

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA — Vol. IX N° 3

Enrique Villanueva: Las teorías del significado y el argumento contra el lenguaje privado

Eduardo Rabossi: Acerca de la fundamentación de la ética

Oscar Daniel Brauer: La antropologización del tiempo en Feuerbach

Andrés R. Raggio: Algunas observaciones sobre la filosofía de la lógica de Newton C. A. Da Costa

Carlos E. Caorsi: Algunas observaciones a propósito de las oscuridades de *On Denoting*

Mauricio Beuchot: Notas sobre implicación material e intensionalidad

Ricardo Maliandi: Utilitarismo, escepticismo y trascendentalismo en la ética contemporánea

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - CRONICA

VOL. IX, N° 3 - NOVIEMBRE 1983

COMITE DE REDACCION

Rafael Braun Osvaldo N. Guariglia Ezequiel de Olaso
 Mario A. Presas Eduardo A. Rabossi
 Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

Héctor N. Castañeda (EE.UU.) Danilo Cruz Vélez (Colombia)
 Marcelo Dascal (Brasil) Alfonso Gómez-Lobo (Chile)
 Rigoberto Juárez - Paz (Guatemala) Francisco Miró Quesada (Perú)
 João Paulo Monteiro (Brasil) C. Ulises Moulines (México)
 José A. Nuño (Venezuela) Alejandro Rossi (México)
 Roberto Torretti (Puerto Rico) Luis Villoro (México)

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
 Correo Central
 1000 Capital Federal - Argentina

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

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

Argentina:

Individuos \$ 150.—
 Instituciones \$ 250.—

Exterior:

Individuos U\$S 15.—
 Instituciones U\$S 20.—
 Por vía aérea, recargo de U\$S 4.—

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

Editor responsable: Rafael Braun. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 1.289.956. Copyright by Centro de investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Noviembre 1983

Volumen IX

N° 3

SUMARIO

ARTICULOS

	Pág.
Enrique Villanueva: Las teorías del significado y el argumento contra el lenguaje privado	195
Eduardo Rabossi: Acerca de la fundamentación de la ética	211
Oscar Daniel Brauer: La antropologización del tiempo en Feuerbach	223

NOTAS

Andrés R. Raggio: Algunas observaciones sobre la filosofía de la lógica de Newton C. A. Da Costa	237
Carlos E. Caorsi: Algunas observaciones a propósito de las oscuridades de <i>On Denoting</i>	242
Mauricio Beuchot: Notas sobre implicación material e intensionalidad	251

ESTUDIO CRÍTICO

Ricardo Maliandi: Utilitarismo, escepticismo y trascendentalismo en la ética contemporánea	263
--	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

M. Richard Díaz: Topics in the Logic of Relevance (Jorge Alfredo Roetti)	275
José Rubio Carracedo: La utopía ética del estado justo: de Platón a Rawls (Martín D. Farrell)	278
Antonio Pintor Ramos: El deísmo religioso de Rousseau (Margarita Costa)	279
Ezequiel de Olaso: Escepticismo e Ilustración (Margarita Costa)	281

CRONICA

284

COLABORADORES

ENRIQUE VILLANUEVA. Estudios de derecho y de filosofía en México y Oxford. Doctor en filosofía (UNAM). Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM). Compilador de *El argumento del lenguaje privado* y de artículos especializados sobre temas de filosofía de la mente y filosofía moderna. Codirector de la revista *Crítica*. Dirección: IIF. Torre de Humanidades. 2° Piso. CU. (04510) Coyoacán, México, DF, México.

EDUARDO RABOSI. Estudios de derecho (UBA) y de filosofía (Duke University y Oxford University). Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor Titular de filosofía del lenguaje (Universidad de La Plata). Presidente de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF). Codirector de *Análisis Filosófico*. Autor de *La justificación moral del castigo* (1976). *Análisis filosófico, lenguaje y metafísica* (1977) y *Estudios Éticos* (1977) y de numerosos artículos especializados. Dirección: Bulnes 642 (1176) Buenos Aires.

OSCAR DANIEL BRAUER (1950). Licenciado en sociología (1972) y en filosofía (1974) de la Universidad de Buenos Aires. Doctor en filosofía (Universidad de Erlangen-Nürnberg, República Federal de Alemania, 1980). Actualmente es profesor adjunto en la cátedra de Metafísica de la Universidad de Buenos Aires e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Ha publicado el libro: *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*. Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982. Dirección: Mendoza 3447, 1430 Buenos Aires.

ANDRES R. RAGGIO. Profesor de filosofía (Universidad Nacional de Córdoba). Ha sido profesor en las universidades de Aix-en-Provence, Erlangen, Campinas (Brasil) y Buenos Aires. De sus estudios más recientes se destacan «La filosofía matemática de Kant» y «Einige grundsätzliche Bemerkungen zur semantischen Wahrheitsdefinition». Dirección: Estancia «El Olvido» (5847) Moldes, Provincia de Córdoba, Argentina.

CARLOS E. CAORSI (1951). Profesor titular de Lógica del Instituto de Filosofía, Ciencias y Letras. Profesor Asistente de la Cátedra de Lógica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de Montevideo, Universidad Mayor de la República Oriental del Uruguay. Dirección: Casilla de Correo 1093, Montevideo, Uruguay.

MAURICIO BEUCHOT (Torreón, México, 1950). Estudios de filosofía en México y en Friburgo (Suiza). Actualmente es docente en la UNAM y en la UIA. Ha publicado los libros: *Elementos de semiótica* (UNAM), *Estructura y función de la metafísica* (CEOP), *La filosofía del lenguaje en la Edad Media* (UNAM), *El problema de los universales* (UNAM). Colabora en revistas filosóficas de México, España y Argentina. Dirección: Ap. postal 23-161. Xochimilco, México, D.F. 16000.

RICARDO MALIANDI (1930). Doctor en Filosofía (Universidad de Maguncia, República Federal de Alemania). Profesor de Ética en la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires). Director del Departamento de Filosofía en la misma Facultad. Investigador del CONICET. Publicaciones sobre temas de Ética, Axiología y Antropología Filosófica. Dirección: Caseros 1367, 2° «4», 1152 Buenos Aires, Argentina.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. IX, N° 3 (noviembre 1983)

LAS TEORIAS DEL SIGNIFICADO Y EL ARGUMENTO CONTRA EL LENGUAJE PRIVADO

Enrique Villanueva

La discusión sobre el argumento contra el lenguaje privado (ALP) ha estado demasiado tiempo ocupada con la naturaleza de las sensaciones y demasiado poco tiempo ocupada con la naturaleza de la significación. Dos autores nos han recordado recientemente que la intención de ese argumento consiste principalmente en rechazar una tesis acerca de la significación¹, y no en una discusión de los conceptos mentales y en particular, de las sensaciones intransitivas.

El presente trabajo representa un esfuerzo por modificar esta situación. En la primera parte se introduce la distinción de Frege entre sentido y referencia. En la segunda se presentan cuatro teorías de la significación sobre la relación entre el sentido y la referencia. En la tercera parte se introduce una de las mejores versiones del argumento contra el lenguaje privado, a saber, la de A. Kenny y se la pone al lado de la de N. Malcolm de manera que ésta última sirva de contraste a la primera y se ofrece una interpretación de su tesis principal. En la cuarta parte se extrae un escepticismo moderado acerca de la relevancia que tienen las teorías de la significación en contra de la idea de un lenguaje privado y se adelanta una explicación al respecto.

I

Frege introdujo la distinción entre sentido y referencia empleando entre otros el ejemplo del planeta Venus al cual podemos referirnos con una u otra de las siguientes descripciones, a saber, «La estrella de la mañana» y «La estrella de la tarde». Lo que hace posible que podamos hablar de Venus con varias descripciones es el sentido o la significación que es algo «diferente» del objeto o la referencia; en el caso presente, de Venus².

En la medida en que las descripciones «La estrella de la mañana» y «La estrella de la tarde» son dos formas de hablar acerca de Venus, esas frases reconocen dos sentidos diferentes entre sí. Es decir, cada una de ellas capta un aspecto distinto o forma de Venus pero a través de ese aspecto nos habla de todo Venus, es decir, del planeta del Sol así denominado.

Es un hecho que cada objeto o referente puede recibir diferentes denominaciones y que varias frases pueden versar acerca de un único y mismo ob-

1. Notoriamente S. Kripke en *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell, 1982 y M. Dummett en su contribución en *Synthese*, Vol. 27, 1974.

2. Frege distinguió entre sentido y referencia con dos propósitos en vista, a saber, para tratar con el discurso indirecto y para lidiar con el problema de la comprensión. Yo voy a tomar la distinción en una forma general para atender solamente este último problema.

jeto o referente. (Esto es lo que deploran ciertos creyentes en un lenguaje lógicamente perfecto). Es decir, existe por un lado la posibilidad de la ambigüedad y, además de la múltiple referencia.

