forma. Ahora bien, si bien es cierto que el contenido deja de ser arbitrario, surge un nuevo interrogante: ¿por qué hay moralidad de esa forma? Es necesario encontrar un principio explicativo que posea un grado mayor de generalización y que permita explicar esta pregunta.

2. Supongamos que el principio explicativo fundamental sea «Todos los mundos posibles se realizan». Este principio ofrece las siguientes ventajas: (a) Es igualitario; no supone que la existencia o la inexistencia sean estados naturales, pues también se «realizaría» en algún mundo posible la posibilidad de que nada se realice. (b) Explica la pregunta planteada en el primer ejemplo, pues si la moralidad es posible, entonces se realiza o existe, es decir, hay moralidad. (c) Se explica a sí mismo, ya que el principio «Todos los

5. G.W. Leibniz, *De rerum originatione radicali*, GP VII, 302; Ef 472.

6. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 121.

mundos posibles se realizan» es un principio posible; por lo tanto tiene vigencia actual (actualidad conferida por su propia posibilidad) ⁷.

Nozick no pretende haber encontrado la respuesta definitiva a la pregunta de Leibniz, sino tan sólo mostrar que el único tipo de explicación que podría llegar a responderla debe ser reflexivo o «auto-subsumido». En este sentido, considero que Nozick reitera el planteo de Leibniz. El principio reflexivo «Todos los mundos posibles se realizan» equivale a afirmar «Si X es un mundo posible, X se realiza», y esta, por su parte, es una generalización de la prueba *a priori* según la versión corregida por Leibniz, que dice: «Si Dios es posible, entonces existe» ⁸.

«X» puede sustituirse por «Dios», «mundo», «moralidad», «principio explicativo», etc. pero cualquiera sea el ente en cuestión, el argumento por el cual se demuestra su existencia sigue siendo *a priori*.

III

En «The Riddle of Existence» Rescher refuta a quienes afirman que la pregunta es impropia y se propone mostrar cómo sería posible responderla. Quienes impugnan la pregunta suelen aducir que se espera una respuesta de la forma «Z es la (o una) explicación de la existencia de cosas», y que esta respuesta, a su vez, implica la tesis siguiente: «La existencia de cosas tiene un fundamento —la existencia en general es el tipo de cosa que tiene explicación». Según Rescher, este presupuesto puede ser falso por dos motivos. Primero, una determinada teoría científica podría indicar que es absolutamente imposible encontrar una respuesta, así como la teoría cuántica excluye la posibilidad de responder la pregunta «¿Por qué ese átomo de californio decae o se desintegra en ese momento en particular?». Segundo, debido a un problema lógico o conceptual que puede ilustrarse con la siguiente cita de Hempel: «¿Por qué hay algo y no más bien nada? [...] Pero, ¿qué clase de respuesta resultaría adecuada? Se requiere una explicación que no presuponga la existencia de alguna cosa. Semejante explicación es lógicamente imposible. Porque en general la pregunta '¿Por qué ocurre A?' se responde 'Porque se dió B'. [...] Una respuesta que no hiciera ninguna presuposición acerca de la existencia de algo no podría ofrecer fundamentos adecuados. [...] El problema se presenta de manera tal que se torna lógicamente imposible responderlo» ⁹.

Según Rescher, el argumento de Hempel se fundamenta en un prejuicio muy arraigado en la filosofía occidental, a saber, que las cosas sólo se origi-

7. Quizás ofrece también una decisiva desventaja: la posibilidad de que exista un mundo en el cual todas las posibilidades no se realicen, es decir, un mundo en el cual este principio no sea válido.

8. Véase, por ejemplo, *Nouveaux essais*, en Leibniz, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin, 1950 y sgts. Vol. VI, p. 438.

9. Nicholas Rescher, *op. cit.*, pp. 642-3.

nan de otras cosas; que nada proviene de nada, en el sentido de que ninguna cosa puede surgir de una condición no-cósica. Este principio, siempre según Rescher, es ambiguo. Es correcto afirmar que no es posible explicar un hecho sin implicar otros hechos en la explicación. Pero esto no equivale a afirmar que «las cosas sólo pueden provenir de cosas» o que inevitablemente haya que recurrir a sustancias para explicar la existencia de sustancias. La ciencia moderna cuestiona esta supuesta homogeneidad entre causa y efecto. La materia puede provenir de energía, y organismos vivientes de complejos de moléculas inorgánicas. Si el principio de homogeneidad no vale ni para la materia ni para la vida, ¿acaso debe valer para sustancias en general? Rescher no encuentra razón alguna para suponer que sea así.

Fracturado el principio de homogeneidad entre causa y efecto, Rescher intentará mostrar cómo es posible dar cuenta de la existencia de cosas partiendo de meras posibilidades. El problema de la existencia se solucionará una vez que se resuelva este otro: «¿Cómo puede una explicación proceder de lo posible a lo actual por medios relativamente no problemáticos?» ¹⁰. Su respuesta sigue el siguiente curso: tras distinguir entre posibilidad lógica (no contradicción entre conceptos) y posibilidad real («posibilidad» entendida como «posibilidad de algo que existe en acto») partirá de la posibilidad real de determinadas proto-leyes físico-naturales y concluirá que dichas proto-leyes no pueden estar «vacías», esto es, que existen objetos que están sujetos a dichas leyes.

IV

No pretendí en estas notas evaluar las respuestas de Nozick y Rescher, para lo cual este resumen de sus trabajos resulta insuficiente e inadecuado, sino tan sólo señalar cierta característica general de sus respectivos argumentos. Ambos coinciden en dos aspectos: afirman que no es posible responder la pregunta recurriendo a lo que comúnmente se entiende por explicación causal (uno renuncia a la irreflexividad, otro a la homogeneidad con el efecto) y exploran la viabilidad de una explicación que proceda de lo posible a lo actual. Ambos, en definitiva, reiteran dos formas diferentes de argumentos *a priori*. Rescher razona: Si X (una proto-ley) es posible, entonces Y (un objeto natural) existe.

Nozick, según hemos visto, sostiene:

Si X es posible, X existe.

Al fin de cuentas, una vez que se decide argumentar partiendo de posibilidades para concluir en la afirmación de existencias, no parece haber muchas otras variantes.

Universidad de Buenos Aires

10. *Idem.*, p. 644.

ABSTRACT

Two recent attempts to answer the question «Why is there something rather than nothing?» have reassured my previous belief that most answers to the question implicitly resort to arguments that are tantamount to *a priori* proofs of God's existence. In *De rerum originatione radicali* two answers can be traced: the first partial answer implies the *a priori* proof and is soon overshadowed by Leibniz's general answer that resorts to the principle of convenience. I try to show that Nozick's self-subsumed explanation amounts to an ontological argument (if X is possible, X exists) and that also Rescher's answer implies an *a priori* proof, albeit of a different kind (if X is possible, Y exists).

ESTUDIO CRÍTICO

ORÍGENES Y PROYECCIONES DE LA LÓGICA CUÁNTICA

Carlos Lungarzo

1. MOTIVACIÓN

Muchas teorías formales han encontrado su motivación en teorías empíricas. Sin embargo, después de que la motivación quedó lo suficientemente demarcada como para dar el impulso a la teoría formal, esta última se desarrolló sin necesidad de apelar a la teoría empírica que constituyó su origen gnoseológico o histórico. Un caso típico, aunque por cierto no el único, es el de la lógica cuántica. Esta «lógica» fue promovida por necesidades de expresión y demostración que aparecieron en conexión con fenómenos que ocurrían en la mecánica cuántica, pero no en la clásica. Sin embargo, los desarrollos formales posteriores la transformaron en una disciplina autónoma, en el sentido de que es posible demostrar teoremas, proponer definiciones, construir modelos, y actividades similares, sin apelación alguna a los hechos de la física, y aún sin conocerla. Es por ello que, aunque su estudio pueda ser de mucho interés en algunos problemas de epistemología de las ciencias naturales, sería muy aventurado incluirla dentro de las ramas de la filosofía de la física.

Existe un estrecho paralelismo entre esta situación y la que se presenta en el intuicionismo. Se admite casi universalmente que el intuicionismo apoya una filosofía de la matemática de fuerte cuño kantiano. Sin embargo, la mayoría de los lógicos que trabajan aspectos formales de dicha lógica probablemente no se interesen o aun desconozcan las ideas centrales del célebre fundador del idealismo transcendental.

Es por este motivo, que no debe pensarse que las discusiones en torno a la naturaleza de las leyes y las representaciones de los fenómenos cuánticos, las cuales se remontan a comienzos de nuestro siglo, y la enorme carga filosófica que le atribuyeron no sólo los filósofos profesionales, sino también los físicos interesados en filosofía (como Heisenberg o De Broglie), constituyen el comienzo de la lógica cuántica. En todo caso, lo más permisivo que puede admitirse, es que esas discusiones crearon un clima propicio para discutir en torno a ciertos problemas lógicos de la física moderna, y abrieron el camino para que la lógica cuántica se manifestara como rama independiente de la lógica (más aún, como una lógica *divergente*) apenas en la última década.

2. LA GÉNESIS DEL PROBLEMA

En 1936, ya G. Birkhoff y von Neumann habían observado cierta diferencia entre las estructuras algebraico-relacionales estudiadas con el propósito de servir de 'modelo' a la lógica clásica, y las correspondientes propias de la lógica cuántica¹. Imaginemos un sistema mecánico cuyo espacio de fase llamamos E . Las proposiciones más «simples» acerca de situaciones del sistema son las que establecen los resultados de ciertas mediciones. Más precisamente, una proposición p dice algo equivalente a lo siguiente: «el estado representado por el punto a se encuentra en el conjunto $A(a)$, que es una parte del espacio E ». Desde luego, esta afirmación p toma la posibilidad de error de medición como un elemento relevante, ya que no afirma cuál es el valor de haber medido la magnitud que nos interesa en el momento en que el sistema pasa por el estado a , sino que sólo indica un conjunto en el cual ella se encuentra con certeza. De esta manera, se puede establecer entre los subconjuntos (medibles) del espacio E , y las proposiciones experimentales, cierta correspondencia.

Por ejemplo,

dada p , su negación $\neg p$, se corresponde con el conjunto complemento $\neg A(a)$.

Si p y q se corresponden con $A(a)$ y $A(b)$, entonces, $p \& q$ se corresponde con la intersección $A(a) \cap A(b)$.

Suponiendo que el sistema sea clásico, la disyunción $p \vee q$ se corresponde con la unión $A(a) \cup A(b)$. Esta afirmación tiene sentido, toda vez que la unión de dos conjuntos medibles es medible.

Resumiendo, el álgebra cociente de la lógica proposicional por la relación de equivalencia usual ($p \text{ EQUIV } q$, si y sólo si « p si y sólo si q es un teorema») es un álgebra de Boole. Procediendo por el camino inverso, el álgebra de Boole brindada «naturalmente» por los conjuntos medibles del espacio físico de un sistema clásico, permiten recobrar la lógica clásica.

Pero estos autores percibieron rápidamente que la situación no era análoga en mecánica cuántica. Si E es un espacio de fase de un sistema cuántico, los conjuntos que «naturalmente» contienen los estados, no son conjuntos medibles cualesquiera, sino subespacios lineales, en donde, por ejemplo, la operación de unión carece generalmente de sentido. Se debe definir entonces, como «análoga» de la disyunción, la suma de espacios, que, en general, no guarda una relación de distributividad con la intersección (el análogo de la conjunción). Simplificando, y por abuso de lenguaje, la afirmación $p \& (q \vee r) = (p \& q) \vee (p \& r)$ ya no es válida.

En realidad, los autores probaron una afirmación menos lógica y más algebraica; las estructuras que representan los fenómenos cuánticos en su mayor generalidad, no son álgebras de Boole. Comparten con estas álgebras la propiedad de ser conjuntos parcialmente ordenados, pero no satisfacen una

1. Birkhoff, G. & Neumann, J. von: «The logic of quantum mechanics», *Annals of Mathematics*, 37, (1936), pp. 823 ss.

propiedad esencial de las álgebras de Boole, a saber, la de distributividad entre la «intersección» y la «unión» de dos elementos, con respecto a un tercero. Encontraron, en cambio, que esa manera abstracta de expresar las relaciones cuánticas conducía a conjuntos parcialmente ordenados que satisfacían relaciones mucho más débiles que la distributividad.

Es en esta fase en donde aparece un interrogante que puede considerarse motivación remota de las actuales lógicas cuánticas. Es la pregunta sobre cuándo puede operarse libremente con unión e intersección a la manera booleana. La respuesta de Birkhoff y von Neumann es que sólo cuando las proposiciones involucradas se refieren a mediciones simultáneamente realizables, o sea, no obstruidas por el principio de incerteza.

Algunos estudios de von Neumann desencadenan entonces lo que después será una larga polémica. Este autor intenta generalizar la lógica en el sentido usual (digamos «hilbertiano» de la palabra) al caso probabilista, extrayendo la conclusión de que el punto de vista aleatorio es estrictamente más fuerte que el tradicional y que no puede ser inmerso dentro del marco de referencia de la lógica clásica.