Este hecho de la correspondencia entre la multiplicidad del sentido y la unicidad de la referencia ha recibido múltiples explicaciones y se ha querido ver en él no pocas necesidades. Por una parte se dice que la diversidad del sentido es requerida para satisfacer ciertas necesidades, por ejemplo, artísticas, pero por otra se nos dice que el sentido mismo debe existir porque si no hubiera sentido no sabríamos cómo encontrar o identificar objetos y que una multiplicidad de sentidos nos permite una variedad de maneras de encontrar o identificar al objeto o referencia en cuestión. Esta, como veremos después, es una parte crucial de la explicación o justificación verificacionista del sentido.

Por otra parte, se nos enfatiza la necesidad de la referencia al decirnos que ésta cumple el papel imprescindible de unificar todas las formas de hablar en la medida en que nos permite seleccionarlas y decir de un conjunto de ellas que son formas alternativas de hablar acerca de un objeto. En verdad, parece que esas formas de hablar que encarnan los sentidos cubran su identidad a partir del objeto o la referencia que las unifica. Esta será, como veremos después, un ingrediente decisivo de la posición realista de la significación.

II

Hasta aquí sólo se ha señalado una diferencia entre el sentido y la referencia. En la distinción se ha mostrado la utilidad y necesidad de la existencia de cada una de ellas. Cuando se habla del sentido como un acceso o ruta o vía hacia la referencia o un aspecto de la referencia, esas descripciones no pretenden sino expresar la posición del sentido frente a la referencia. Algo similar sucede cuando se dice de la referencia que es el objeto del que se habla o que es el valor de verdad de la oración en cuestión.

Pero algo más sucede cuando se dice que el sentido es independiente de la referencia o, por el contrario, que no puede haber sentido sin referencia. O, más fuerte aún, que o la referencia o el sentido resultan superfluos. En estos últimos casos parece quererse enfrentar el sentido con la referencia, esto es, se concibe a la referencia o al sentido como aquello que resulta fundamental o único para explicar la inteligibilidad del lenguaje.

Una forma de iniciar el enfrentamiento consiste en apelar al hecho psicológico de la comprensión o el entendimiento y decir que el sentido está conectado con esa dimensión psicológica mientras que la referencia está del lado de la realidad del mundo. Habría, según esto, por un lado, el mundo, los hechos y las cosas y, por el otro, nuestra comprensión del mundo, de los hechos y las cosas como dos niveles completamente independientes. En esta posición cabría la declaración extrema de que el sentido no necesita de referencia alguna para existir. Esta tesis aportaría una noción de sentido rica ³

3. Tomo esta denominación de John McDowell. Cfr. «On The Sense and Reference of a Proper Name», *Mind*, 1976.

que tendría reglas que nos guiarían para saber lo que quiere decir una palabra. De acuerdo con ella se concibe a la regla como un universal que nos guía mecánicamente al aplicar una palabra. Así por ejemplo, en el caso del dolor nos dirían:

R1: «X tiene dolor» si y sólo si contorsiona, grita, gesticula, etc.

Una regla tal nos dice que apliquemos «dolor» solamente si se da esa conducta en determinadas circunstancias. La regla R1 resulta rica también porque nos explica lo que significa «dolor» independientemente de la referencia u objeto del dolor ⁴. Podría no haber la sensación dolorosa y sin embargo aplicaríamos «dolor» porque se da la conducta y las circunstancias adecuadas. En suma, la comprensión de «dolor» resulta independiente de la existencia de la sensación de dolor. En esta regla los criterios estarían expresados en el lado derecho del bicondicional y serían ellos los que nos guiarían en la aplicación del «dolor» aún en ausencia de la experiencia dolorosa.

Esta tesis del sentido rica se opone a una concepción modesta y austera en la que la regla no resulta explicativa sino que meramente describe o narra la competencia lingüística de un hablante. En este caso la regla iría así:

R2: «X tiene dolor» designa/refiere al dolor que tiene X.

En esta regla parece que no podemos entender «dolor» sino mediante la sensación de algún dolor. El sentido o la comprensión de «dolor» no es independiente de la referencia de dolor. Hay quienes piensan ⁵ que una teoría de este tipo elimina la noción de sentido y la fusiona con la referencia negando así la dimensión más importante en la comprensión del lenguaje. ¿Se esfuman las reglas entonces?

Creo que esto es incorrecto y que cabe hacer una distinción entre teorías que niegan la independencia entre sentido y referencia aún cuando no las fusionan ⁶ y otras que además de esto intentan fusionar el sentido con la referencia ⁷. No encuentro una razón para declarar incoherente una posición en la que el sentido queda conectado con la referencia, es decir, en la que no hay sentido sin referencia, pero el sentido no absorbe la referencia sino precisamente se mantiene como ligado con ella, determinando que él es

4. Obsérvese que se concede que la referencia la constituye la sensación dolorosa mientras que la conducta del dolor es la que constituye el sentido.

5. M. Dummett en «What is a Theory of Meaning?» en S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Oxford, 1975; y Frege, Duckworth, 1973, por ejemplo la página 589, donde Dummett cree ver una incoherencia en el realismo de Frege al introducir éste la noción de sentido.

6. Cfr. J. McDowell, *op. cit.*

7. Tal es el caso de Descartes y Locke, por ejemplo. Descartes sostiene una tesis de la inanalizabilidad de la conciencia y un realismo de la significación de acuerdo con el cual todo signo debe ir acompañado de la correspondiente idea/objeto para que pueda ser inteligible. La idea clara y distinta que es el objeto en la mente es la condición necesaria y suficiente de todo conocimiento y comprensión. Toda palabra u oración inteligible debe ir acompañada de una idea o referente. Cfr. E. Villanueva «El Principio de la Certeza en Descartes», *Dianoia*, 1978. Esa idea a su vez es la realidad misma en imagen. En otras posiciones no es así y la idea se convierte en un intermediario con realidad propia o llega a suplantar la realidad.

el sentido de tal o cual símbolo u oración la cual habla de un ente o hecho del mundo.

En la literatura contemporánea se denomina a las teorías que analizan el significado independiente de la referencia o de la verdad, teorías verificacionistas, y a las teorías que analizan la significación en términos de la referencia, extensión o verdad, teorías realistas⁸. Considero importante examinar las tesis en contra del lenguaje privado desde esta perspectiva. Es decir, hay que analizar la concepción del sentido que asumen esas tesis por lo menos *vis à vis* la idea que tienen de la referencia.

III

Examinaré dos formas del argumento en contra del lenguaje privado en las que se busca introducir una diferencia entre el sentido y la referencia. En una de ellas se intenta dejar de lado la referencia como algo que en definitiva no contribuye al sentido y por lo tanto es dispensable; en la otra, solamente se busca distinguirlos atribuyéndoles funciones diferentes. A la primera le llamaré el intento criteriológico y está asociada con el nombre de N. Malcolm, principalmente⁹. La segunda forma la constituye la teoría de la proposicionalidad, de A. Kenny¹⁰. Ambas formas constituyen sendas defensas de las premisas cruciales del ALP.

Recordémos brevemente la forma común de presentar el argumento:

- (1) Todo lenguaje implica el tener reglas.
- (2) Un lenguaje privado implicaría reglas privadas.
- (3) Una regla establece el sentido de los símbolos.
- (4) Es esencial a una regla el poder distinguir entre el uso correcto y el incorrecto de un símbolo.
- (5) Para poder juzgar si se puede distinguir entre uso correcto o incorrecto de un símbolo se necesitan criterios.
- (6) En las condiciones impuestas por la privacidad no es posible distinguir entre el uso correcto y el incorrecto de los símbolos, es decir, no hay criterios.
- (7) El lenguaje privado carecería de reglas y, por lo tanto, no podría establecer el sentido de los símbolos empleados. (de 4, 6, 5)
- (8) El lenguaje privado tendría una arbitrariedad tal que no podría entenderse en qué forma sus símbolos tendrían sentido¹¹.

8. Esta es una simplificación como se irá apreciando posteriormente. Se trata de las dos posturas más extremas. Naturalmente entre esos dos extremos se da una variedad de posiciones. El término 'verificacionismo' debe entenderse en un sentido muy amplio de manera de incluir todo tipo de posiciones idealistas.

9. Cfr. N. Malcolm, *Knowledge and Certainty*, Cornell U. P. 1963.

10. Cfr. A. Kenny, «El Principio de Verificación y el Argumento del Lenguaje Privado», en *El Argumento del Lenguaje Privado*, E. Villanueva, (ed.), UNAM, 1979.

11. Hasta aquí bastaría para establecer la conclusión en contra de la posibilidad de un lenguaje privado pero se puede seguir argumentando hasta concluir en que la posibilidad de la dis-

Las premisas cruciales según revela la controversia son la (4), la (5) y la (6).

La premisa (4) se apoya en una tesis de lógica filosófica de acuerdo con la cual el lenguaje es esencialmente una actividad reglada y es la regla la que nos dice si nombramos o no, si describimos o no, etc. Según quedó señalado en II, hay una ambigüedad en el sentido de estas reglas. Es decir, no está claro si se trata de reglas que guían o gobiernan el uso de esos símbolos o solamente de reglas que lo describen.