Tanto a causa de su «vaguedad lógica» (a pesar de su enorme riqueza y penetración algebraica), como debido a su carácter contradictorio, el punto de vista orden-algébico de Birkhoff y von Neumann fue abandonado por mucho tiempo.

Aunque este punto de vista es resucitado posteriormente por el magistral trabajo de Piron², se desarrolla paralelamente una concepción «semántica», de acuerdo con la cual lo específico de la lógica para la mecánica cuántica reside en la imprescindibilidad de su polivalencia. Las lógicas polivalentes parecen ser las adecuadas (y eventualmente las únicas) para expresar los procesos en mecánica cuántica. Suppes³, en 1964, afirma que la lógica que realmente funciona en las teorías cuánticas es la que atribuye una probabilidad dada (y no un simple valor de verdad clásico) a cada proposición. Antes del trabajo de Suppes, esta concepción predominaba en el ambiente, y había sido impulsada de manera difusa, por diversos autores, entre ellos Reichenbach. En un artículo mío⁴ con argumentos muy imperfectos debido a la prematura época en que fue escrito (entregado para publicación en 1961), yo sostenía la hipótesis opuesta, que se basaba en argumentos similares, pero independientes, de los presentados por Stahl⁵.

3. EL STATUS DE 'LÓGICA' DEL FORMALISMO CUÁNTICO

En la obra citada, que marca el comienzo de la época sistemática en lógica cuántica, Piron, formado básicamente en la escuela de Jauch, presenta

2. Piron, G., «Axiomatique Quantique», *Helv. Phys. Acta*, 1964, pp. 439 ss.

3. Suppes, P., «Probability concepts in quantum mechanics», *Ph. of Sc.*, 28, (1961), pp. 378 ss.

4. Lungarzo, C., «Lógica y logística», *Rev. Fac. Fil. Bs. As.*, XVIII, (1963), pp. 197 ss.

5. Stahl, G., «La suficiencia de la lógica bivalente para la física de los cuantos», *Revista de Filosofía*, Santiago (Chile), (1956), pp. 18 ss.

una impecable versión del «álgebra cuántica», correspondiente a lo que en el caso clásico sería el «álgebra de Boole». Pero sus conclusiones son más bien negativas respecto a la posibilidad de existencia de la lógica cuántica.

Aunque el autor no lo explicita de manera indudable, puede desprenderse que su razonamiento sigue (tal vez inconscientemente) las siguientes líneas (las afirmaciones finales sí se pueden encontrar en su texto).

- (a) No tiene sentido hablar de lógica sin una noción de deducción.
- (b) El conectivo que refleja la noción de deducción dentro de un lenguaje dado, es la implicación material o condicional.
- (c) Se pueden imaginar lógicas interesantes que carezcan de conjunción, disyunción, etc., y aun de negación (como la lógica positiva), pero no de condicional.
- (d) Es necesario encontrar qué operación algebraica podría tener como contrapartida al condicional en un lenguaje formalizado que pretendiera formalizar esa álgebra.

(e) La elección más natural parece la relación de «menor o igual». Sin embargo (y ésta es la objeción que Piron hace explícita), el condicional *no puede estar reflejado* por el orden usual. En efecto, imaginemos que a y b son dos objetos del álgebra. Entonces, su «unión» $a \cup b$ puede pensarse como reflejo de la disyunción $p(a) \vee q(b)$ entre proposiciones, donde U se corresponde con $\vee$, y $p(a)$ es la proposición asignada al objeto algebraico a , (y lo mismo para b). En cambio, « a menor o igual que b » no se corresponde con « p implica q », pues el resultado de aplicar el «implica» entre p y q produce una nueva proposición, pero la relación de orden entre a y b *no produce* un nuevo elemento c del álgebra: lo que produce es una afirmación sobre cierta situación que sucede dentro del álgebra. Además, el orden no se puede reiterar como la implicación. La expresión $(a \leq b) \leq c$ carece de sentido.

Aunque esto no es una demostración (hoy diríamos que Piron usaba métodos de *teoría de la argumentación*), el autor pretende ofrecer una prueba de que no existe algo como la lógica cuántica. Desde luego, su error está en pensar que la relación de orden traduce necesariamente el condicional, y que no pueden introducirse condicionales específicos como posteriormente se hizo.

Una descripción sumaria del estado actual de la cuestión está fuera del alcance de este estudio. Para ello se remite al lector al todavía no aparecido *Survey on Quantum Logic* ⁶. El punto que deseo enfatizar en este trabajo es por qué es correcto hablar actualmente de una lógica cuántica en sentido estricto, (y no sólo de estructuras o álgebras cuánticas), en qué medida esas lógicas son no clásicas, y cuál es la relación entre el carácter clásico y no clásico de las mismas. La tesis final a ser bosquejada (su defensa queda para otro trabajo simultáneo ⁷) es que mientras la lógica cuántica es clásica desde

6. Lungarzo, *A Survey on Quantum Logic* (de próxima publicación).

7. Lungarzo, «Lógica clásica como aproximación a lógicas heterodoxas» (entregado para publicación).

el punto de vista de la metateoría, ella es *no* clásica desde el punto de vista de la «modelización» de los fenómenos cuánticos y que un estudio cognitivo de nuestra evaluación de los procesos en la mecánica cuántica no relativista, exige un planteo no clásico, aun cuando la lógica clásica pueda considerarse una buena aproximación a los mismos.

La negativa tesis de Piron, que, extremándola de manera tal vez distorsionada, se podría expresar como: «no puede existir una lógica cuántica», se desvanece al hacer lo siguiente: (a) Se toma la estructura de orden propuesta por Piron, y se la considera un equivalente «no clásico» del álgebra de Boole; (b) Se busca una lógica, en sentido estricto (un lenguaje formal, por ejemplo, de primer orden), tal que el álgebra asociada a esa lógica, *sea justamente*, el álgebra propuesta por Piron.

Esta corriente, anunciada en la década de los sesenta, se abre claro camino en los años setenta. Anunciada por Kotas, con sus trabajos sobre reticulados, aparece luego una precisa formulación de Kalmbach ⁸ de una lógica ortomodular. Esa lógica, totalmente proposicional, tiene por álgebra asociada una estructura cuántica al estilo Jauch-Piron-Birkhoff. El tratamiento se completa con el notable trabajo de Dishkant ⁹, que la extiende al cálculo proposicional de primer orden. Inclusive, en fecha más reciente, Nishimura ¹⁰ usa métodos de lógica de sucesiones (habitualmente «pseudotraducido» por lógica de *secuentes*), con lo cual se disipa cualquier duda acerca del carácter estrictamente lógico de la llamada «lógica cuántica», ya que los métodos de teoría de la demostración (*proof theory*) prueban ser perfectamente eficaces en ella.

Todos estos resultados, junto con los múltiples y minuciosos trabajos sobre el condicional cuántico prueban claramente que es posible construir, por lo menos:

- (a) Cálculos proposicionales (por ahora, puramente sintácticos, sin entrar en consideraciones sobre el grado de valencia de sus valores de verdad).
- (b) Cálculos predicacionales tipo Hilbert.
- (c) Cálculos sucesionales («secuenciales») al estilo de Gentzen.

Como la construcción de estos cálculos no reviste mayores problemas desde el punto de vista teórico (las dificultades que aparecen son esencialmente técnicas), el argumento para demostrar su naturaleza «cuántica» reside en probar que, ejecutadas sobre ellos las operaciones habituales para algebrizar una lógica, se recuperan justamente las estructuras algebraicas propuestas por los fundadores del álgebra cuántica. Eventualmente, el álgebra resultante puede no ser un «reticulado» al estilo de Birkhoff, sino una estruc-

8. Kalmbach, G., «Orthomodular logic» *Z. für Math., und Grund. Math.*, 29 (1974), pp. 395 ss.

9. Dishkant, «The first order predicate calculus based on the logic of quantum mechanics» *Reports of Math. Logic* 3 (1974), pp. 9 ss.

10. Nishimura, H., «Sequential method in quantum logic» *J. of Symb. Log.*; 45 (1980); 339.

tura más general, como la propuesta por Gudder ¹¹, pero todas ellas coinciden en resultar generalizaciones sumamente abstractas del formalismo usual de la matemática habitual en mecánica cuántica (concretamente, el del espacio de Hilbert sobre los números complejos).

El éxito de estas tareas, ratificado por la recuperación de la matemática cuántica usual a través de la lógica, prueba que efectivamente, las actualmente llamadas «lógicas cuánticas», son lógicas en un sentido tan auténtico como lo son la «lógica intuicionista» o la «lógica modal».

4. CONCLUSIONES: ASPECTOS NO CLÁSICOS DE LA LÓGICA CUÁNTICA

En uno de los primeros trabajos publicados sobre el tema, al menos en español ¹², sosteníamos la tesis de que una lógica «menos fuerte» que la clásica era inapta para construir los «modelos» necesarios a la lógica cuántica. Para resumir, esquematicemos el argumento: citando sólo un ejemplo, el caso de los universos de la teoría axiomática de conjuntos como portadores de la matemática cuántica, decíamos (pág. 63), que la lógica clásica es necesaria para fabricar una teoría de conjuntos lo suficientemente fuerte como para albergar dichos modelos. Posteriormente ¹³, con relación a investigaciones realizadas en la misma dirección, afirmábamos que los modelos del formalismo cuántico son, en cierto sentido, modelos de la lógica cuántica, y que ésta, a su vez, es necesaria para entender la divergencia o pluralidad de universos utilizables en esta teoría.

Estas dos observaciones muestran la dualidad de puntos de vista necesaria para entender no sólo el papel de la lógica cuántica, sino, más generalmente, el papel de las lógicas no clásicas, y, más específicamente, de aquellas que no son complementarias, sino alternativas de la clásica.

Supongamos un cierto fenómeno empírico, relativo a la mecánica de una partícula no relativista pero que se mueve en un campo libre en dimensiones microscópicas. Si tenemos una familia de proposiciones que describen su comportamiento (por ejemplo, *spin*, momento, ubicación, etc.) nos encontraremos, a causa de las muy conocidas leyes de Heisenberg, con ciertas incompatibilidades. La lógica clásica puede, naturalmente, formalizar esas proposiciones, y colocarlas dentro de una axiomática también de carácter clásico. Pero surge inmediatamente una pregunta: la de cuánta información estaremos perdiendo, al atacar con cierto grado de *rudeza*, un fenómeno relativamente fino. En efecto, la lógica clásica es *ruda* (*coarse*), en la medida en que no discrimina cuándo es lícito aplicar o abstenerse de emplear el principio de tercero excluido, la ley de la no contradicción, etc., y, en este caso particular, la ley de compatibilidad de las proposiciones, que es la que

11. Gudder, S., «Bounded Observables», *Pac. J. of Math.*, 19, (1966), pp. 81 ss.

12. Lungarzo, «La función de la lógica clásica en la llamada 'lógica cuántica'», *Crítica*, IX, (1977), pp. 49 ss.

13. Lungarzo, «La multiplicidad de axiomáticas conjuntistas y su incidencia en la lógica cuántica» (entregado para publicación).

nos permite aplicar distributividad.

Para el caso concreto de un fenómeno *empírico*, donde las proposiciones describen estrictamente la medición (dentro de un cierto margen de error experimental) de las partículas en determinados estilos de magnitud (por ejemplo, coordenadas, velocidad, etc.), la aceptación de *todas* las leyes de la lógica clásica, puede implicar un obstáculo para distinguir *cuáles* afirmaciones tienen significado y cuáles no. Por ejemplo: si *p* dice:

«el electrón *x* tiene, en el momento *t*, coordenadas (*X, Y, Z*), medidas con precisión arbitrariamente grande»

y *q* expresa:

«el (mismo) electrón *x* lleva, en el momento *t* (mismo de antes), un impulso *J*, medido con precisión arbitrariamente grande»,

la posibilidad de formar la conjunción «*p* & *q*», permitida por la lógica clásica, produce un resultado prohibido por la teoría cuántica (las relaciones de incerteza), y aunque «*p* & *q*» pueda tener sentido 'lógico' carece de sentido físico tanto teórico como empírico, lo cual es grave si se tiene en cuenta que las proposiciones de la teoría describen exclusivamente ese tipo de fenómenos.

Por lo tanto, una lógica clásica, a causa de su mayor liberalidad, nos ofrece una imagen que *no es inconsistente*, como a veces se cree, sino demasiado vaga (al incluir expresiones insignificativas desde el punto de vista de la teoría a la cual se aplica), que puede evitarse con una lógica especial.

En este sentido, cabe una comparación con el intuicionismo. Para un constructivista de origen intuicionista, es correcto decir, por ejemplo que, «en la sucesión de los números naturales, el número vigésimo séptimo, es primo o no es primo». Este es un caso donde el principio «*p* v -*p*» es válido. Pero esa validez no es general. (Hablando en términos de lógicas más fuertes, la afirmación «(para toda *p*) (*p* v -*p*)» no es teorema). En efecto, habrá propiedades *P*, claramente no constructivas, para las cuales, tanto *P(a)* como -*P(a)* son no decidibles para ciertos (o todos *a*).

Si, en el mundo constructivista usásemos una lógica clásica, estaríamos permitiendo la entrada de afirmaciones constructivísticamente sin sentido. La analogía no puede llevarse mucho más lejos, porque el intuicionismo implica aceptar un punto de vista gnoseológico particular (la constructividad), mientras que la lógica cuántica sólo requiere admitir o reconocer la existencia de una situación física sólidamente probada.

Puede pensarse, entonces, que:

(a) A los fines de «modelizar» la realidad, la lógica cuántica cumple una función específica, respecto de los fenómenos cuánticos, como la geometría elíptica (no euclídea) al «modelizar» los fenómenos del universo relativista.

(b) Las prohibiciones impuestas por esta lógica, dejan abiertos ciertos casos de incerteza que, según creemos, pueden justificar el hecho de trabajar con modelos alternativos (ésta es una conjetura que no hemos podido probar, y que hasta el presente, no sabemos que hayan podido probar otros lógicos que trabajan en esta línea).

(c) Pero, sin embargo, el árbitro general, que decide cuál lógica se usará

en cada caso, y que, en particular, es la metateoría de la lógica cuántica, es, a su vez, la lógica clásica. Esto parece que no puede variarse, desde el momento que la lógica clásica es la única que parece reflejar nuestro sentido común. Si no apeláramos a ella, no podríamos justificar por qué necesitamos una lógica no clásica, como la cuántica, para tratar una modelización específica de un fenómeno. Esto se aplica, en particular, a la construcción de modelos conjuntistas (y a esto nos referimos, *ibid.*, al decir que la «clausura deductiva» de la lógica estrictamente necesaria para el razonamiento matemático, probablemente nos devuelva la lógica usual).

En conexión con (b), las últimas investigaciones que vinculan calculabilidad con lógica cuántica, parecen refutar nuestra conjetura (*ibid.*, p. 64), sobre el hecho de que lógicas como la cuántica podrían no tener relevancia empírica. Sin embargo, en mi opinión, la cuestión sigue abierta, con fuertes probabilidades de éxito para los lógicos más fuertemente anti-clásicos.

Finalmente, queda por discutir brevemente el aspecto semántico del problema. Si hablamos de metalógica, entonces estamos en el campo básico y obviamente la semántica es bivalente. El problema de la polivalencia es aquí innecesario.

Si nos concentramos en la lógica cuántica que «modeliza» la realidad, hay que realizar algunas precisiones.

Creo que se podría demostrar fácilmente que las semánticas no canónicas son necesarias para dar sentido al formalismo de la lógica cuántica. De hecho, los lógicos de la física han aceptado unánimemente la inclusión de medidas de probabilidad en las interpretaciones de las proposiciones cuánticas. Sin embargo, aunque optemos por modelos valuados a valores booleanos, la bivalencia debe estar restringida a cada proposición tomada aisladamente. Tiene sentido, aún en lógica cuántica, preguntarse sobre si P es V (verdadera) o F (falsa). Pero, en una serie de experimentos en que la proposición P «pierde su identidad» (no es siempre la misma, ya que el fenómeno, aun repetido, *no es siempre el mismo*) lo que habrá que preguntarse es cuál es la probabilidad de que las sucesivas «variaciones» de P (una para cada repetición del fenómeno), sigan manteniendo el mismo valor de verdad. Esto, según entiendo, da una clara prioridad a las interpretaciones polivalentes.

Universidad Nacional de La Plata y CONICET

ABSTRACT

To begin with, we very briefly discuss the origins of the algebraic and order-theoretically quantum structures as proposed by Birkhoff and von Neumann, and examine in a superficial way, the negative thesis by Piron in the sense that quantum axiomatics is not a true logic. On the other hand, such arguments are refuted by the successful endeavors by the founders of propositional, first order and sequential logical calculi suitable for quantum mechanics.

We pose some problems and state that the thesis holds that the more accurate formal approach to specific modelizations of quantum mechanics is provided by quantum logic viewed as non-classical ones, but we still support the standpoint that metalogic for this logic should be wholly classical. Finally, we conjecture that a polyvalent semantic is more plausible, for any perspective, than a bivalent one, when quantum logical formalism is dealt with.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

HANS BURKHARDT, *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, Munich, Philosophia Verlag, 1980. 487 pp.

El presente libro, obra esperada de Burkhardt que demandó numerosos años de paciente investigación, cumple con varias de las funciones que se podrían exigir de él. Según el mismo autor indica (p. 20) no hay investigaciones exhaustivas de la deuda de Leibniz con el escolasticismo, tradición que Leibniz conoció en detalle, tanto en sus aspectos lógicos, ontológicos y metafísicos, cuanto en su terminología, que conservara en lo fundamental. Frente al filósofo «cabeza de Jano» que es Leibniz, emprende Burkhardt un trabajo articulado de acuerdo a las características peculiares de aquél, pues no sólo toma en cuenta las influencias leibnizianas sobre su posteridad, sino también las ricas y complejas ligazones y deudas con varias tradiciones del pasado filosófico y científico, tanto el aristotélico, como el ciceroniano, cuanto el escolástico. Y al hacer esto, lo hace en detalle, documentadamente, con numerosísimos envíos a las fuentes primarias y secundarias y a las obras de consulta. Toda la bibliografía relevante al momento de su redacción ha sido considerada y cuidadosamente ponderada y asimilada. Por lo tanto el libro de Burkhardt se nos presenta como un catálogo exhaustivo de las doctrinas lógicas y semióticas de Leibniz, resumidas a lo esencial, a las que se agregan los bosquejos de las teorías previas que debieron influir sobre éste. Todo ello se completa con una abundante, ponderada y crítica discusión del estado actual de las investigaciones sobre los temas del libro y de las controversias entre las diversas interpretaciones del pensamiento leibniziano. Por ello, y más allá de sus posibles méritos de originalidad en la investigación, el libro de Burkhardt se presenta como un instrumento imprescindible para todo aquél que quiera adentrarse en el estudio de Leibniz y su tiempo.

Los temas del libro son los siguientes: (1) la silogística en sus diferentes versiones, junto con las inferencias formales no silogísticas, (2) la gramática racional, que se discrimina en la teoría de los términos, de los sincategoremas y del enunciado. Burkhardt trata allí con cierto énfasis un tema que le es personalmente muy caro: el de los *termini disparati* (pp. 110-111 y 134-136 especialmente). (3) La tercera parte considera la semiótica leibniziana, precisando los sentidos y diferencias entre 'idea' y 'concepto', sus divisiones, la teoría del signo con su semántica triádica de tipo escolástica: *vox-intellectus-res* (pp. 88, 162, 169, 180-182, 258, etc.), a lo que sigue una detallada exposición de la *característica universalis* y sus relaciones con el ál-

gebra, la enciclopedia, la *scientia generalis* y la misma *characteristica* considerada como *ars judicandi*. Las últimas tres partes dedicadas a la semiótica de Leibniz están dedicadas a su teoría de la definición, de la identidad y de la verdad. Su definición de verdad analítica muestra fuerte influjo escolástico y, según el autor, el pasaje más frecuentemente citado de su teoría de la verdad resulta ser la doctrina escolástica de la analogía de proporcionalidad (p. 258-9). La verdadera creación filosófica de Leibniz en este punto sería, según Burkhardt, la generalización del criterio analítico de verdad a los enunciados contingentes (p. 244), pues los enunciados necesarios son finitamente analíticos, mientras que los contingentes lo serían infinitamente (p. 259). (4) La cuarta parte trata «de la combinatoria al cálculo». Las precisiones históricas del autor ponen de relieve la importancia de Raymundo Lull, de Vieta y de Jungius para diversos aspectos de la simbolización y formalización leibniziana. La combinatoria se expone como *scientia generalis* por un lado y como *ars inveniendi* por el otro, con sus aspectos metódicos tanto analíticos como sintéticos. Sigue a ello el tratamiento del axioma y de la demostración en Leibniz. El capítulo dedicado al cálculo no sólo caracteriza su concepción y desarrollo en el pensamiento de Leibniz, sino que, además, presenta con cierta extensión los comienzos de los cálculos lógicos considerados más importantes, partiendo del cálculo aritmético (lógico) de 1679, pasando por los de 1686 y 1690, hasta el cálculo positivo del fragmento xx y la silogística con cálculo literal. (5) La quinta y última parte se ocupa de la concepción leibniziana de la lógica. No debe llamar la atención que sea en ella en la que se consideran los mayores problemas ontológicos, metafísicos y epistemológicos. Burkhardt expone didáctica y consecutivamente las relaciones de la lógica con la matemática, con la ontología y con la metafísica, y precisa en el contexto histórico apropiado la distinción entre ontología y metafísica. A ello sigue el estudio de los accidentes individuales y de la categoría de relación. Estos son también temas favoritos del autor y su solución se apoya en las tradiciones aristotélicas-escolásticas vivientes en tiempos de Leibniz, que en lo esencial son compartidas por Angelelli y Clatterbaugh (y que son fuertemente rechazadas por la Profesora Hidé Ishiguro). Estos temas se consideran especialmente en pp. 333, 406-410 y 436. Los accidentes individuales inhiere en una sola substancia y no pueden migrar de una substancia a la otra, están temporalmente ordenados y su *irrepetibilidad* es una condición necesaria de su individualidad (p. 333), la modificación de una substancia en el espacio y el tiempo sólo acontece mediante accidentes individuales. Estos son tan individuales como las substancias, aunque su *status* ontológico es más débil, por no poder existir sino en las substancias (407). Este rescate de la teoría de los accidentes individuales es para Burkhardt uno de los méritos principales de su libro (p. 436), mérito que comparte especialmente con Angelelli, pero que ha sido duramente enjuiciada por Ishiguro, en una reseña del libro que comentamos publicada en los *Grazer Philosophische Studien* (vol. 15, 1982, pp. 195-200). Sobre este punto volveremos. El tema de los accidentes individuales le sirve a Burkhardt para precisar la teoría de las relaciones según Leibniz, poniendo de relieve una vez más la continuidad con las tradiciones escolásticas. El *sta-*

tus ontológico de cada relación individual es, como decían los escolásticos, la de *ens rationis cum fundamento in re*, donde el *fundamento in re* consiste en las modificaciones de los accidentes individuales (reales). Un importante argumento de Mates e Ishiguro sobre el nominalismo presunto de Leibniz, según el cual el espacio, el tiempo y las otras relaciones (es decir, los *entia mathematica*) serían meros entes mentales, es así desacreditado por Burkhardt, al insistir éste en que, al ser *entia rationis cum fundamento in re*, el fundamento se encuentra en los accidentes individuales, (p. 412). Nuestro autor señala así una «pendiente ontológica» («ontologisches Gefälle», p. 409) en Leibniz: Substancias → accidentes individuales → relaciones individuales. Esto se completa con la exposición del problema de los universales en Leibniz, a quien nuestro autor considera un *individualista ontológico* (pp. 411 y 414), un *racionalista conceptualista* en lógica, ya que sin duda existen para Leibniz conceptos generales en el pensar, que se refieren a las cosas y sus propiedades, y finalmente un *realista conceptualista* en metafísica, ya que para él el lugar originario de las ideas es el entendimiento divino (p. 414).

La parte lógica concluye con el tratamiento de la lógica aplicada, especialmente en las dos vertientes principales del interés de Leibniz: la lógica deóntica y la teoría de la probabilidad. En la primera sigue Burkhardt la línea de interpretación y desarrollos iniciados por Kalinowski y Gardiés, especialmente en los *Elementa juris naturalis*, tema ya vastamente conocido. La teoría de la probabilidad es considerada por Leibniz como una parte de la lógica modal (423), es decir, como en el caso de Aristóteles, se trata de una metrización de lo estrictamente contingente. El autor insiste en la distinción entre *praesumptio* (*Annahme*) y *coniectura* (*Vermutung*, *indiz*). La *praesumptio* se sostiene hasta que se pruebe lo contrario, se apoya «en la naturaleza (es decir, estructura formal) de las cosas», pues lo que se presume es lo que naturalmente acontecerá, sobre la base de que tiene menos supuestos que su opuesto, (425-426). Siguiendo explícitamente a E. de Olaso caracteriza Burkhardt a la *praesumptio* como un «saber *a priori*», lo que se sigue de la breve caracterización que señalamos. La conjetura es más débil que la *praesumptio* por carecer de mayores o más importantes fundamentos que su opuesto, o tener un número menor de ellos. La presunción es un momento esencial del *ars disputandi*, cuya regla fundamental nos dice que la carga original de la prueba cae sobre el oponente a una tal presunción. En esto sigue Burkhardt muy de cerca la obra de Rescher (*Dialectics* especialmente). Nuestro autor interpreta la diferencia entre presunción y probabilidad en Leibniz como una diferencia entre demostración e inducción: la presunción es un saber *a priori*, en tanto que la probabilidad es para Leibniz un saber inductivo, *a posteriori*, que informa sobre la realidad de las frecuencias relativas, es por tanto descriptiva (426) o, como dice siguiendo a Olaso, «la probabilidad se busca en las cosas mismas» (427). Se trata pues en Leibniz de la probabilidad ontológica (*vraisemblance*, *vérosimilitude*). Pero en éste se encuentra además la probabilidad epistémica (*probabilité, éndoxon*), que Leibniz subdivide, como Aristóteles, en cuantitativa y cualitativa (*pluribus ut sapientibus non est contradicere*), correspondiendo esta última a la «epis-

temische Autorität» de Bochenski.