Por otra parte, se sostiene como una tesis epistemológica que sólo si Cartesio —el hipotético hablante del LP— puede discernir entre un uso correcto y un uso incorrecto del símbolo podremos hablar de que tiene reglas (y podremos concluir eventualmente que ese conocimiento no lo puede tener el que pretende usar un signo privadamente). Pero para discernir entre usos correctos e incorrectos necesita de criterios, es decir, de conducta pública. Esto está incluido en la premisa (5).

De manera pues que en esta interpretación el argumento sostiene dos tesis positivas en su ataque contra el lenguaje privado, a saber, la concepción de una regla y la concepción de los criterios. La primera es una tesis semántica, la segunda, una tesis epistemológica. Hay varias lecturas de esas tesis —según expondremos después— unas más fuertes que otras pero todas ellas asumen esas tesis en contra del sostenedor de un lenguaje privado. Sin embargo, como veremos después, Kenny no necesita de la tesis de los criterios.

EL ARGUMENTO CRITERIOLÓGICO

El primer paso que debe dar el defensor de la idea de un lenguaje privado es el de concebir la vida mental como un conjunto de objetos internos o privados. Esto lo lleva a cabo cuando secciona, por ejemplo, un dolor o una intención de la actitud dolida y de la acción en la que se inscriben, respectivamente. Así por ejemplo, en el caso del dolor se puede transitar de la experiencia común del dolor al dolor como un objeto interno o privado cuando se lo desviste de todos los 'acompañamientos', es decir, de lo que la gente expresa, dice, la forma en que actúa, etc., cuando siente dolor, y se pasa a declarar que «dolor» refiere solamente a la calidad sensible que cada uno experimenta cuando experimenta dolor. Y aún esta descripción resulta necesariamente fallida pues no aprehende lo específico del dolor como objeto interno el cual es algo incomunicable e inefable, es decir, no aprehende la específica calidad sensorial dada a la conciencia del que tiene la experiencia del dolor. (De nuevo, la descripción resulta necesariamente fallida).

tinción correcto-incorrecto exige romper la privacidad e introducir un mundo de objetos materiales y de personas. Hasta donde conozco nadie ha proporcionado tal argumento. Quien ha ido más lejos en esa dirección es P. F. Strawson en *Individuals* y en *The Bounds of Sense*, pero él no acepta el ALP. Este paso vuelve al ALP realista y pone de manifiesto una interpretación diferente de las premisas (4), (5) y (6). Sobre ello volveré más adelante. Sobre estos dos últimos puntos, Cfr. mi artículo «Nombres Privados» de próxima aparición.

Esta concepción del objeto interno hace que se vuelva circular toda explicación de cuando se tiene un dolor. Así por ejemplo, siempre se dirá algo como esto: «tengo un dolor cuando siento dolor y ningún otro hecho puede establecer que tengo un dolor; correlativamente, si siento un dolor es que tengo un dolor». En las frases anteriores «siento» debe leerse en un sentido extraordinario privado. Se trata, como veremos después, de una referencia filosóficamente privada.

Pienso que es circular y no informativa porque equivale a una definición, pues se está estableciendo una equivalencia entre «sentir dolor» en un sentido especial de «sentir» y «tener dolor» o «concebir una intención» en un sentido especial de «concebir» y «tener una intención».

Esto está conectado con el hecho de que al decir que «S» es un nombre privado, es decir, un nombre que nadie aparte de su poseedor, Cartesio, puede entender, se piensa que la explicación de que nadie puede entender el significado de «S» consiste en que nadie tiene la referencia de S y sólo Cartesio está en poder de la conexión íntima entre «S» y S. Esta conexión debe ser necesariamente estrecha pues si cupiera alguna separación entre «S» y S cabría por consiguiente la posibilidad de que alguien más pudiera entender «S» porque sabría a qué cosa se refiere ¹².

Esta última explicación nos lleva a apreciar el carácter fuertemente realista de la teoría de la significación que presupone este cartesiano defensor del lenguaje privado. No parece posible que pueda introducir una distinción entre sentido y referencia a propósito de «S» porque si se trata de una distinción de verdad podría ser el caso de que otra persona aparte de Cartesio pudiera en principio entender el sentido aparte de la referencia de «S» y por lo tanto, podría entender una buena parte de ese lenguaje. Si el defensor del lenguaje privado desea distinguir entre sentido y referencia debe relacionarlos sin embargo en tal forma que el contenido del sentido no pueda exceder en ninguna forma a la referencia, en cuyo caso resulta difícil entender qué tipo de distinción sería ésta. No se trata de un fenómeno singular sino que la cualidad no se puede desmembrar ¹³.

Una forma de describir esta situación de Cartesio consiste en decir que no hay criterios para la aplicación de «S» pues «S» se debe aplicar cuando y solamente cuando ocurre S. No hay pues ni puede haber ni un criterio ni

12. Para una exposición del argumento epistemológico que está en la base de esta tesis de la significación, Cfr. J. Cook «La Tesis de Wittgenstein sobre la Privacidad», en E. Villanueva (ed.), *op. cit.* También puede verse mi artículo «Nombres Privados».

13. Esta es así, una teoría que debe fusionar el sentido con la referencia, volviendo inanalizable el lenguaje. Vale la pena notar que el realista no necesita de la tesis del objeto interno. La necesidad del objeto interno surge de la teoría cartesiana de la certeza que conduce a un fenomenalismo y a un fundamentalismo. El realismo que necesita este cartesiano, defensor del lenguaje privado sólo necesita afirmar que los significados fundamentales deben estar total y necesariamente determinados por esos objetos internos; no tienen sentido si no es por ese vínculo. Un tema por dilucidar, es el de la conexión que hace el cartesiano entre el realismo en la teoría del significado y el idealismo en la teoría del conocimiento y la metafísica. Creo que hay una incoherencia en sostener ambas. Otro punto es el de si puede haber un realismo de la significación con referencias privadas. Cfr. Putnam «The Meaning of Meaning».

ninguna otra cosa aparte de la ocurrencia verdadera y completa de S que pueda decirnos cuando aplicar «S». Esto tiene que ser así porque S es inanalizable.

¿Podría haber una regla? Es decir, ¿cómo justificar que «S» solamente se aplica cuando ocurre S y no cuando ocurre R o T? La explicación del defensor del lenguaje privado resulta de nueva cuenta no-informativa pues solamente dice que Cartesio aplicará «S» siempre que ocurra S y en ningún otro caso. La regla así enunciada parece ser una regla extremadamente austera según la distinción presentada en II.

Podemos decir en conclusión lo siguiente: no hay posibilidad de criterios o de reglas porque no hay posibilidad de distinguir en el putativo uso de «S» entre su sentido y su referencia ¹⁴. Sólo parece haber la referencia instantánea del objeto interno y toda la posibilidad del significado del lenguaje privado depende de esa referencia. Esta es la defensa realista cartesiana en contra de las premisas (5) y (6).

Ahora bien, los que usan el argumento criteriológico piensan que un lenguaje donde no hay ni reglas ni criterios es un sin-sentido o algo ininteligible. No es claro qué quieren establecer con ello pero parece que su idea puede interpretarse en una u otra de las siguientes formas: o bien desean decir que Cartesio podría tener un significado pero que nadie más puede entender en qué consiste ese significado o bien desean decir que al no haber *ex hypothesi* criterio no existe ni siquiera la posibilidad de esa significación.

Los defensores de la idea de un lenguaje privado ¹⁵ han recurrido a un contra-argumento para salvar su posición y han dicho que Cartesio podría recurrir a su memoria como una forma de criterio privado que le permite seguir una regla en la aplicación de «S» y evitar caer en la arbitrariedad.

A esta réplica han respondido los que atacan la idea de un lenguaje privado introduciendo escepticismo en el funcionamiento de la memoria. Creo que esta réplica es improcedente —según lo he argumentado en otro lugar ¹⁶ pero ahora solamente me interesa observar que esta introducción de la memoria por parte del defensor del LP debe encarar la siguiente disyuntiva: o bien el recuerdo en cuestión es un duplicado de la referencia original o bien es algo además de esa referencia. Si es lo primero, no habrá cambio en la situación original; si es lo segundo, habrá que explicar en qué forma se preserva la disposición realista original y la privacidad que va con ella. Dicho en

14. El cartesiano no permite *ex-hypothesi* una distinción entre el caso en el que Cartesio tiene (ahora) un objeto interno y el caso en el que Cartesio piensa que tiene (ahora) un referente. La razón de esto consiste en su construcción del objeto interno y por ello argumenté antes que su noción es circular. Por otra parte, según se verá abajo a propósito del caso de la memoria, Cartesio carece de recursos para enfrentar el problema de la identidad de sus objetos internos a través del tiempo. En verdad, por aquí se puede poner en cuestión el carácter de 'objetos' de esos putativos referentes.

15. Cfr. por ejemplo, A. J. Ayer «¿Puede haber un Lenguaje Privado?», en E. Villanueva (ed.), *op. cit.*

16. Cfr. «El argumento del Lenguaje Privado», de E. Villanueva en *Crítica*, N° 20, 1975 y «Nombres Privados».

otras palabras, la regla ya no será tan austera pero al romperse la austeridad extrema deberá explicarse en qué sentido no se elimina la privacidad ¹⁷.

Pero entonces, implícita en la argumentación criteriológica se ha venido introduciendo una concepción semántica antagónica a la que pregona el defensor de la idea de un lenguaje privado. El argumento criteriológico parece abogar por una idea de la significación y del lenguaje de acuerdo con la cual el sentido de «dolor» o «intención» por ejemplo, no lo dan sus referencias o sus condiciones de verdad sino el conjunto de circunstancias y conducta que hacen pertinente aplicar «intención» o «dolor» en un momento dado. En el caso del dolor aplicaremos «le duele» si las circunstancias son normales, la persona es veraz, se queja, hace muecas, se contrae y se conduce en cierta forma. Aún si se cumplieran las anteriores especificaciones y pudiera darse el caso de que no sintiera dolor nuestra aplicación de «dolor» sería correcta pero falsa. Es decir, todos entenderíamos esa aplicación de la palabra «dolor» ¹⁸.

El argumento criteriológico puede distinguir por lo tanto entre la referencia de «dolor» y su sentido. Los criterios son aquellos datos de la conducta que nos permiten decir que una persona tiene un estado mental de dolor o que tiene una intención de hacer X y las otras personas pueden entender que esa persona sufra de dolor o tenga esa intención sin saber si es verdad que tiene el dolor o tiene la intención. Finalmente, el entender eso no es algo arbitrario; si algo es un criterio, no es por ello caprichoso. Tenemos, por lo tanto, tres posiciones posibles:

	Criterios	+ referencia privada	= Donagan; D. Locke
Tesis	Criterios	+ referencia no-privada	= Shoemaker
	Criterios solamente	=	conductismo lógico.

Hay una cuarta posición, a saber, que la referencia de dolor sea, a la vez, la experiencia del dolor y las manifestaciones de conducta (lo que se tomó como criterios). Entonces podría decirse que el sentido lo constituye las manifestaciones de conducta, es decir, esas manifestaciones serían aspectos o maneras de aparecer del dolor. En tal caso los sentidos estarían íntimamente ligados con la referencia y las reglas semánticas serían reglas austeras.

El argumento criteriológico estará introduciendo una regla semántica rica según lo dicho en II. En la regla R1 introducida en II, los criterios aparecen en el lado derecho del bicondicional y serían ellos los que nos guiarían en la aplicación del término «dolor» y no la referencia (la experiencia u objeto privado) como quiere el realista cartesiano.

17. Véase sobre esto, «Nombres Privados».

18. La conexión entre verificacionismo en la teoría del significado y conductismo se puede establecer de la siguiente manera: «Conocer el significado de los predicados psicológicos incluye conocer la conducta que nos permite aplicarlos a otras personas; y esto debe ser así por que de otra manera sería imposible aprender esas palabras». H. Putnam, *op. cit.* «Other Minds», p. 349.

Esto ha llevado a algunos ¹⁹ a decir que el ALP asume un verificacionismo de la conducta. Sobre esto volveré en la última parte. Es decir, se sostiene que el rechazo de la tesis de la privacidad del lenguaje mental nos lleva necesariamente a rechazar el realismo de la significación y tener que aceptar, en su lugar, un verificacionismo.

El argumento, según se ha seguido hasta aquí, desemboca en una perplejidad. La réplica al defensor de un LP concede, por mor del argumento, que la referencia es la sensación privada. El ALP puede sin embargo asumir que la referencia es esa conducta de dolor o bien que lo es la experiencia no-privada de dolor. Dicho en otra forma, el ALP no necesita negar que «dolor» refiere ni necesita poner «dolor» del lado de la conducta y concebir esta como verificación dejando de lado la referencia como el suceso privado cartesiano. Volveremos sobre esto.

EL ARGUMENTO DE LA PROPOSICIONALIDAD

Muchos filósofos ven con sospecha la tesis de que el lenguaje es una actividad sujeta a reglas y rechazan con positivo desagrado las nociones de «regla» y «criterio». A ellos les resultará, quizá, más digerible la tesis de Kenny de acuerdo con la cual «S» en el putativo lenguaje privado de Cartesio no es un nombre porque la oración que busca introducirlo como nombre, a saber, «voy a llamar 'S' a esto» no cumple con los requisitos de la proposicionalidad ²⁰.

Según Kenny en toda proposición hay que distinguir entre el contenido de la proposición y la verdad o falsedad de la misma, o dicho en otros términos entre el sentido y la referencia de la proposición. El contenido de la proposición es lo que entendemos y comunicamos al hablar. El contenido según Kenny debe dársele independientemente de su valor de verdad. Dice Kenny que en la proposición que pretende introducir la palabra del LP «esto» y «S» no reciben su significado independientemente. [La «proposición» «voy a llamar 'S' a esto»] no tiene polos verdadero-falso, pues lo que supuestamente le dá su contenido es lo mismo que supuestamente le dá su verdad ²¹.

Según Kenny debemos entender «esto» y «S» sin saber si son verdaderas o falsas las oraciones en las que aparecen pero esto no es posible en el caso de Cartesio ya que él sólo puede entender «esto» y «S» cuando lleva a cabo una ostensión privada con el objeto interno. Dicho en otra forma y de nueva cuenta, como el sentido putativo de «esto» y de «S» está dado por el objeto interno —de otra forma no habrá privacidad— la única manera de «entender» «esto» y «S» es por ostensión del objeto interno. Pero entonces no se vé qué

19. Cfr. J. J. Thompson «Lenguajes Privados», en E. Villanueva (ed.), *op. cit.* Se trataría de un verificacionismo de la significación. Empero, no se adelanta mucho con ponerle ese nombre.

20. Por lo tanto, Kenny no hace uso de la premisa (5) en el argumento expuesto. Kenny presenta su tesis como una tesis que Wittgenstein sostuvo desde la época del *Tractatus* hasta las *Investigaciones*. Voy a dejar de lado esta tesis adicional de historia filosófica y me limitaré a considerar la tesis de la proposicionalidad.

21. A. Kenny, *op. cit.* p. 254.

pueda ser este «entender» aparte de verificar o establecer la verdad de «esto» y de «S» en cada ocasión de su uso. (Aún cuando habría una perplejidad de principio en establecer la verdad de una palabra a la que —*ex-hipótesis*— no se le ha dado sentido aún).

En defensa de su tesis Kenny dice cosas demasiado vagas. Dice que una medida debe ser independiente de lo que se mide y enfatiza que una proposición debe contener la posibilidad de su verdad pero no más que su posibilidad²². Se le puede conceder a Kenny ambos asertos pero esto no deja en claro el carácter de la independencia aducida entre contenido y valor de verdad ni el grado de la misma. Pero tampoco legitima esos «contenidos».

¿Qué quiere decir Kenny cuando dice que debemos entender «esto» y «S» en la oración «voy a llamar S a esto» sin saber si es verdadera o falsa? En nuestro caso se trataría de que Cartesio entienda en la oración inicial «esto» y «S» sin saber a qué se refiere la oración aún cuando debe concebir también al entenderlos la posibilidad de su verdad. ¿Quiere decir Kenny que Cartesio debe manejar correctamente «esto» y «S» en esa oración sin saber si ella es verdadera o falsa? ¿Esto último quiere decir: sin establecer de hecho su verdad o su falsedad?

Veamos un poco más esto de la independencia. Kenny puede querer decir que para saber si «voy a llamar 'S' a esto» es verdadero o falso se necesita previamente entender o captar su significado pues sólo así sabría Cartesio adonde buscar para establecer esa verdad o falsedad²³.

Si este fuera el caso, es decir, si se tratara de una precedencia conceptual entre dos actos, a saber, el acto de captar el sentido de una proposición y el acto de establecer su verdad o su falsedad, esto podría aceptarse sin rechazar con ello que hay una conexión decisiva entre el significado de esa proposición y el valor de verdad de la misma. Es decir, la distinción e independencia —temporal— entre esos dos actos no elimina alguna versión realista del significado de las proposiciones²⁴.

La posición de Kenny no es clara en este respecto crucial. No sabemos si lo que Kenny desea es atacar —y hasta qué punto— una postura realista de la significación. En ese caso la independencia por la que aboga entre contenido y valor de verdad de una proposición debe entenderse como una separación tajante entre ambos de manera que la explicación del contenido proposicional no involucre en ninguna forma el valor de verdad de la proposición en cuestión. La idea sería separar por completo el sentido de la referencia. En ese caso Kenny nos debe una teoría acerca de esos sentidos y de su conexión con esos referentes —si es que desea admitir referentes.

22. A. Kenny, *op. cit.* p. 255 y 254 respectivamente.

23. Es en este sentido que Kenny rechaza acertadamente, a mi juicio, la acusación de verificacionismo. En el orden de la explicación la cuestión de la verificación de una proposición solamente surge después que se ha establecido su significado. El argumento del Lenguaje Privado tiene que ver con la cuestión de un posible significado privado, no con el problema subsecuente de la verificación de las proposiciones o enunciados de ese lenguaje.