Burkhardt muestra además que Leibniz distingue entre la probabilidad de la consecuencia $w(p \rightarrow q)$ y la del consecuente $p \rightarrow wq$. La medida de su composición $w_1(p \rightarrow w_2q)$ será igual al producto w_1w_2 , que Leibniz representa mediante la superficie de un rectángulo de probabilidades, (429). En cambio pocas veces aparece en la obra de Leibniz la probabilidad matemática, que es *a priori* y que tanto se había desarrollado en su tiempo, fundamentalmente a partir del análisis matemático de los juegos de azar. De la multiplicidad de intereses de Leibniz en relación a la lógica aplicada nos da testimonio Burkhardt con temas que tocan aspectos políticos, como son el caso de los estudios leibnizianos sobre los seguros de vida y la demografía matemática, (434).

El libro de Burkhardt se presenta así como una cuidada, documentada y comprensiva consideración de los temas del título, densamente articulados entre sí y además con otras doctrinas y temas de su pasado y de su contemporaneidad. El libro no se presenta como una sucesión de hallazgos originales de su autor, sino antes bien como una *summa* de las doctrinas de Leibniz y de las investigaciones sobre ellas. En ese sentido el autor es sumamente escrupuloso en señalar los autores originarios de las interpretaciones del texto al hacerlas suyas o discutirlos. No obstante, además del aspecto sistemático y arquitectónico del libro, que sin duda son mérito de su autor, lo son también la discusión crítica de algunas interpretaciones, la extrema claridad y limpieza de la exposición y sin duda algunos nuevos temas, al menos en lo que hace al detalle y precisión de su tratamiento. Nos vienen a la memoria en este sentido, el tema de los *termini disparati* y las *sententiae disparatae*, la teoría de la verdad, en la cual la teoría de la adecuación se modifica en teoría de la correspondencia entre percepción (pensamiento) e idea (241) y aparece la teoría de la verdad como coherencia: como composibilidad de fenómenos (compatibilidad) (243), la extensión de la analiticidad al infinito, el concepto de «predicación diagonal» (355) y el polémico tema de los accidentes individuales y de las relaciones individuales. Coincido con Ishiguro en que el tema de los accidentes individuales tal como son interpretados por Burkhardt (y Angelelli) es la cuestión central del libro. Pero Ishiguro señala que la expresión «accidente» es más frecuentemente utilizada por Leibniz en el sentido de «estado transitorio de una substancia», y que cada modificación es una modificación de una cosa individual. E Ishiguro insiste en que «tal como yo lo leo (a Leibniz), Leibniz trata a tales accidentes como en principio adscribibles a muchas cosas» (p. 196 de la reseña citada). Ishiguro insiste en que en Leibniz «las substancias son las únicas cosas concretas y los accidentes son abstracciones» (p. 198, *idem*) y da numerosos fundamentos para sostener ello con textos de Leibniz, aunque tampoco toma en cuenta, por irrelevantes, a algunos otros textos leibnizianos. La interpretación de Ishiguro es coherente, pero nos parece que no es suficiente como para quitar credibilidad a la interpretación de Angelelli y Burkhardt. Sin intentar adentrarnos en cuestiones metafísicas que están cargadas de ambigüedades difíciles de eliminar, tenemos que observar varios puntos: (1) Ishiguro afirma que los accidentes son abstracciones y por ello son generales;

Burkhardt no niega ni lo primero, ni que los accidentes *entia rationis* no sean generales. Sólo dice que en tanto componentes ontológicos los accidentes son individuales. (2) Ishiguro afirma que la modificación de la substancia es lo individual; Burkhardt piensa lo mismo, pero le llama a esa modificación, que es individual, temporalmente ordenada e intransferible (por lo tanto no-general), 'accidente individual'. Hasta aquí la diferencia parece fundarse en diferencias de matices y énfasis en la interpretación de los textos aducidos. Pero hay dos puntos en que queremos insistir: (3) En varias ocasiones Ishiguro da interpretaciones que son compatibles con las de Burkhardt, a pesar de considerarlas como combatiendo su tesis, como cuando dice que Leibniz «continúa diciendo que la mente cae en el error cuando no se contenta con la conformidad (conveniencia) y va en pos de algo real y no-ideal que dos individuos tienen en común y que es estrictamente idéntico.»

Pero precisamente eso es compatible con la teoría de los accidentes individuales y de las relaciones individuales fundadas en ellos (p. 198, reseña). En seguida recuerda Ishiguro que Leibniz sugiere que «la actitud que trata a las propiedades como constituyentes separables es la que conduce al concepto de substancia como algo inconcebible». «Los modos no deberían pensarse como 'autosubsistentes seres que pueden volar de ida y vuelta como palomas hospedadas en un palomar'» (p. 198, *idem*). Pero esta dificultad es la que precisamente evitan los accidentes individuales. Lo mismo cuando Ishiguro nos señala que Leibniz alerta contra el pensar una propiedad como «cosa separable» (p. 199, *idem*). Pero de ello no se puede imputar a la doctrina de los accidentes individuales que presenta Burkhardt. Y así en otros lugares más. De modo que la tesis de Ishiguro de que «la posición de Leibniz es completamente enemiga de las propiedades consideradas como algo simultáneamente universal y existente por propio derecho» (p. 199), es perfectamente aceptable, pero no conspira contra la doctrina mencionada puesto que, como afirma Ishiguro un accidente o propiedad no puede ser sino en una substancia particular, cuyo estado es (p. 200, *idem*). Podemos comparar con Ishiguro y Burkhardt que Leibniz combate la tendencia de al menos algunos escolásticos, que llegaban a pensar los accidentes como entidades individuales a la par de las substancias, pero eso no se puede decir de la doctrina de los accidentes individuales en todos los escolásticos y en Leibniz. Y aquí viene el cuarto punto en apoyo de la interpretación de Angelelli y Burkhardt: (4) la doctrina de los accidentes individuales era una «doctrina común», presente a los espíritus en tiempos de Leibniz, como señala Burkhardt en su obra y como ejemplifica con un ejemplo de *I promessi sposi* de Manzoni (v.pp. 407-408).

De esta manera parece que las objeciones de Ishiguro no son tan poderosas como para negar la compatibilidad de la interpretación de Burkhardt de la doctrina de los accidentes individuales con la obra de Leibniz, y menos aún si se tiene en cuenta el contexto espiritual en que se produce, en el cual dicha doctrina, mejor o peor armada, era *doctrina communis*. Bajo estos aspectos la tesis de Angelelli-Burkhardt-Clatterbaugh parece más interesante que la de Ishiguro. No debemos olvidar sin embargo que es muy difícil deci-

dir entre ellas, dado el resto de incertidumbre que contiene todo lenguaje ontológico del tipo habitual, en el que es difícil decir con exactitud qué significan los términos, que parecen portar una ambigüedad y vaguedad irreducible.

Con lo dicho creemos haber esbozado el contenido y el valor de un libro riquísimo en materiales, sistemático y por tanto imprescindible para quien intente ponerse al día en las tendencias de la investigación acerca de la obra de Leibniz. Para terminar es grato señalar que al menos dos connacionales son considerados y utilizadas sus obras en la obra de Burkhardt: ellos son Ignacio Angelelli y Ezequiel de Olaso.

JORGE ALFREDO ROETTI

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

NICHOLAS RESCHER, *Leibniz's Metaphysics of Nature. A Group of Essays*, Dordrecht, D. Reidel, 1981, 126 páginas.

Leibniz's Metaphysics of Nature contiene una serie de ensayos que tratan diversos tópicos de la filosofía leibniziana, algunos de ellos bastante investigados, como es el caso de las verdades contingentes, otros, en cambio, algo descuidados por los comentaristas de Leibniz, como ocurre, según las palabras del mismo Rescher, con el problema de la creación concebida como una elección entre múltiples alternativas posibles.

La amplitud y diversidad de los temas no impiden a Rescher adoptar un punto de vista común a todos los ensayos, lo cual le proporciona al libro unidad de concepción, a pesar de que la mayoría de los trabajos que lo integran — con excepción de tres: los ensayos III, IV y V — se editaron con anterioridad en antologías y publicaciones periódicas. En efecto, el leit-motiv de la obra es el énfasis que ha puesto Rescher en subrayar en qué medida la idea de infinitud se presenta en todas las cuestiones cruciales del pensamiento leibniziano y, más específicamente, el autor acentúa la poderosa influencia que ejercieron sus descubrimientos matemáticos, especialmente el cálculo infinitesimal, en sus tesis metafísicas. De este modo, a través de la lectura de los diferentes ensayos hallamos a un Leibniz que transforma nociones tradicionales en ideas que poseen un fundamento y significado enteramente nuevos, en virtud del marco conceptual que le proporcionan sus hallazgos matemáticos. En particular, se pone en evidencia la deuda que el filósofo Leibniz tiene con el Leibniz versado en matemática y lógica.

El orden y asuntos de los siete ensayos son los siguientes: «Leibniz on Creation and The Evaluation of Possible Worlds» se ocupa de la concepción

leibniziana de la creación entendida como una elección entre infinitos mundos posibles. «The Epistemology of Inductive Reasoning in Leibniz» investiga la teoría leibniziana de la justificación de las verdades empíricas generales. «Leibniz and the Concept of a System» destaca el papel central que la sistematización juega, para Leibniz, en el conocimiento humano. «Leibniz on the Infinite Analysis of Contingent Truths» vuelve al problema tan estudiado del criterio de distinción entre verdades necesarias y verdades contingentes. «Leibniz on Intermonadic relations» presenta la teoría leibniziana de la reducción de las relaciones intermonádicas a propiedades de las mónadas mismas. «Leibniz and the Plurality of Space-Time Frameworks» trata de probar que cada mundo posible posee, para Leibniz, una estructura espacio-temporal peculiar a él, que no necesariamente debe coincidir con la de otros mundos posibles. Finalmente, «The Contributions of the Paris Period (1672-76) to Leibniz's Metaphysics» proporciona un resumen de las tesis centrales del pensamiento de Leibniz y su cronología, al tiempo que destaca el grado de importancia que poseyó el descubrimiento del cálculo infinitesimal para la formulación o modificación de dichas tesis. Una nota sobre los estudios leibnizianos del autor, un índice de nombres y otro de materias cierran el libro.

Los ensayos contienen ideas sugerentes y puntos de vista novedosos dignos de un comentario más extenso y pormenorizado del que se puede dar aquí. No obstante, desearía referirme brevemente a dos trabajos, el primero y el penúltimo, con el fin de realizar algunas observaciones críticas.

En el primer ensayo, Rescher interpreta la tesis leibniziana de que la creación es la actualización de un mundo posible escogido entre infinitas alternativas posibles de acuerdo con un cierto patrón de valor. Este último es el principio de perfección o principio de lo mejor, que combina en sí dos factores en cierto modo opuestos: la variedad (riqueza cuantitativa y cualitativa de los fenómenos) y el orden (legalidad y simplicidad legal). De acuerdo con esta combinación de requisitos, el mundo que reúna en sí la mayor variedad con el máximo de orden resultará el mejor mundo posible y recibirá la actualización por la elección libre de la voluntad divina.

Ahora bien, según Rescher, el principio de perfección no sólo tiene un alcance ético-metafísico, sino que también opera en el dominio epistemológico. En efecto, fiel al principio de la *adaequatio intellectus ad rem*, Leibniz extrapolaría el principio de perfección convirtiéndolo en un principio epistemológico que proporcionaría criterios de verdad de tipo coherentista para el conocimiento empírico, con lo cual Leibniz aparece como un pionero de la teoría coherentista de la verdad.

Admito esta interpretación de Leibniz que nos lo presenta como un precursor de la teoría de la coherencia; más aún, creo que el ensayo *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, citado profusamente por Rescher, milita plenamente en favor de esta interpretación. Por el contrario, no parece convincente desde el punto de vista leibniziano el argumento al que recurre Rescher para pasar del principio de perfección a una criterio lógico coherentista. En efecto, no creo que Leibniz invoque la adecuación

del entendimiento a la cosa para realizar semejante transición, especialmente porque el principio de perfección tiene validez en el ámbito de las cosas (en el sentido fuerte del término), mientras que los criterios epistemológicos coherentistas basados en la variedad y el orden se aplican a los fenómenos, de tal modo que mediante dicha criteriología se establece la distinción entre lo real y lo imaginario en el dominio de lo fenoménico, como el mismo Rescher lo admite. Pero entonces no se puede apelar a la *adaequatio intellectus ad rem* para el tránsito de un principio al otro, puesto que poseen ámbitos de validez diferentes, aunque armonizados. En suma, la criteriología coherentista leibniziana fundamenta verdades particulares empíricas que se circunscriben al ámbito del fenómeno, no pretende darnos cuenta de cómo son «realmente» las cosas.