24. Para hacer una referencia histórica, habrá que recordar que la teoría de la 'picture' del *Tractatus* es una teoría realista de la significación.

Esta defensa de Kenny probablemente lleve a conceder que la referencia es un objeto privado, de nuevo, como en el argumento criteriológico, y esto es demasiado.

La cuestión del realismo de la significación no ayuda a decidir si puede haber un LP, pues parece que si se garantizan los objetos privados, se aplicará la tesis realista sin más. Sin embargo, al asumir una tesis realista no se asume con ello la posibilidad de un LP.

El punto negativo de Kenny es claro: podemos garantizar las referencias privadas a Cartesio pero lo que no vemos es cómo sería posible introducir sentidos privados y por lo tanto, lenguaje privado. Es decir, Kenny está diciendo que un realismo tan fuerte no nos puede dar nombres lingüísticos. La tesis, sin embargo, parece asumir que esos sentidos deberían darse independientemente de la referencia.

Lo que no resulta claro es su punto positivo, a saber, el *status* y amplitud de este sentido, que se lo concibe por lo menos como una condición necesaria de la existencia de un lenguaje. Dicho en otros términos, el carácter y función de las reglas semánticas que permiten aplicar el nombre «S».

La tesis de Kenny no puede interpretarse como un ataque a una teoría realista de la significación puesto que una tal teoría no tiene por qué querer explicar la significación solamente en términos de referencias puras como son los objetos internos ni tampoco en términos de referencias que tienen un carácter privado²⁵. En todo caso estaría atacando Kenny una forma cruda, primitiva y demasiado rara de realismo. Es decir, según lo apuntado en II, Kenny se opondría a una teoría realista que no solamente niega la independencia entre sentido y referencia sino que además los fusiona. Kenny estaría rechazando la fusión no la independencia. Lo que Kenny buscaría establecer es un punto limitativo al decir que para que el LP tenga sentido es necesario una independencia de ese sentido frente a la referencia. Kenny deja sin aclarar el alcance de esa independencia y por lo tanto, el tipo de teoría de la significación en la que descansa su argumento.

Dicho de otra manera, Kenny aduce que debe haber reglas independientes de la referencia, pero no aclara en qué consisten dichas reglas. No nos dice, por ejemplo, hasta que punto deben ser austeras las reglas o qué ricas tienen que ser.

Hasta que no se aclare este punto importante de Kenny no se podrá dar respuesta importante a la cuestión de por qué el rechazo del realismo (privado) de la significación no tiene por qué implicar verificacionismo.

EL ALP COMO UN ATAQUE A UNA TEORÍA REALISTA DE LA SIGNIFICACIÓN

De lo dicho anteriormente parece desprenderse la conclusión de que en una forma u otra el ALP representa un ataque en contra de una teoría re-

25. Defensores de la teoría realista de la significación, p. ej. H. Putnam *op. cit.*, rechazan la posibilidad de una referencia privada. Si esto es así, entonces el defensor del LP no recibirá ninguna ayuda posible de una teoría realista de la significación.

alista fuerte de la significación. Relacionada con esta presunción está la idea de que el ALP presupone una distinción fuerte entre el sentido y la referencia. Veamos ambos puntos sucesivamente.

Para determinar el papel que juega la referencia en la determinación y condicionamiento del sentido tenemos que considerar por lo menos ocho posibilidades. Las examinaré comenzando por las más fuertes, es decir, comenzando por aquellas que le asignan a la referencia un papel fundamental en la determinación de la significación y concluyendo con aquellas posiciones que la eliminan por completo.

- (I) La referencia por sí misma es condición necesaria y suficiente. Es decir, nadie puede entender «dolor» si no tiene la experiencia dolorosa y basta con que tenga la experiencia para que entienda lo que significa «dolor»²⁶.
- (II) La referencia es condición necesaria por sí sola pero no suficiente. Es decir, para entender «dolor» se debe tener la experiencia pero no basta con tenerla.
- (III) La referencia es condición suficiente para sí misma pero no es necesaria. Es decir, basta con tener la experiencia de dolor para entender «dolor» pero habría otras formas alternativas de entender «dolor» sin tener la experiencia.
- (IV) La referencia es condición suficiente con los criterios en las circunstancias adecuadas. Esto es, basta que se den conjuntamente para entender «dolor» pero no tiene que ser así.
- (V) La referencia es condición necesaria junto con los criterios en las circunstancias apropiadas. Esto es, en toda comprensión de «dolor» deben darse conjuntamente los tres²⁷.
- (VI) La referencia es condición necesaria y suficiente conjuntamente con los criterios y las circunstancias. Es decir, la experiencia debe darse junto con los criterios en las circunstancias pertinentes y basta con que así se dé para que se entienda el sentido de «dolor»²⁸.

26. La posición del defensor del Lenguaje Privado es aún más fuerte que ésta pues él desea decir que toda la significación depende de la referencia de manera que si no hay referencia no habrá sentido y solo habrá sentido mientras haya referencia. (Cfr. mi artículo «Nombres Privados»). El tiempo juega aquí un papel crucial. Esta es la posición realista cartesiana. Según ella el sentido resulta absorbido por la referencia.

27. Las posiciones post-wittgensteinianas oscilan entre (II) y (V).

28. Las posiciones (V) y (VI) resultan opuestas a nuestra práctica auto-atributiva. Algo como VI es lo que requiere la posición IV descrita en la segunda parte del trabajo.

- (VII) La referencia no es condición necesaria ni suficiente por sí misma. Esto es, se puede entender «dolor» sin tener la experiencia dolorosa pero ésta tampoco contribuye en nada a la comprensión de «dolor».
- (VIII) La referencia no es condición necesaria ni suficiente en conjunción con otros elementos. Es decir, la comprensión de «dolor» no incluye jamás la referencia. Simplemente la referencia o experiencia no entra en el significado de «dolor»²⁹.

Así pues, en la medida en que vamos enfatizando el papel de la referencia, ya como condición suficiente ya como condición necesaria, nos vamos moviendo en un *continuum* hacia posturas cada vez más realistas en el tratamiento del significado de los conceptos o términos mentales. Este sería el camino inverso a la numeración creciente en que aparecen las diferentes posturas: sería el camino que va desde (VIII) hasta (I).

Tanto el argumento o defensa criteriológica como el argumento de la proposicionalidad coinciden en rechazar (I). En esa medida lo que dicen resulta claro y definido.

Pero sería un error pensar que esas dos defensas de las premisas cruciales del argumento contra el lenguaje privado están dirigidas contra toda posición realista de la significación, es decir, contra toda posición que le asigna un papel importante en el contenido de la significación a la referencia. Los wittgensteinianos o Ryle, por ejemplo, sólo quieren negar la referencia filosóficamente privada pero en ocasiones van más allá y niegan también las experiencias comunes y corrientes. Si no dieran ese paso no habría obstáculo para que defendieran un realismo de la significación y además (o incluyéndolo en la referencia) incluyesen la conducta como la (o parte de la) significación.

Es decir, puede haber una posición realista no-extrema según quedó asentado en II. Es decir, una posición modesta o austera según la cual no habría separación entre aquello que nos permite entender al «dolor» y el dolor mismo, entre los criterios del dolor y el dolor mismo. Dicho en otra forma, al oír a una persona gritar, gesticular, retorcerse y decir «¡me duele!» sería confrontar al dolor mismo pero esto no querría decir que no se reconoce la dimensión del sentido³⁰.

29. La posición wittgensteiniana consiste en (VII) o en (VIII). Autores tan opuestos como Alan Donagan y Norman Malcolm comparten este punto de vista. Pero Malcolm se alinea con Ryle en que parece querer negar la existencia de la referencia de «dolor». Parece que esto lo comprometería a ofrecer un tratamiento completamente verificacionista. Si Malcolm da ese paso, es decir, si se queda solamente con los criterios, la situación habrá cambiado radicalmente: ahora ya no hay la experiencia como referencia; ahora la referencia constituye lo que antes eran criterios. Y si esto es así, parece que estaríamos de nuevo ante una posición realista, esto es, un realismo de la conducta. Sobre programas de semántica verificacionista cfr. G. Baker «Criteria: A New Foundation for Semantics», en *Ratio*, 1974; C. Wright «Truth Conditions and Criteria», *PASS*, 1976.

30. Cito la posición de McDowell *op. cit.*, pero esta sólo es una posibilidad entre otras que deja en la oscuridad lo que constituiría un tratamiento rico del sentido, esto es, no nos dice las condiciones que debería llenar un tratamiento rico. No nos dice por ejemplo si se adicionaría al

Es decir, la cuestión que surge ahora es la de cual objeto cuenta como el referente o como la verdad de cada oración del lenguaje mental. para el cartesiano extremo serán sus objetos internos, para el mentalista las experiencias, para el conductista, la conducta y para el fisicalista los sucesos neurofisiológicos. El realismo como el verificacionismo *qua* teorías de la significación parecen adoptar una posición neutral a este respecto. Sin embargo, Putnam cree (Cfr. nota 24) que una teoría realista de la significación implica necesariamente el carácter colectivo de la referencia ³¹. Por esta vía se puede apoyar el ALP en una teoría realista sin tener que introducir verificacionismo. No es claro que en los otros casos el realismo por sí solo constituya una gran ayuda.