Sin embargo, no se puede negar que los mecanismos epistemológicos para establecer las verdades empíricas están conectados de alguna manera con el principio de perfección. En mi opinión, creo que no se debe recurrir, ni hacerlo tampoco es necesario, al principio de adecuación para vincular epistemología y metafísica. Antes bien, me parece mucho más leibniziano el tránsito de un ámbito al otro a través de la concepción de que el alma racional expresa la naturaleza divina, por lo cual es, en cierto modo, un simulacro de Dios. De ahí que el alma racional ejerza con derecho propio en su mundo de fenómenos lo que Dios realiza en el acto de la creación.

Rescher afirma acertadamente que desde el punto de vista leibniziano no se puede instrumentar epistemológicamente una teoría de la verdad basada en la correspondencia. Sin embargo, no me parece correcto el matiz kantiano con que Rescher colorea la solución leibniziana de este problema. En efecto, según Rescher, si nos atenemos a lo afirmado en *De modo distinguendi*, la realidad y la apariencia se distinguen para nosotros enteramente dentro del dominio de la realidad fenoménica. No se trataría entonces de discriminar la realidad nouménica por un lado y la realidad fenoménica por el otro. Por el contrario, opino que Leibniz sostiene la distinción entre fenómeno real y fenómeno aparente y al mismo tiempo discrimina la realidad nouménica de la fenoménica. Leibniz puede establecer semejante juego de distinciones sin que surjan incompatibilidades. En efecto, mientras que el par fenómeno real-fenómeno aparente se acomoda a los problemas que se suscitan en la epistemología del conocimiento empírico, la distinción entre realidad fenoménica y realidad nouménica cobra validez en el plano metafísico, donde el fenómeno adquiere el status de real por ser una expresión del mundo nouménico. Sin duda, nos encontramos ante dos sentidos del término *real*: uno de ellos es estrictamente epistemológico y corresponde a la primera distinción; el otro es más bien metafísico y se aplica a la segunda dicotomía. Si nos atenemos al primer sentido, la afirmación de Rescher es correcta. Pero también debemos tener en cuenta el sentido metafísico, según el cual Leibniz distingue entre realidad nouménica y realidad fenoménica.

En el último ensayo, Rescher insiste en la posibilidad de que Leibniz se haya inclinado por la contingencia de las proposiciones geométricas, puesto

que no es necesario que se dé una misma estructura del espacio para todos los mundos posibles. Semejante afirmación contradice pasajes de Leibniz, en los que se dice expresamente que las proposiciones geométricas son verdades eternas y, por tanto, necesarias. Cito sólo uno de los tantos textos en favor del carácter necesario de las proposiciones geométricas: «Esta deducción tiene lugar en las verdades eternas como son las de la geometría» (GP IV 437. El subrayado es mío).

Para cerrar este comentario, desearía señalar un gracioso desliz cometido por Rescher, debido quizá al leibniziano hábito de citar de memoria. En la página 112 la frase *Hic egregie progressus sum* aparece como comentario al ensayo *Primae veritates*, cuando en realidad Leibniz la escribió como una entusiástica acotación marginal a las famosas *Generales Inquisitiones de Analyti Notionum et Veritatum*. La confianza en la memoria nos pierde a todos por igual, ¿diremos entonces con Horacio: *scimus et hanc veniam petimusque damusque vicissim*?

OSCAR M. ESQUISABEL

ESTUDIOS SOBRE FENOMENOLOGÍA

EDMUND HUSSERL, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). *Husserliana*, Band XXIII. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1980. LXXXII y 724 páginas.

Eduard Marbach ha seleccionado para este voluminoso tomo de las *Obras completas* de Husserl manuscritos inéditos en torno a tres temas: fantasía, imagen (conciencia de imagen) y recuerdo, abarcando desde la época en que el filósofo escribía sus *Investigaciones lógicas*, hasta mediados de la década del veinte. Los problemas tratados están estrechamente vinculados con los reunidos en el tomo X de *Husserliana*, cuyo cuerpo central lo constituyen las lecciones sobre fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente. Marbach indica además que está en preparación otro tomo sobre *percepción* que se relaciona directamente con las investigaciones que comentamos. Esta conexión era clara para Husserl, como puede comprobarse en sus anotaciones del 25 de setiembre de 1906, cuando, al referirse a la tarea de una «crítica de la razón», acentuaba la necesidad de solucionar paso a paso los problemas particulares: «Ahí se presentan ante todo los problemas de una fenomenología de la percepción, de la fantasía, del tiempo, de la cosa». Estos problemas, por lo demás, llevan al examen de otros temas que ocupan muchas páginas del presente tomo, como los referentes a la atención, al juicio y a la «teoría de la *belief*». En este respecto, es interesante señalar el interés constante de Husserl por la filosofía de Hume, así como sus discusiones con su maestro Brentano, ante todo referidas a la cuestión de las

representaciones propias (con intuición) y de las impropias, las representaciones simbólicas, etc.

Por supuesto, excedería con mucho los límites de una reseña dar cuenta de todos los temas que Husserl examina con la particular meticulosidad que le es peculiar, para cuya detallada enunciación el editor ha necesitado veinte páginas de índice. De todos modos, es oportuno señalar el tratamiento de cuestiones vinculadas con temas de estética, que no han sido frecuentes —salvo alusiones aisladas— en la obra publicada de Husserl. En el presente tomo, en efecto, se encuentran muchos manuscritos que examinan la relación entre la exposición (o representación, *Darstellung*) artística y la llamada «fantasía perceptiva», así como la existente entre «la verdad objetiva en la esfera de la fantasía y en la esfera de la experiencia». El interés de Husserl por problemas del arte y de la estética en relación con los temas centrales del libro se pone de manifiesto además en estudios sobre la actitud estética, el carácter de copia (*Abbildlichkeit*) de la imagen (*Bild*) artística, la actividad del artista creador, la obra de arte como producto de la ficción objetivante, etc.

MARIO A. PRESAS

EDMUND HUSSERL, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. trad. de Miguel García-Baró, México, F.C.E., 1982.

Es un hecho por demás auspicioso el contar, por primera vez, con la traducción en lengua castellana de esta obra de Husserl. Estas lecciones que constituyen la introducción a los «Fragmentos capitales de la fenomenología y la crítica de la razón» fueron dictadas en Göttingen entre el 26 de abril y el 2 de mayo de 1907. Ubicadas seis años después de la aparición de las *Investigaciones Lógicas* son indispensables para seguir el curso del desarrollo intelectual de Husserl. El propósito de la fenomenología como crítica de la razón indicado en este curso se corresponde con la gran dedicación a los temas de la filosofía kantiana del autor por esos años (1902-1906). La novedad que presenta este texto reside en que por primera vez los problemas de la constitución y de la reducción fenomenológica, indicativos del idealismo trascendental, son colocados en el centro de la reflexión.

La traducción se ha realizado teniendo en cuenta la edición de W. Biemel aparecida en el tomo II de *Husserliana*. En ella se mantiene la provechosa introducción del editor, los tres apéndices críticos y las notas, hechas en su momento por Husserl, junto con los encabezamientos a los distintos capítulos tomados de una elaboración posterior del texto (1923-1926) hecha por Landgrebe.

El autor de la traducción ha mantenido el estilo directo y claro propio de lecciones que van dirigidas a un auditorio de estudiantes. La traducción de

los términos que presentan alguna dificultad, como *Gegenständlichkeit*, *Objekt*, *erklären* y *aufklären*, *reell* y *Gegebenheit*, se ajusta a la tradición española e hispanoamericana de *Revista de Occidente* y F.C.E.

La traducción es excelente y revela el buen sentido del traductor en la resolución, siempre provisoria en esta tarea, de las dificultades del texto. Cabría sin embargo apuntar que en los casos que presentan duda es mejor dejar constancia de las vacilaciones de la significación en una nota, como es el caso de la traducción insatisfactoria de *reell*, como «ingrediente», siguiendo a Gaos. Otro tanto sucede con *Gegebenheit* y *Leistung* que el autor, temeroso de los neologismos, traduce como dato y obra. También en el caso de la pareja *eingentlich-uneingentlich* si bien la traducción como auténtico e inauténtico es correcta, cabría aclarar que en el contexto del pensamiento de Husserl la «propiedad» e «impropiedad» se refiere al hecho de contar con intuición o no.

GRACIELA DE ZULETA

MARTIN HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit. Gesamtausgabe*, Band 29/30. Frankfurt a. M., Klostermann, 1983. XIX y 542 páginas.

El presente tomo de las *Obras completas* de Heidegger pertenece a la segunda sección «Lecciones dictadas entre 1923 y 1944», tratándose en este caso de las profesadas en la Universidad de Heidelberg durante el semestre de invierno 1929/30. Tuvo a su cargo la edición Friedrich Wilhelm von Herrmann, quien, como es habitual en esta colección, ha escrito un breve epílogo con las correspondientes aclaraciones acerca de la fijación del texto, etc., añadiendo también en este caso noticias acerca del motivo por el cual se publica como apéndice a las lecciones las poéticas palabras que Heidegger dedicara a Eugen Fink al cumplir éste sesenta años, el 30 de marzo de 1966. Tanto la inclusión de este discurso como la dedicatoria del tomo a su discípulo, obedecen al deseo expreso de Heidegger, manifestado al enterarse de la muerte de Fink en 1975.

Las lecciones, como indica el título del volumen, giran en torno a la aclaración de «los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad». Como es obvio, tanto por los temas como por la fecha en que fueron dictadas, estas clases retoman los temas fundamentales de *Sein und Zeit*, *Vom Wesen des Grundes*, *Was ist Metaphysik?* y *Kant und das Problem der Metaphysik*. Pero el punto de partida es una reflexión sobre la filosofía entendida como «nostalgia», en el expreso sentido etimológico que resalta más aún en la palabra alemana *Heimweh* que —según la expresión de Novalis— equivale «al impulso de estar en todas partes 'en casa'». Como ya puede anticipar quien conozca medianamente el pensamiento de Heidegger, esta idea lo llevará a la noción opuesta de sentirse desarraigado en lo inhóspito, en lo *Unheimlich*. Este «estado de ánimo», se relaciona con la más

íntima vivencia del tiempo, que aplasta en el aburrimiento y se disipa fugazmente en la diversión — *Langeweile*, *Kurzweilig*, etc. son términos intraducibles que indican una esencial relación con la duración —. A partir del examen de esta particular *Stimmung* del «aburrimiento», Heidegger plantea las preguntas por el mundo, por la finitud, por la individuación, en un desarrollo coincidente con estudios insinuados en *¿Qué es metafísica?* (el aburrimiento, la alegría, la angustia), pero ahora más desarrollados, y sobre todo mantenidos en el nivel coloquial de las lecciones, en las que descuella la agudeza y la profundidad del pensador unidas al dominio extraordinario del idioma. Con todo, no sería superfluo insistir en la dificultad — que más tarde será insuperable — de separar las ideas de Heidegger del lenguaje que las expresa.

A partir de la *Langeweile*, pues, esa peculiar experiencia de la temporalidad, Heidegger plantea los problemas suscitados por los tres conceptos que dan título a esta obra, pero tan solo desarrolla exhaustivamente la cuestión del mundo — con importantes referencias a la noción de «vida», que, como dice el editor, había sido enunciada como tarea en el § 12 de *Sein und Zeit* —. El concepto de mundo es examinado siguiendo el hilo conductor de tres tesis: la piedra es «carente de mundo» (*weltlos*), el animal adolece de lo que podríamos llamar «pobreza de mundo» (*weltarm*), el hombre es «configurador de mundo» (*weltbildend*). Así, pues, la tematización del mundo tiene lugar en estas lecciones, como dice Heidegger, siguiendo en cierto modo un «tercer camino» — luego del primero, que sería el histórico expuesto en *De la esencia del fundamento*, y del segundo, el de *Ser y tiempo*, que intentaba «una primera caracterización del fenómeno del mundo mediante una interpretación del modo cómo nosotros nos movemos por de pronto y la mayoría de las veces, cotidianamente, en nuestro mundo». Esta tercera vía, en cambio, es comparativa, de acuerdo con lo enunciado en las tesis acerca de la piedra, el animal, el hombre y su «relación» con el «mundo».

Como desafío a los estudiosos de Leibniz transcribo la confesión de von Herrmann en el sentido de que no pudo hallar en los escritos de este filósofo la frase que le atribuye Heidegger: «Sans les mathématiques on ne pénètre point au fond de la Métaphysique».

MARIO A. PRESAS

ANTONIO M. AGUIRRE, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982. 173 páginas.

En esta rigurosa investigación, Aguirre discute algunas interpretaciones de la fenomenología de Husserl que, a su juicio, son inadecuadas.