En la medida en que la idea de un lenguaje privado supone un realismo extremo de la significación, en términos de una referencia filosóficamente privada, en esa medida los argumentos criteriológico y de la proposicionalidad resultan pertinentes y quizá efectivos. Pero debemos observar dos limitaciones — aparte de la limitación mayor establecida más arriba — que afectan a estos argumentos.

Por un lado, los dos argumentos atacan una posición extrema que en la actualidad nadie sostiene. Por otro, sólo se limitan a rechazar esa forma extrema de realismo y no nos dicen cuál es la postura correcta o por lo menos cuál tipo de posturas se acercan a la verdad. Para hacer esto último deberían decirnos hasta qué grado interviene la referencia en el sentido y viceversa. En suma, lo que tienen que hacer es elaborar una teoría de la significación y no limitarse a suscribir enunciados generales sobre una tal teoría.

En conexión con este último punto hay que observar que al rechazar la referencia privada el ALP parece moverse correlativamente hacia el carácter público de la referencia. De acuerdo con lo dicho en la nota 9 sería posible continuar el argumento e incluir las siguientes dos premisas:

- (10) Para poder distinguir entre lo correcto y lo incorrecto es necesario negar la privacidad.
- (11) Negar o rechazar la privacidad implica introducir objetos materiales como algo diferente de las experiencias propias, concebirse a sí mismo como persona, es decir, como sujeto encarnado de experiencias y finalmente, introducir una multiplicidad de personas.

La prueba de estas premisas representa una empresa babilónica y no se ha llevado a cabo tampoco. Una vez establecidas estas premisas se podría precisar la forma y la medida en la que hay que introducir los objetos mate-

tratamiento austero y cómo lo haría. De nuevo, esta es la posición IV presentada en la 2a. parte del presente trabajo.

31. Pero entonces parecería que el argumento de Putnam requiere de apoyo para rechazar una referencia que es privada. Parece que antes de que la teoría de la significación en términos de una teoría de la referencia pueda comenzar se necesitará usar el ALP para eliminar los objetos privados como un candidato a ocupar el lugar de referencia.

riales y las personas, o dicho en otra forma, la manera en que hay que volver pública la referencia ³².

La conclusión más ambiciosa que se puede sacar de esto es la siguiente:

Si se interpreta al ALP en un sentido realista lo que nos estará diciendo es que el lenguaje mental no puede tener como referencia — y por supuesto, tampoco como sentido — algo privado: la verdad debe ser pública. Y esto no elimina una interpretación realista de ese lenguaje. Según la posibilidad apuntada antes con las premisas (10) y (11) esa posible interpretación realista se daría en términos últimos de referencias públicas (verdades públicas), es decir, de objetos materiales.

Esto no debe implicar ni la negación de las experiencias subjetivas ni la eliminación de la conducta pero sí implica que esas experiencias y esa conducta deben estar necesariamente ligadas con objetos materiales. Todo ello quedaría incorporado en la referencia del lenguaje mental.

Pero ¿qué sucedería con el sentido? Según la sugerencia apuntada al final del trabajo, el sentido puede quedar incorporado a la referencia como algo que aún cuando no es independiente de aquella sí se lo puede distinguir. Este es el sentido de las reglas austeras y de la posición IV mencionada en la segunda parte de este trabajo.

De lo anterior se siguen estas consecuencias:

La distinción sentido-referencia como una distinción criterios-estado mental puede interpretar el sentido como reglas ricas con una multiplicidad de criterios o como reglas austeras.

Si interpreta al sentido como reglas ricas no se tratará de una teoría realista sino más bien una teoría inclinada al verificacionismo.

Si además, ignora la referencia, es decir, el estado mental mismo, por considerarlo privado, superfluo, etc., entonces los criterios podrán pasar a constituir la referencia y de nuevo se nos presentará la posibilidad de especificar al sentido como constituido de reglas austeras o ricas. La referencia en este caso será la conducta.

Cuando Kenny refuta al cartesiano por no poder distinguir en sus putativas oraciones privadas el contenido del valor de verdad, de nuevo está demandando que se distinga el nivel del sentido del de la referencia pero no nos dice sino el comienzo de la cuestión, es decir, no nos dice si esos contenidos están constituidos de reglas y si esas reglas deben concebirse en una forma austera o rica. Su tesis es así solamente negativa.

Pareciera entonces que hasta que se especifique esa noción de sentido no podrá determinarse la gravedad del error cartesiano y la tesis que debe prevalecer. Pero además, parece que la teoría semántica que prevalezca

32. Pienso que llenar estas carencias resulta crucial porque quizá al satisfacerlas nos encontremos con que el ALP resulte eficaz para combatir otras formas de realismo de la significación equivocadas y no solamente la forma más extrema e implausible. Quizá en esta forma nos podría decir cosas más actuales acerca de posturas diversas en la Filosofía de la Mente y las Personas. En esta forma, quizá, el ALP saldría más de la congregación wittgensteiniana y se tornaría un argumento filosófico por ser un argumento más fecundo y más universal.

puede ser realista o verificacionista y que la posición de referente la puede ocupar indistintamente la conducta, los estados mentales, los estados neurofisiológicos o, los estados mentales privados. No hay por lo tanto objeción que venga de una teoría semántica hacia las diversas posturas acerca de lo mental; no lo hay más específicamente en contra de un lenguaje privado.

Pero Putnam ha expresado que algo privado no puede desempeñar el papel de la referencia en una teoría semántica. Si esto es así, entonces los papeles se invierten y hay que suponer que hay que eliminar las referencias privadas antes de comenzar a desarrollar la teoría semántica. Es decir, lejos de que el rechazo de un LP provenga de la teoría semántica, esta presupone el rechazo de un LP ³³.

Finalmente, al proponer que el sentido se especifique como reglas austeras la idea es que hablar de sentido y especialmente de teoría de la significación bien puede ser algo que debemos dejar de lado por inútil y por carecer de fuerza explicativa. Si así fuera la cuestión principal giraría en torno a la noción de referencia, a saber, ¿qué es lo que puede cumplir el papel de referente en el lenguaje (mental)? ³⁴.

*Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México*

A B S T R A C T

In this paper I wish to discuss the thesis that the Private Language Argument is in fact an argument against a thesis about meaning. Firstly, I introduce Frege's distinction about sense and reference. Secondly, I present four theories about the relationship between sense and reference. Thirdly, I deal with Kenny's and Malcom's proposals. Finally, I maintain and elaborate a moderate skepticism about the relevance of the theories of meaning concerning the Private Language Argument.

33. Agradezco al Profesor Mark Platts su sugerencia tanto respecto al orden del trabajo como respecto a varios puntos que aparecen en la primera mitad del mismo. Este agradecimiento no debe interpretarse como una transferencia de la responsabilidad de los errores.

34. En el trabajo he equiparado *verdad con referencia*. Esto puede ser así en teorías realistas extremas pero no en un realismo moderado como el que se apunta en la conclusión final.

Otra simplificación consiste en hablar de los sentidos y de la teoría de la significación sin más. La idea es que lo que queda por determinar es si esos sentidos son necesarios y si se requiere de una teoría especial.

ACERCA DE LA FUNDAMENTACION DE LA ETICA

Eduardo Rabossi

Debemos a Hegel una útil distinción acerca de la noción de *moral* (de *moralidad*). En la *Filosofía del Derecho* Hegel distingue entre *Sittlichkeit* y *Moralität*. Sugiere que se trata de dos conceptos diferentes que acotan, en realidad, dos esquemas conceptuales distintos y mutuamente excluyentes, aunque relacionados entre sí. El uso estándar del término 'moral' ('moralidad') los confunde y es un hecho que esa confusión ha sido heredada por la mayoría de los filósofos. En la terminología hegeliana '*Sittlichkeit*' se refiere a lo que puede denominarse 'moral social' o 'moral positiva': a la moralidad concebida como un tipo de fenómenos socialmente dado. '*Moralität*', en cambio, se refiere a la moralidad en tanto fenómeno personal, individual: a lo que puede denominarse 'moral autónoma' o 'moral independiente'. La moraleja hegeliana es que si no se traza esta distinción se está condenado a hablar confusamente acerca de la moral.

Traigo a cuento esta propuesta de Hegel por dos razones eminentemente prácticas. La primera es que me ayuda a precisar el alcance de mi trabajo: las consideraciones que siguen sólo pretenden valer para la moralidad social. La segunda razón es que me ayuda a identificar una parte de las limitaciones de mi trabajo: no voy a considerar en él aspectos específicos de la moral individual, no voy a plantear en él el problema de las relaciones entre *Sittlichkeit* y *Moralität*, ni voy a considerar cuestiones tales como los ideales de vida, los proyectos vitales o cosas parecidas.