Su propio punto de partida es el trascendental-fenomenológico, piedra de toque para probar la consistencia de las argumentaciones contra algunas

tesis husserlianas, interesándose en todos los casos por la correlación: crítica concreta - aspectos concretos de la fenomenología trascendental. Las críticas examinadas son de dos tipos. El primero abarca las que tienen en su mira la fenomenología como esclarecimiento trascendental del ser, el segundo las que en principio no tienen objeciones respecto del fundamento trascendental pero rechazan aspectos singulares, estructuras de lo real o de la conciencia, lo que los lleva, en algunos casos, a dudar del éxito de la fenomenología. Al primer grupo pertenecen los textos de B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs* y de P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique*, entre otros, y al segundo grupo W. Biemel, «*Reflexionen zur Lebenswelt-Thematik*»; U. Claesges, «*Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff*»; W. Marx, «*Lebenswelt und Lebenswelten*» y K. Held, «*Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*».

El texto se desarrolla en cuatro secciones: I. *Fenomenología trascendental y filosofía dialogal*; II. *Fenomenología trascendental y hermenéutica*; III. *El mundo vivido* y IV. *Esfera primordial e intersubjetividad*.

La primera parte, toma en consideración la crítica de Waldenfels a la fenomenología trascendental. Comienza por un análisis de sus tesis. Waldenfels parte de la convicción de que una teoría de la intersubjetividad y de la sociedad más que un sector es, para la fenomenología, «la piedra de toque para el todo» (p. 5). Punto axial de su posición contra Husserl es el conflicto entre la actitud natural y la trascendental. «Su libro es un exhaustivo alegato en pro de la actitud natural» (p. 6). Este planteo da ocasión a Aguirre para elucidar el sentido de *Natürlichkeit* y para mostrar a continuación cómo la amenazante «pérdida de la apertura para lo extraño, lo nuevo» (p. 11) por parte de la reflexión fenomenológica, no es tal en la medida en que la fenomenología genética da la última respuesta a la pregunta por «lo nuevo».

Sin seguir paso a paso el análisis del autor nos limitaremos a señalar el lugar que otorga al concepto de *Wiederholungstruktur der Fremdwahrnehmung*. Presenta esta estructura como la superación de la autarquía, exaltación ésta del yo a expensas de la experiencia del Otro. De esta manera queda clara la igualdad entre los yo, el hecho metafísico originario y con esto una primera forma de superar el solipsismo. No menos importante es, sin embargo, la reducción de esta estructura, es decir la evidencia de su constitución en cada yo, el estrato de la *Partnerlosigkeit*, la indeclinabilidad del yo. Aguirre presenta esta experiencia como la superación definitiva del solipsismo; el énfasis puesto en ella es su aporte más personal; el mismo Husserl en la *V Meditación* no la había presentado en todo su valor de refutación del solipsismo.

En la segunda parte se confrontan la fenomenología trascendental y la hermenéutica. Ricoeur proclama la insostenibilidad de la fenomenología trascendental; la hermenéutica ha terminado con la interpretación idealista de la fenomenología. Critica en Husserl la «hipótesis de la subjetividad» (p. 50), su desmesura, su ilegítimo primado; acepta el Husserl de *Investigaciones Lógicas* donde no halla ninguna implicación trascendental. Niega la

posibilidad de vincular la búsqueda husserliana de un fundamento último con el carácter intuitivo del mismo. Estos planteos proporcionan a Aguirre ocasión de investigar cuidadosamente ciertos temas y de circunscribir las preguntas fundamentales. El análisis del concepto de *Auslegung* centra la discusión. La oposición ricoeuriana intuición-explicitación se convierte en Aguirre en la «pregunta por la posibilidad de una tematización intuitiva del sujeto de la experiencia como constituyente del mundo» (p. 62). Esta segunda sección se cierra con un tema de gran envergadura: la relación de la explicitación intuitiva y la analítica del *Dasein*. Su conclusión siguiendo a Tugendhat, arroja nueva luz sobre el carácter de la relación Husserl-Heidegger. Desde esta óptica el propio Husserl se equivoca cuando dice que no plantear la *epoché* hace caer en el psicologismo o en el antropologismo trascendental: que Heidegger no acepte la *epoché* no es un retroceso de la problemática trascendental fenomenológica sino su propia radicalización; si no hace uso de la *epoché* para alcanzar la dimensión de los modos de la dadidad es porque después que ésta fue descubierta por Husserl, Heidegger está en ella y ahora puede desplegarla a partir de sus propias relaciones.

La tercera parte, *El mundo-vivido (Lebenswelt)* merecería una consideración especial, en parte por la extensión del texto que confronta el punto de vista de W. Biemel, U. Claesges, W. Marx, pero más aún por la índole misma del tema. El hilo conductor que orienta la investigación es el intento de hacer ver que lo que el concepto de mundo-vivido mienta está trabajado por primera vez en *Ideas I*. Aceptando tal raigambre para este concepto de *Crisis* quiere el autor mostrar su origen exclusivamente filosófico en la medida en que *Ideas I* es un texto que se vincula en línea directa con Descartes, Hume y Kant.

Aguirre condensa su propia tesis diciendo: «Lo lógico-objetivo y lo intuitivo se encuentran en una esfera intermedia: el conocimiento del fluir de lo lógico objetivo en el mundo cotidiano lleva a éste al mismo lugar en el cual la intelección en la función objetivante de la intuición ha puesto de relieve lo puramente subjetivo del mundo-vivido. La coexistencia de ambas esferas en la trascendencia del mundo puramente percibido, fundada por medio de la unidad de la inducción, es la supresión del contraste» (p. 109). Aquí se hace manifiesta la filiación del concepto de mundo-vivido pues «mundo puro perceptible» es la expresión con que en *Ideas I* alude Husserl a lo que denomina en *Crisis* mundo-vivido.

La cuarta parte discute la crítica de K. Held a la teoría de la intersubjetividad de Husserl, vinculándola al punto de vista de Waldenfels. Este último rechaza la afirmación de una «esfera primordial» por considerarla un «contrasentido». El autor nos aclara que no ubica este examen entre los de la primera parte porque Held no intenta desautorizar la fenomenología. Apunta a una corrección fundamental de la solución husserliana al problema de la intersubjetividad.

Held afirma que Husserl no logró mostrar que la experiencia del Otro trascienda la primordialidad de modo que en ella se alcance al verdadero Otro. Si esta crítica fuera acertada lo que se suponía aceptado en la pri-

mordialidad no lo sería y con esto la culminación de la fenomenología como fundamentación de la objetividad sería imposible. Afirma correctamente como sustento fundamental de la teoría de la intersubjetividad de Husserl lo que se expresa en la fórmula «como si yo estuviera allá»; pero para Held se trata de una «fórmula contaminada» (p. 151). Entiende que Husserl trabaja con una combinación de conciencias cuasi-posicional y posicional. Después de una consideración detenida de esta interpretación, Aguirre la rechaza en función de los textos de Husserl que enfatizan la exigencia de que el «como-si», en este caso, no sea entendido como mera fantasía.

El autor cierra su trabajo recordándonos que su propósito no es el de defender «ilimitadamente» la verdad de la fenomenología husserliana, sino hacer que ella responda a críticas concretas. Esto se aplica a la primordialidad, tema central en la última parte de la investigación. Respecto de él no ha sido dicha aún la última palabra, es necesario todavía que se avance en el conocimiento de los manuscritos de Husserl sobre la intersubjetividad. Si la conclusión definitiva fuera que es un «contrasentido», tal vez habría que aceptar la propuesta de Held según la cual no sería necesario presuponer en la primordialidad una experiencia vinculada al cuerpo.

En síntesis, Antonio M. Aguirre, con un estilo desprovisto de toda retórica, aborda una selección de textos decisivos en la discusión actual de la fenomenología de Husserl y despliega ante el lector un pensar personal y exigente a través del que concreta el ejercicio mismo del diálogo en filosofía.

JULIA VALENTINA IRIBARNE

HERBERT SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement. A historical Introduction*. Third edition revised and enlarged, with the collaboration of K. Schuhmann (M. Nijhoff, The Hague/Boston/London 1982) XLVIII. 768 pp.

A lo largo de sus más de ochenta años de existencia, el movimiento fenomenológico se fue convirtiendo en una de las inspiraciones básicas en la filosofía del presente siglo. Parece, pues, que un balance histórico del poderoso movimiento es posible y necesario, aunque su proximidad en el tiempo y su vitalidad persistente dificulten tal tarea.

La presente obra es la mejor y más completa exposición de conjunto existente hasta hoy; ella misma a lo largo de sucesivas ediciones ha conocido su pequeña historia, no siempre ajena a las vicisitudes del movimiento en las últimas décadas. Publicada por vez primera en 1960 con la modesta pretensión de servir como «introducción histórica» para lectores de lengua inglesa, casi inmediatamente se convirtió en referencia obligada y obtuvo un amplio reconocimiento internacional. Poco tiempo después era necesaria una segunda edición, varias veces reimpresa, que añadía bajo la forma provisional de un «suplemento» dos cosas distintas: nuevos avances en la edición e inves-

tigación de los fenomenólogos ya consagrados y nuevos desarrollos originales dentro del movimiento. Para esta tercera edición, presumiblemente definitiva, el caudal informativo creció ampliamente y ello llevó al autor a aceptar colaboraciones parciales (además de K. Schuhmann, ahora coautor, firman partes E. Avé-Lallemant, G. Küng y S. Strasser) y, sobre todo, a una amplia reestructuración del texto, aunque sin llegar a su reescritura total.

En conjunto, esta nueva edición es bastante más voluminosa que las anteriores, pero su estructura básica se mantiene. Después de una breve introducción, en la que el autor hace frente al difícil problema de delimitar el objeto de su historia, la obra comprende cinco partes de extensión desigual y también quizá de importancia diversa.

La primera de estas partes comprende la «fase preparatoria» y está dedicada a una breve exposición del pensamiento de Brentano y Stumpf, vistos como antecedentes de Husserl.

Las partes segunda y tercera conforman en realidad el núcleo básico de la obra. El autor distingue una fase alemana y una fase francesa, cronológicamente sucesivas, que componen una abrigarrada historia en la que han fructificado las grandes creaciones filosóficas originales. En ambas se superponen dos planos: una investigación sobre el trabajo de grupos y grandes filosofías originales merecedoras de consideración monográfica por sí mismas. La solución adoptada por el autor consiste de modo general en incluir una breve historia informativa de cada grupo y aislar los grandes filósofos en consideración individualizada, criterio no siempre fácil de aplicar con éxito. La fase alemana está montada sobre los tratamientos monográficos de Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger, apoyados por un estudio de los círculos fenomenológicos de Göttingen, München y Freiburg en los que destacan también con una extensión intermedia algunos nombres, sobre todo Pfänder y R. Ingarden.

En la parte tercera se opera con un esquema similar para la fase francesa. Sobre los grandes nombres de Marcel, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur y Levinas (los dos últimos con tratamientos prácticamente nuevos en esta edición), se complementan otros desarrollos parciales.

Mientras las dos partes anteriores contienen una gran cantidad de ampliaciones e incluso tratamientos nuevos en esta edición, la parte cuarta sufre una sensible merma de espacio. Titulada ahora «La geografía del movimiento fenomenológico», pretende ofrecer una información elemental de la extensión del movimiento en otras áreas geográficas desde Alemania a Japón. Este punto había suscitado muchas reservas en las ediciones anteriores por su parcialidad y los abundantes errores de documentación, no siempre imputables al autor sino a veces a sus informantes. Como esto no ha dejado de crecer, el autor ha optado por reducir su tratamiento a un «mapa de superficie» (p. 653) que indica sólo el punto básico en cada caso; es el propio autor quien, invocando sus propias limitaciones, invita a una empresa colectiva de futuro para escribir adecuadamente esta parte. Son perfectamente comprensibles las razones del autor, lo cual no obsta para que esta historia quede así notablemente incompleta.

Por ello, resulta sumamente aventurada la quinta y última parte dedicada a «Los puntos esenciales del movimiento fenomenológico», que se mantiene esencialmente inalterada desde la primera edición. El procedimiento utilizado es una generalización y posterior sistematización de los rasgos diferenciales de los fenomenólogos frente a otras filosofías. Pero esto suscita varios interrogantes: ¿Mantuvo la historia del movimiento a lo largo de ochenta años la invariabilidad de rasgos que aquí aparecen sincrónicamente estructurados? ¿A quién representa realmente este esbozo sistemático? ¿Tiene sentido tal intento tratándose de una historia aún viva y abierta?

La sospecha inmediata sería que, en realidad, debe representar la visión personal del autor, destacado fenomenólogo, discípulo de Pfänder y lleno de amor intelectual por su maestro; por lo demás, al autor le gustaría que se le conociese más bien como fenomenólogo que como historiador. Sin embargo, esto no es así y para ello basta confrontar la reciente obra del autor *Doing Phenomenology* (Nijhoff, 1975), que da una idea suficiente de su trabajo original. Más bien ello es síntoma de un problema más profundo: la concreta delimitación del movimiento fenomenológico como sujeto de esta historia. Como es sabido, no se trata de una *escuela*, sino de un *movimiento* que se va definiendo a medida que se desarrolla; por ello, la unidad de tal sujeto no puede buscarse en alguna tesis característica mantenida como constante, sino en un enfoque que se va precisando en medio de su desarrollo.

El problema básico que ello plantea es que sus contornos tienden a difuminarse y los criterios de importancia histórica se muestran muy lábiles. Parece que el autor ha optado más bien por un eclecticismo que yuxtapone varios criterios diferentes; así, la importancia acordada a un filósofo frecuentemente parece depender más del conjunto de su obra que del alcance que en esa obra tiene la fenomenología o de su contribución concreta para el desarrollo del movimiento. Por ello, dedicar en esta historia amplios tratamientos monográficos a filósofos como N. Hartmann o G. Marcel exigiría un concepto de «fenomenología» tan amplio que ronda el equivocismo y no se ve compensado con el espacio que verosíblemente exigirían otros autores, quizá menos brillantes para una historia general de la filosofía. Por otra parte, la propia situación del autor —privilegiada en otro sentido—, quien, formado en Alemania y emigrado a USA, tiende a adoptar unos criterios de valor que, en la práctica, reducen su interés a las áreas lingüísticas del alemán, inglés y francés, como es fácil comprobar en las notas bibliográficas.

La extensión del movimiento presenta aún otro problema. Cuando un movimiento se impone con fuerza tiende a contaminar filosofías y ciencias más o menos afines tejiendo una malla en la que fácilmente cae enredado el historiador. Las sucesivas ediciones de esta obra marcan una tendencia a centrarse en lo filosóficamente fundamental y relegar a otros lugares derivaciones no carentes de interés; el propio autor dedicó otra obra complementaria al tema *Phenomenology in Psychology and Psychiatry* (Duchesne Univ. Press, Evanston, 1972) y reunió material complementario en otra obra reciente titulada *The Context of the Phenomenological Movement* (Nijhoff,

1981): Tal criterio me parece sumamente sensato y lo único que cabe reprochar al autor es haber mantenido aún excesivos «excursus» y «apéndices» no del todo justificados, una vez que la obra desbordó ampliamente el marco de los primitivos lectores a que iba dirigida.

No hace falta insistir en que la pervivencia de esta corriente hace imposible aún la distancia requerida para la objetividad por la crítica histórica; esto explica que el discurso del autor sea un frecuente híbrido de tratamientos críticos y crónicas o reseñas de urgencia. Como el propio autor reconoce, aún no se dan las condiciones exigidas por Hegel para «el vuelo del búho de Minerva» (p. XXXIV); ello hace que no estemos ante la obra «definitiva», que quizá tendrá que escribirse desde otros criterios y otros supuestos historiográficos, pero sí estamos ante una obra «clásica» que es ella misma parte de la historia que narra y será inexcusable punto de partida para toda futura historia de la fenomenología.

Cabe señalar, finalmente, que este inmenso cúmulo de información va completado por tablas cronológicas, índices de materias y de nombres en la mejor tradición de la *scholarship*. Más desafortunada, en cambio, es la colocación de las notas al final de cada capítulo, opción molesta para el lector y difícilmente justificable en un trabajo de impresión tipográfica ejemplar y con un precio de coste muy elevado.

ANTONIO PINTOR-RAMOS
Salamanca (España)

LESZEK KOLAKOWSKI, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Madrid, Alianza Editorial, 1977. 77 págs.

El texto que reseñamos se compone de tres conferencias pronunciadas por el autor en la Universidad de Yale en febrero de 1974. Las mismas se titulan, respectivamente, «Los fines», «Los medios» y «Los resultados».

En la primera de ellas Kolakowski señala que la intención rectora del pensamiento husserliano representa el máximo esfuerzo de nuestro tiempo por descubrir el fundamento absolutamente incuestionable del conocimiento. Esta finalidad sería el motivo esencial por el cual Husserl rechazó la idea de una epistemología basada en las ciencias particulares al mismo tiempo que lo condujo a su idea de la filosofía como auténtica ciencia. Consecuentemente con lo anterior, la idea de la verdad en Husserl adquirirá un preciso contorno: la verdad no es una mera síntesis de «verdades» adquiridas desde los ámbitos parciales de las ciencias particulares. Por el contrario la búsqueda de la verdad, de la certeza, ha de tener el sentido de descubrir un fundamento absolutamente incuestionable para el conocimiento; el abandono de esta perspectiva provocaría, según Husserl, la ruina de la propia cultura europea.

Metodológicamente (2da. Conferencia) para alcanzar los fines propuestos, Husserl utiliza el llamado «camino cartesiano». Al igual que Descartes, no ve nada obvio en la existencia del mundo, nada dado con el carácter de evidencia apodíctica. La novedad de su filosofía, sin embargo, radica en la radicalización de la duda cartesiana (eliminación del *ego* sustancial), al mismo tiempo que, reducción trascendental mediante, despeja el camino hacia la certeza absoluta: el *ego* trascendental.

Kolakowski plantea críticamente la cuestión acerca de qué es esa certeza y cómo puede ser comunicada. La respuesta a la primera parte de la pregunta la ofrece el propio Husserl con la «reducción eidética»; en efecto en la intuición eidética captamos las estructuras necesarias de los universales, vale decir, aquellas estructuras que les corresponden de tal modo a los objetos que éstos perderían su identidad si no la tuviesen. En cuanto a la segunda parte de la pregunta, opina que el contenido último del conocimiento, entendido de acuerdo con lo anterior, como la intuición directa de los universales, no es comunicable, y por lo tanto no es válido como certeza epistemológica absoluta.

Otra crítica de nuestro autor se dirige a la posibilidad de efectivizar la reducción trascendental en el sentido husserliano, ya que en su opinión, los datos del sentido común estarán siempre inevitablemente presentes en los actos de la conciencia trascendental (en especial considera irreductible un dato del sentido común: el lenguaje).

Concluyendo esta segunda conferencia Kolakowski señala «que el destino del proyecto de Husserl fue similar al de Descartes: «su *pars destruens* se mostró más fuerte y más convincente que su creencia en haber descubierto un campo propio de certeza».

En la tercera y última conferencia el autor analiza brevemente la estructura de la conciencia trascendentalmente reducida, indicando la distinción noesis-nóema, así como también la intencionalidad en tanto propiedad esencial de la conciencia. Con lo anterior trata de mostrar que la gran conquista del método de la reducción trascendental ha sido la de abolir toda mediación entre acto-contenido (en otros términos sujeto-objeto), merced a la reducción de éste último a la condición de mero fenómeno.

Explicita luego la importancia de la intencionalidad constituyente de la conciencia y, a partir de ello, la derivación de la fenomenología en el llamado «idealismo trascendental». En conexión con este tema plantea los problemas surgidos en torno a la constitución del mundo y de los «otros».

Concluye el autor afirmando el fracaso de la fenomenología de Husserl en su intento de alcanzar el absoluto epistemológico ya que, «desde Husserl en adelante es posible sospechar que si comenzamos por el *cogito* podemos reconstruir el mundo solamente en cuanto correlacionado de alguna manera con la subjetividad, a menos que utilicemos algunos recursos lógicamente espúreos, tales como la divina veracidad de Dios o la armonía preestablecida de Leibniz. La relación inversa es, también, probablemente válida».

Infiere también que a pesar de las críticas que en su opinión le corres-

ponden, la obra de Husserl es de enorme valor porque señala con absoluta claridad el penoso dilema del conocimiento, dilema cuya solución obliga, dicho sintéticamente, a la elección entre un empirismo coherente o un dogmatismo trascendental. La certeza es huidiza, no se ofrece a una ni a otra posición epistemológica, «es una meta que no puede ser alcanzada dentro del esquema racionalista», a pesar de lo cual la riqueza de nuestra cultura se cimienta en el afán de alcanzarla.

MARÍA CRISTINA DI GREGORI

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Investigaciones Psicológicas*, Madrid, Revista de Occidente, Alianza Editorial, 1982. 239 págs.

El presente volumen, de la colección editada por P. Garagorri, contiene, en primer lugar, un trabajo inédito de Ortega y Gasset titulado «Sistema de Psicología». Estas lecciones fueron redactadas para un curso dictado en el Centro de Estudios Históricos, desde Octubre de 1915 a Marzo de 1916. En segundo término se incluye un texto, también inédito, escrito aproximadamente en la misma época que el anterior titulado «Para un diccionario filosófico». Cierra la presente edición un «Apéndice» que contiene dos ensayos redactados en 1913.

En «Sistema de Psicología», Ortega, antes de adentrarse en las cuestiones estrictamente teóricas, señala que la tarea de todo investigador científico puede ser emprendida de dos modos distintos: manteniéndose sujeto a un clásico o bien reflexionando de modo independiente. Ortega enfatiza en el hecho de que estas dos posibilidades, antes que excluyentes son complementarias, en razón de que todo clásico ha de ser la escuela de un investigador, pero a la vez todo clásico es insuficiente. El avance de la ciencia exige el aporte «novedoso» de aquel pensador que aborda por sí mismo los antiguos y los nuevos problemas de la ciencia.

Teniendo en cuenta la época en que Ortega escribe esta obra y sus propias manifestaciones al respecto, es posible afirmar que el análisis anterior es perfectamente aplicable al desarrollo de su propio pensamiento —en gran parte motivado por la lectura de Husserl— desde el neokantismo hacia nuevos horizontes teóricos, que como él mismo insinúa en este texto, vislumbran lo que luego tomará forma definitiva en su «sistema de la razón vital».

Hecha la anterior advertencia, inicia Ortega su crítica y análisis de diversos temas y problemas que afectan a la ciencia y la filosofía de la época. Considera que la ciencia europea en general atraviesa un particular estado de crisis cuyo origen atribuye a la aparición de nuevos fenómenos que se resisten a ser incluidos en los sistemas teóricos vigentes; tales problemas —denominados nodales— exigen un tratamiento especial; deben ser estudiados

a-sistemáticamente, en detalle, para verificarlos *a posteriori*, en el hecho de que su solución irradia luz sobre otros problemas, el carácter intrínsecamente sistemático de los mismos.

Ahora bien, ¿cómo aborda Ortega los problemas nodales de la psicología y cómo intenta la superación del subjetivismo? Principia por afirmar que el error de las escuelas psicológicas del siglo XIX ha sido básicamente el de no haber establecido con claridad qué es lo que debe entenderse por psicología. Tal circunstancia determina el carácter filosófico de estas investigaciones pues la única forma de llegar «bien pertrechados» a las cuestiones fundamentales de la psicología en tanto ciencia particular, es partir de la reflexión filosófica entendida como un pensar sin supuestos —en el sentido expuesto por Husserl en su ensayo sobre la filosofía como ciencia estricta publicado precisamente pocos años antes.

Esta fundamentación filosófica de la psicología como ciencia particular se desenvolverá en torno a una cuestión específica: el problema de la verdad, desde cuyo ámbito se explicitará a su vez, la crítica al subjetivismo en sus dos formas prevalecientes: el psicologismo y el biologismo.

A la concepción subjetivista que afirma el condicionamiento de la verdad por las estructuras del sujeto y que culmina con el precepto básico del escepticismo: «no hay, no poseemos verdad alguna», Ortega opone su propia concepción que se fundamenta en la noción de «sentido»: «este estudio (del sentido) a quien doy el nombre de Noología es, en mi opinión, fundamento de todo lo demás, anterior a la Lógica y a la Psicología y a la Matemática y a la Metafísica» (Lecc. XII). Basándose en su noción de sentido, fundamentado en el principio de identidad, Ortega se refiere a la verdad como «unidad ideal», como lo que podríamos llamar la «especie verdad». La verdad entendida como idea mantiene su unidad siempre idéntica a sí misma frente a la multitud de casos individuales concretos de verdad.

«Verdad y falsedad», añade Ortega, «hacen sentir su presencia en el momento que de representar, imaginar o percibir algo paso a juzgar, a creer» (Lecc. XII). De este modo el juicio, en el que se encarna el problema de la verdad, es una suerte de tesis de convicción que implica la afirmación de que lo creído en la creencia es independiente del acto de creer. «La creencia en suma es la conciencia de que algo es —es independiente de mi conciencia» (Lecc. XII). Ahora bien, si el juzgar o el creer es creer que A es B, ¿cuándo será efectivamente verdadera esa creencia? Cuando su pretensión, afirma Ortega, se confirma y para ello necesito confrontar la creencia con las cosas mismas (*adaequatio intellectus et rei*). De esta forma la verdad se funda en un acto de evidencia y no en un impulso subjetivo que lleva a declarar como verdadero mi parecer de las cosas, sino que las cosas mismas son quienes dan garantía de mi parecer.

Finalmente aclara Ortega en qué sentido entiende la relatividad de la verdad: la relatividad de la verdad se funda exclusivamente en el hecho de que no poseemos, no podemos poseer *todas* las verdades.

En este contexto el autor cree haber llegado al auténtico problema de la psicología, a saber, el estudio del condicionamiento de la verdad por las

estructuras orgánicas y especialmente por las estructuras psicológicas de los individuos.

En la última Lección, hace referencia a los problemas del lenguaje vinculados con la cuestión de la significación. Interesa recalcar el hecho de que tanto para las cuestiones de filosofía del lenguaje como para la delimitación de la llamada Psicología Descriptiva, Ortega pondera el aporte de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl.