A qué voy a dedicarme específicamente en relación con la moralidad entendida de la manera indicada, es algo que espero poner de manifiesto en lo que sigue.

1. El criterio de existencia de una moralidad

La moral es inherente a la sociedad, a los grupos sociales. Este enunciado es, sin duda, bastante trivial pero pese a ello (o quizá, debido a ello) puede ser usado para formular una propuesta interesante. Por ejemplo, ¿cómo sabemos, cómo podemos determinar que en una sociedad (digamos *S*) existe una moral, una moralidad (digamos *M*)? Con otras palabras, ¿qué condiciones deben satisfacerse para poder afirmar que en *S* se da una *M*, o que en *S* existe una *M*?

Naturalmente que hay distintos candidatos para integrar el criterio de existencia requerido y no cabe duda de que diferentes teóricos darán al respecto respuestas distintas. El criterio que ofrezco a continuación agrupa, creo, un conjunto de *items* poco controvertibles y posee además una operatividad satisfactoria.

Afirmar que en *S* existe una *M* involucra afirmar que en los modos de comportamiento de los miembros de *S* es posible identificar, con variación de grados, un conjunto substancial de los siguientes rasgos recurrentes:

- a. criterios acerca del carácter *debido*, *permitido* o *prohibido* de una acción o de tipos de acciones;
- b. rasgos de carácter, motivos y sentimientos *valiosos* (*disvaliosos*), *encomiables* (*criticables*), *elogiables* (*censurables*);
- c. sentimientos (de remordimiento, de culpabilidad, de indignación, de admiración) asociados a la producción de acciones (evaluadas según a) o a la posesión de rasgos, motivos y sentimientos (mencionados en b);
- d. pautas discursivas que regulan mecanismos típicos de justificación en base a *razones* y, consiguientemente, criterios para distinguir buenas razones de malas razones;
- e. un sistema de *principios* o *pautas* acerca de lo que debe o no debe hacerse, que implica de manera paradigmática la eventual postergación de los intereses personales ante los intereses de otra u otras personas;
- f. un sistema de *creencias* relativas a la importancia suma de las decisiones tomadas en base a d y e y de las acciones realizadas consecuentemente;
- g. maneras estándar de internalizar en los miembros de *S* las disposiciones y convicciones necesarias para la efectiva actualización de a-f;
- h. *reflexividad*, esto es, una terminología mínima adecuada para hacer referencia a cada uno de los *items* mencionados, en tanto tales y en tanto resultan relevantes para expresar razones.

Esta nómina no es exhaustiva, ni pretende serlo. Pero incluye un número bastante amplio de rasgos no controvertibles y ofrece, por lo tanto, un criterio *prima facie* adecuado para determinar la existencia de una *M* en *S*.

Es obvio que este criterio no sirve para identificar algo distinto, a saber, la *M* de *S*; no sirve para especificar el contenido concreto de la moralidad específica de una sociedad específica. Sin embargo esta inutilidad es sólo relativa. Si se adosan a los *items* mencionados recursos adecuados para la catalogación y categorización del comportamiento relevante de los miembros de *S*, se podrá contar entonces con un instrumento apto para explicitar el contenido específico de su moralidad.

2. La utilidad del criterio de existencia

¿Para qué puede servir el criterio de existencia elaborado? ¿Qué interés teórico posee?

Para los *científicos sociales* interesados en el fenómeno de la moralidad (es decir, para sociólogos, antropólogos, psicólogos sociales, politicólogos interesados en lo que se suele denominar 'ética descriptiva'), el criterio brinda un complemento necesario de los respectivos marcos teóricos. A decir verdad, los científicos sociales suelen emplear criterios de existencia franca-

mente pobres dependientes, por lo general, de enfoques perimidos. Normalmente, esos criterios aconsejan identificar normas o reglas (morales, por supuesto), sin dar mayores especificaciones y como si la existencia de normas morales fuera un dato obvio de la realidad social (respecto de la artificialidad del modelo de reglas en el ámbito moral, ver Rabossi [1980a]). Sin duda que un criterio de existencia como el que he sugerido puede brindar a los científicos sociales un instrumento apto para perfeccionar la investigación científica del fenómeno de la moralidad.

Para los filósofos de la moral un criterio como el ofrecido juega un papel diferente pues sirve para acotar el ámbito de estudio, individualizando aspectos a los que cabe dirigir la atención filosófica. Consiguientemente, sirve para ayudar a plantearse preguntas filosóficas muy básicas acerca de la índole de la moral. En rigor de verdad, la estrategia que estoy planteando (comenzar por elaborar un criterio de existencia de una moralidad) está implícita en los planteos de muchos filósofos de la moral. La razón de que esto sea así es bastante obvia. La típica pregunta filosófica por los fundamentos de la moralidad presupone contar con algún criterio explícito que da por resuelto *prima facie* cuando existe una moralidad.

En base a lo dicho podemos refinar nuestro planteo. La pregunta que nos va a preocupar es esta: dado que es verdad que existe en *S* una *M*, ¿qué presupone tal verdad? O dicho en términos de raigambre kantiana: dado que existe una *M* en *S*, ¿cuál es la condición (cuáles son las condiciones) que hace(n) posible su existencia? Lo que propongo investigar son las condiciones de posibilidad de una moral.

3. La racionalidad y el obrar moral

Una respuesta estándar que puede darse y que de hecho se ha dado al problema que nos ocupa es la siguiente: hay una condición específica que hace posible la existencia de una *M* en *S* y que consiste en la posesión por parte de los miembros de *S* de una cualidad peculiar, la de ser *seres racionales*. En términos generales, la existencia de una moral presupone la existencia y la interacción protagónica de seres racionales. Tener la propiedad *ser racional*, por parte de los miembros de una sociedad, es una condición de la existencia de una moralidad en esa sociedad.

Esta respuesta estimula una pregunta inevitable: ¿qué debe entenderse por 'racionales' en la expresión 'seres racionales', o qué contenido cabe atribuir a la propiedad *ser racional*? Se trata de una pregunta apropiada aunque extraordinariamente ardua. Sin embargo, si no se exige una definición rigurosa (algo que no estoy en condiciones de producir y que, por lo demás, no se si es demasiado interesante ofrecer) y se acepta en cambio una caracterización que haga las veces de hipótesis operativa, el escollo se puede salvar con un rigor aceptable. La propuesta es ésta.

Tener racionalidad, *ser racional* es poseer una *aptitud* que consiste en

- a. advertir en circunstancias dadas la existencia de cursos de acción diferentes y excluyentes;
- b. considerarlos como casos posibles de la propia acción;

- c. sopesar los pro y los contra de cada uno de ellos;
- d. actualizar, en ocasión de c, un conjunto de creencias relevantes de las que se es portador;
- e. tomar una decisión (elegir);
- f. evaluar su adecuación;
- g. obrar concordantemente;
- h. (de ser necesario) justificar en base a razones la elección efectuada y/o la acción realizada.

Son procedentes varias aclaraciones. En primer lugar, cabe insistir en que lo que acabo de ofrecer no es una *definición* de *tener racionalidad* o de *ser racional*. Se trata de una caracterización general susceptible de ser modificada y, sobre todo, refinada. En segundo lugar, existen otras acepciones de *tener racionalidad*, de *ser racional* aparte de la ofrecida. Relevante la compleja trama de significaciones que existe en torno a estos términos es una importante tarea filosófica que no me propongo desarrollar aquí. Para los fines teóricos que persigo en este trabajo la acepción recogida es suficiente. Un rasgo interesante que posee es que se opone a *no racional*. En tercer lugar, es claro que la acepción recogida es, básicamente, formal, es decir, no incluye elementos evaluativos asociados (en otras acepciones) a la idea de *racionalidad*. Por último, adviértase que la caracterización vale *in genere* para *seres racionales*. Que los únicos seres que la satisfacen sean los seres humanos es una cuestión contingente. No abro juicio, pues, acerca de la eventual racionalidad de otras especies animales, actuales o posibles. Tampoco, acerca de la racionalidad de artefactos o de cosas parecidas. De hecho, cualquier entidad que satisficiera los rasgos dados, sería racional. En tanto, sólo los seres humanos cumplen con las condiciones enumeradas.

4. La condición humana y la moralidad

Hemos visto hasta aquí que *ser racional*, *tener racionalidad*, es un presupuesto de la existencia de una moralidad. En términos más estrictos esto equivale a afirmar que la racionalidad de los agentes es una *condición necesaria* de una moralidad. Con otras palabras, que si no hubieran agentes racionales no habría moralidad.

En este punto es interesante formular una pregunta que aunque sencilla posee, como se verá, interesantes consecuencias teóricas. La pregunta es la siguiente. ¿Es acaso la racionalidad de los agentes *condición suficiente* de la moralidad? Es decir, ¿basta la existencia de agentes racionales para que exista una moralidad? Esta es la cuestión que deseo discutir ahora.