«Para un diccionario filosófico» contiene tres artículos: «Abstracción», «Abstracto» y «Apercepción». En ellos el autor intenta una definición de cada uno de los tres conceptos mencionados, en tanto términos filosóficos. Para tal fin, efectúa una suerte de rastreo histórico que lo conduce a exponer en apretada síntesis las tesis pronunciadas al respecto por diversos pensadores.

Los dos ensayos que componen los Apéndices del texto, se titulan «Sensación, Construcción, e Intuición» y «Sobre el concepto de Sensación». En el primero de ellos se reproduce un discurso pronunciado por Ortega en el IV Congreso de la «Asociación Española para el Progreso de las ciencias» en 1913. En él se dirige una vez más a las características peculiares de esta teoría de teorías que es la filosofía. Trata de exponer las tres posiciones que a su criterio adopta la filosofía frente a su problema esencial: el acceso a la verdad. Analiza la posición del empirismo de Cohen y Natorp y la de la fenomenología de Husserl.

MARÍA CRISTINA DI GREGORI

R. A. MALL, *Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hume's Philosophy*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1973. VIII + 153 páginas;

RICHARD T. MURPHY, *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism, Phaenomenologica*. Tomo 79. The Haag/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1980. 148 páginas.

Los intentos de ubicar el pensamiento de Husserl dentro de las líneas generales de la filosofía moderna han hecho hincapié sobre todo en su relación con Descartes y con Kant. Sobre el primer punto es ya un lugar común hablar del «camino cartesiano» que Husserl ha emprendido en la mayor parte de sus obras. Sobre el segundo, es ejemplar el libro de Iso Kern, *Husserl und Kant*, de 1964. Sin embargo, y a pesar de innumerables alusiones de Husserl al así llamado «empirismo inglés», son escasos los estudios detallados de las influencias de Locke, Berkeley y Hume sobre Husserl, o de las críticas y desarrollos que éste realizó sobre el pensamiento de aquéllos. De ahí la importancia de estas obras que comentamos, editadas por Martinus Nijhoff.

Al libro de R. A. Mall nos referiremos brevemente, en virtud de que

apareció ya hace más de diez años, aunque recién ha llegado a nuestras manos. Mall estructura su obra en torno a los conceptos de «experiencia» y «razón», con el objeto de mostrar en primer término la similitud programática de las filosofías de Hume y de Husserl, y para sostener, en segundo lugar, sin más argumentos, que la línea histórico-conceptual que va de Hume a Husserl, transcurre no tanto «vía Kant», sino más bien «vía Meinong, Brentano, Avenarius, James». Mall sostiene que la correlatividad noético-neomática es el punto central de la fenomenología, y que, siguiendo la intencionalidad constitutiva, es posible superar la oposición entre experiencia y razón, por cuanto la reflexión descubre que, en definitiva, ambos términos son intercambiables. La exposición, no siempre clara, compara la teoría husserliana de la «tesis general de la actitud natural» con el sistema de la «vulgar consciousness» de Hume, así como los conceptos de constitución (Husserl) e imaginación (Hume), los de *Lebenswelt* y *external world*, etc. culminando en una teoría propia acerca de lo que denomina CCRE: *The Theory of Comprehensive Critical Reflective Experience*.

Mucho más sólido en su argumentación y más sobrio en su exposición, el libro de Richard T. Murphy será una fuente de consulta inevitable para los estudiosos de Husserl y Hume, y, en general, de lo que puede llamarse un «subjetivismo radical» en filosofía. El libro de Murphy parte de la relación entre los respectivos intentos de Hume y de Husserl por fundar la filosofía de un modo radical, ya sea volviéndose a una «ciencia fundamental de la naturaleza humana» —y por ende a un radical solipsismo— o cumpliendo en sí mismo la norma cartesiana (según Husserl); «todo el que seriamente quiere llegar a ser filósofo tiene que replegarse sobre sí mismo 'una vez en la vida' e intentar, dentro de sí mismo, derrumbar todas las ciencias admitidas hasta entonces y reconstruirlas» (*Med. cart.*). Con esta reducción, Husserl también parte de un filosofar solipsista. De todos modos, ni la vía psicológica de Hume ni la reducción fenomenológica de Husserl son únicamente negativas, sino que, motivadas por una actitud escéptica, llegarán a examinar el modo en que el mundo se origina en la subjetividad. Hume en cierto modo señala el camino de esta indagación —si logramos «purificarlo» de su psicología naturalista—, que conduce desde una fenomenología estática a una genética.

En segundo lugar, Murphy estudia la noción de *a priori* en Husserl, ligada esencialmente a su idea de evidencia. También en este caso, Murphy muestra de modo convincente cómo la noción husserliana está más cerca de Hume que de Kant. La idea de la evidencia, por lo demás, lleva al examen de la teoría fenomenológica de la constitución y la intuición, con la crítica de Husserl a la teoría de la abstracción de Hume. En este capítulo cobra nuevamente importancia la influencia de Hume en el cambio de la orientación estática a la genética, lo que es mostrado por Murphy en base a la conciencia del tiempo en ambos autores.

El capítulo cuarto «*Time and Subjectivity*», examina el concepto de asociación en Hume, que tanta importancia irá cobrando en la fenomenología de Husserl, y siguiendo esa idea que se basa en la conciencia del tiempo —como dice Husserl en *Experiencia y Juicio*— estudia la constitución del

mundo y la auto-constitución del *ego*. Este retroceso a la «fuente originaria del tiempo» nos enfrenta, como es sabido, a la evidencia apodictica pero inadecuada del «yo soy». Y en este punto de llegada, según Murphy (pág. 126), vuelven a encontrarse, en muchos respectos, Husserl y Hume, pues, en efecto, «para Hume, la clave de la explicación filosófica del mundo y del yo (*the self*) era la asociación»; pero ella misma era inexplicable y permanecía oculta, a no ser en sus efectos. «La asociación es enigmática». Para Husserl, por su parte, el último nivel de la reducción fenomenológica era «el flujo primario, constitutivo de la conciencia absoluta»; pero ese mismo fluir se revela también como enigmático.

Este aparente fracaso de la fenomenología concluye en un «subjetivismo problemático», como dice Murphy en su conclusión, que, sin abandonar la idea de una fundamentación radical, se atiene a la evidencia apodictica, aunque inadecuada, y persigue «una clarificación por así decir no-temática, indirecta, perspectivística, del flujo originario autoconstituyente de la conciencia del tiempo inmanente» (p. 140).

MARIO A. PRESAS

CRÓNICA

ALBERTO COFFA
(1935 - 1984)

Con la muerte de Alberto Coffa, ocurrida en Bloomington (Indiana, EE.UU.) el pasado 30 de diciembre, la filosofía de Latinoamérica ha perdido a uno de sus valores más descolantes. Alberto se recibió de ingeniero civil en la Universidad de Buenos Aires en 1961 mientras ya se dedicaba a su verdadera vocación, el estudio de la filosofía. En 1966, tras la intervención del gobierno militar en la Universidad, Alberto emigró a los EE.UU. Primero estudió en la Universidad de Notre Dame y después en la de Pittsburgh donde obtuvo su master en 1970 y su doctorado en filosofía en 1972 con una tesis sobre *Los fundamentos de la explicación inductiva*. Alberto comenzó a enseñar en 1970 en la Universidad de Indiana, Bloomington, donde se casó con Linda Wessels y donde nacieron sus hijas Diana y Julia. Entre 1975 y 1983 enseñó en las universidades de Pittsburgh, Campinas (Brasil), La Plata, Buenos Aires, Autónoma de México, California Davis, y Stanford. Durante la primavera de 1981 fue fellow en el *Center for Philosophy of Science* en la Universidad de Pittsburgh. Sus viajes anuales a la Argentina lo mantuvieron en contacto con estudiantes, graduados y colegas. Fue miembro fundador de centros filosóficos privados que se crearon en Buenos Aires como alterna-

tiva a los centros oficiales de enseñanza. Así lo fue de nuestro Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF (1965) y de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF). También fue un entusiasta colaborador de esta revista en la que publicó sus trabajos «Tragedia o sainete de Ludwig Wittgenstein» (1976), «Idea de la relatividad» (1979), «Intuición pura y geometría» (1982) e «Invitación a la lectura de Frege» (1983). Este último ensayo era parte del libro que afortunadamente dejó concluido: *To the Vienna Station*, una vasta reconstrucción de la historia del positivismo lógico.

Aparte de su dominio de la historia de la ciencia, disciplina en la que produjo *Copérnico*, una edición prologada y anotada (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1969) y un estudio sobre Galileo en la revista *Physis* (Florencia), Alberto era especialmente conocido por sus estudios sobre la explicación científica y los fundamentos de la geometría y la teoría de la relatividad. Era considerado un experto en la filosofía de Bertrand Russell y fue co-editor de los papeles de Rudolf Carnap. Publicó trabajos en las revistas filosóficas más distinguidas como *Journal of Philosophy*, *Mind*, *Synthese*, *Philosophy of Science*, *Nous*, etc.

En un homenaje celebrado en el mes de enero en la Universidad de Indiana hablaron, entre otros, sus maestros Adolf Grunbaum y Wesley C. Salmon y su colega y amigo Héctor N. Castañeda.

Alberto será recordado por sus alumnos como un profesor admirable. En sus muchos amigos Alberto nos deja el recuerdo de un compañero generoso, siempre dispuesto al intercambio libre de ideas, capaz de pasarse horas escuchando a los demás y pensando junto a ellos, con absoluto desinterés e inagotable buen humor. La unión misteriosa de una inspirada aptitud socrática para el diálogo y una kantiana buena voluntad son acaso la cifra de su personalidad impar.

Entre el 29 de septiembre y el 1 de octubre de 1983 se realizaron en París tres jornadas internacionales sobre el tema «El Círculo de Viena: doctrina y controversias» organizadas por la Universidad de París 12 y el Instituto Austriaco de París. Se discutieron las siguientes comunicaciones: J. Sebestik «El Círculo de Viena y la filosofía austríaca». Ch. Chauviré «De Cambridge a Viena». E. Coumet «Lenguaje y teorías físicas: Duhem y Poincaré». A. Ayer «El Círculo de Viena». R.S. Cohen «Einstein, Schlick y Reichenbach». R. Bouveresse «K. Popper y el Círculo de Viena». R. Haller «¿Fue Wittgenstein un neopositivista?». J. Proust «Cuasianálisis y reconstrucción del mundo». W.V. Quine «El trabajo positivista de Carnap». J.A. Coffa «La teoría positivista del conocimiento a priori». J. Petitot «Elementos de una crítica de la concepción lingüística de lo a priori». A. Soulez «La eliminación del sin sentido y la superación de la metafísica». N. Fraser «El positivismo y sus superaciones». F. Barone «La polémica sobre los enunciados protocolarios en la epistemología del Círculo de Viena». R. Hegselmann «La crítica de la metafísica por el Círculo de Viena y sus consecuencias para la ética». J. Vickers «Positivismo y probabilidad». A. Guitard «Neurath y la Enciclopedia de la

Ciencia Unificada». A. Boyer «La utopía unificadora del Círculo de Viena». M. Pstrokowski «Planteo sistemático de la descripción de algunas ideas de la escuela del Círculo de Viena». A. Kinross «La comunicación gráfica y la obra de O. Neurath».

El Centro de Investigaciones Éticas «Risieri Frondizi» fundado en 1983 como dependencia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires organizó entre los días 15 y 18 de agosto de 1984 las Primeras Jornadas Nacionales de Ética. Los trabajos presentados, más de cincuenta, versaron sobre «Problemas de la fundamentación de la Ética». En las sesiones especiales disertaron los siguientes invitados: Karl Otto Apel «El problema de la fundamentación de una ética de la responsabilidad en la era de la técnica»; Ernesto Garzón Valdés «Ética y Política»; y Jorge Ruda «Fundamentación empirista radical de la Ética». El presidente del Centro, Dr. Ricardo Maliandi, anunció al término de las deliberaciones el propósito de organizar periódicamente este tipo de jornadas. En el mes de diciembre pasado el Centro ha publicado un boletín en el que anuncia actividades para 1985. Además de organizar cursos y seminarios que aun no poseen carácter curricular, y un ciclo de conferencias, el Centro está programando la realización del Primer Simposio de Bioética que tendrá lugar en el mes de mayo. Asimismo se prepara la publicación de la revista *Cuadernos Éticos* que contendrá artículos, reseñas e informaciones. Finalmente el Centro comunica que le ha sido confiada la recolección de datos referentes a filósofos, centros e instituciones filosóficos y revistas de filosofía de la Argentina con destino al Índice de filósofos latinoamericanos que está preparando el Dr. Jorge J.E. Gracia (State University of New York at Buffalo). La RLF, de la que es miembro consultor el Dr. Gracia, invita a todos los filósofos e instituciones filosóficas de la Argentina a que cooperen con este importante proyecto editorial.

FE DE ERRATA

En el Vol. X, N° 3 (noviembre 1984) se omitió insertar en el espacio en blanco de la p. 206 la siguiente serie de números:

1 2 3 4 5 6 7 8 9 ...
1 4 9 16 25 36 49 64 81 ...

A LOS COLABORADORES

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

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

3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.

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

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

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

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

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

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