Hay una fundamentación trivial para una eventual respuesta negativa. La aptitud de ser racional se encarna en organismos que deben satisfacer condiciones orgánicas elementales (ciertos estados fisiológicos, neurológicos) y condiciones elementales de interacción (comunicación, nexos grupales mínimos). Es muy claro que si este tipo de condiciones no fuera satisfecho, difícilmente se podría ser racional.

Pero esta manera de responder negativamente a nuestra cuestión no posee mayor interés teórico. Podemos, pues, reformularla así: dado que

ciertas condiciones orgánicas e interaccionales elementales se satisfacen, ¿es la racionalidad de los agentes condición suficiente de la moralidad? Nuevamente la respuesta es no. Pero ahora el fundamento es realmente importante.

Podría ser muy bien que los miembros de *S* fueran seres racionales en el sentido indicado y que sin embargo tuvieran características personales que no dieran pie al surgimiento de cuestiones morales y, consiguientemente, de una moralidad. Podría ser muy bien que el mundo que tocó habitar a los miembros de *S* fuera tal que cualesquiera fueran sus características personales, no surgieran cuestiones morales.

Para aclarar este párrafo un tanto críptico propongo llevar a cabo un *Gedanke-experiment* cuya autoría corresponde a Hume. En *Inquiry Into the Nature of Morals* (ed. L. A. Selby-Bigge, pp. 15-18) Hume nos invita a imaginar un mundo en el que todos, absolutamente todos los bienes abundaran. En tal mundo la maximización absoluta de los bienes sería una realidad. Todos los bienes abundarían tanto como, por ejemplo, el oxígeno en esta habitación. ¿Qué posibilidad tendrían de surgir, en esa hipótesis, las cuestiones morales y, en consecuencia, la moralidad? Pareciera que ninguna.

El segundo mundo imaginario es el opuesto del anterior. En él todos los bienes, absolutamente todos, son escasos. La minimización de los bienes es absoluta. No cuesta pensar que en un mundo tal lo que regiría sería una especie de «estado de naturaleza» (imagínese el caso de un barco a punto de irse a pique en el que queda un único bote salvavidas con capacidad para diez personas y en el que pugnan por entre cien pasajeros). Nuevamente, ¿qué posibilidad tendrían de surgir, en un mundo tal, las cuestiones morales?

Los dos próximos mundos de Hume enfatizan las cualidades de los seres humanos que los habitan. En uno los seres son esencial y completamente altruistas. Sus aptitudes sociales están maximizadas como también lo está su capacidad de amar al prójimo y posponer indefinidamente los intereses propios. Se trata de seres angélicos que sólo viven para los demás. En el último mundo los seres que lo pueblan son esencial y completamente egoístas. Sus aptitudes sociales están totalmente minimizadas y, por lo tanto, aquello de *homo hominis lupus* se cumple estrictamente. Es muy claro que con seres como los que pueblan cada uno de estos dos nuevos mundos no tendría sentido la moralidad.

La moraleja que Hume extrae de estos casos imaginarios es muy simple y muy importante: la existencia de una moral (Hume piensa en la justicia) está ligada de manera esencial a cómo somos efectivamente los seres humanos y a cómo es efectivamente el mundo que nos toca vivir. La *condición humana* (resumiremos en esta expresión los dos aspectos relevantes) es de manera crucial una condición de posibilidad de la moralidad. Basta con imaginar algunos cambios substanciales en sus componentes para comprobar el sinsentido de que exista una moralidad.

Pregunté antes si la racionalidad podía ser considerada una condición suficiente de la moralidad y respondí que no. El fundamento de esta res-

puesta es ahora claro. La aptitud de ser racional no es condición suficiente porque su actualización respecto del obrar moral requiere ciertas características de los seres humanos y del mundo que habitan; requiere como dato la condición humana. Y esto equivale a sostener que hay hechos que son constitutivos de la moralidad. Este punto tiene consecuencias teóricas insospechadas.

5. Algunas referencias adicionales sobre la condición humana

Antes de considerar de lleno esas consecuencias formularé algunas referencias que considero interesantes.

La idea de que la moralidad depende en un sentido fuerte de ciertas condiciones fácticas ha sido señalada desde hace tiempo por diversos filósofos.

Platón pone en boca de Protágoras (*Protágoras*, 320) un mito que sugiere ese punto específico. Cuando fueron creados los seres vivos, los hombres fueron proveídos de menos medios de defensa y de supervivencia que los animales. Para ayudarlos a sobrevivir los dioses les concedieron el uso del fuego, las artes mecánicas y la posibilidad de convivir en grupos. Pero aún así eran inferiores a los animales pues su naturaleza los impulsaba a luchar entre sí. Zeus, por fin, tomó cartas en el asunto y dio a los hombres *aidós* (digamos, el sentido moral) y *diké* (digamos la justicia, la ley) para que sirvieran de principios ordenadores de la ciudad y de los lazos de amistad.

Cicerón (*Para Publius Sextus*, I, 42) ensaya una «explicación» parecida. Y ya hemos visto que Hume (que cita a Cicerón) propone un enfoque similar. Pero antes que Hume, es Hobbes el filósofo que formula por vez primera una versión teórica del planteo. Como se sabe, Hobbes parte de un estado inicial hipotético (el estado de naturaleza) en el que los hombres, constitutivamente egoístas, compiten despiadadamente unos con otros. Su razón le permite vislumbrar ciertos «artículos» (las leyes naturales, es decir, las leyes morales) y comprender la necesidad de concertar un pacto (hipotético) (el contrato social). Sin embargo, ello no es suficiente para garantizar los avances ilegítimos de unos hombres sobre otros. Por eso se precisa generar un nuevo estadio, el de la sociedad civil, caracterizada por la presencia de un soberano con facultades para imponer por la fuerza, si cabe, los «artículos de la razón» y la legislación dictada en consecuencia. (En Rabossi [1980 b] analizo las estrategias teóricas desarrolladas por filósofos del siglo XVIII, en torno al problema de las relaciones entre naturaleza humana y moralidad, para poder superar el planteo de Hobbes).

Si dejamos a un lado las coloraciones propias de los diferentes contextos históricos y teóricos en los que nuestros autores formularon sus reflexiones, lo cierto es que todos expresan una convicción similar: la moralidad es un fenómeno de índole social cuya existencia supone ciertas condiciones generales facticamente dadas en los seres humanos y en el mundo. La moralidad es posible porque esas condiciones se cumplen.

6. Más referencias adicionales sobre la condición humana

En los últimos años, el planteo se ha vuelto a reiterar. Juega un papel nada desdeñable en la polémica de O. Apel y H. Albert acerca de la «justificación de la ética» y es uno de los factores generales presupuestos en las discusiones de J. Habermas acerca de la acción comunicativa y el discurso crítico. En otro contexto teórico, H. Hart se vale de él al describir lo que denomina 'el contenido mínimo del derecho natural'. Hart enuncia ciertas «verdades triviales» que dado el fin de la supervivencia proporcionan una razón para que las leyes y la moral tengan un *contenido* específico. Los rasgos que esas «verdades triviales» revelan son la vulnerabilidad de los hombres a los ataques corporales, la igualdad aproximada que existe entre ellos, su aptitud limitada para el altruismo, sus obvias limitaciones en cuanto a comprensión y fuerza de voluntad y convivir en un mundo en el que los recursos son limitados. (Hart [1961]).

J. Rawls hace un uso peculiar del planteo. Llama 'circunstancias de justicia' a «las condiciones normales bajo las cuales la cooperación humana es a la vez posible y deseable» y señala que «aunque una sociedad es una empresa cooperativa para obtener ventajas comunes, está signada típicamente tanto por conflictos como por una identidad de intereses». De tal manera, «se requieren principios para elegir entre diversas composiciones sociales que determinen la división de ventajas y para subscribir un acuerdo acerca de las posiciones distributivas adecuadas. Estos requerimientos definen el papel de la justicia». El paso siguiente consiste en identificar una serie de rasgos, que Rawls divide en subjetivos y objetivos, similitud física y mental, vulnerabilidad, escasez moderada, necesidades parecidas, planes de vida, etc. El conjunto de estos rasgos constituye la clase de condiciones de base que dan origen a la necesidad de contar con principios de justicia (Rawls [1972]).

Casi coetáneamente, G. Warnock describe la condición humana en términos de recursos escasos, conocimiento, habilidades, información e inteligencia limitados, vulnerabilidad y simpatías limitadas. El objeto de la moralidad, según Warnock es ayudar a mejorar la condición humana, básicamente a través del recurso de neutralizar la limitación de la simpatía y sus efectos potenciales más dañinos. (Warnock [1971]). Al fundamentar su posición Warnock señala:

También es concebible, quizá, que las circunstancias vitales de algunas especies de seres racionales podrían haber sido tales que ningún problema moral hubiera surgido entre ellas. Por ejemplo, si siendo racionales fueran totalmente pasivas, totalmente invulnerables, completamente auto-subsistentes, no afectables de manera significativa por nada de lo que acaece a su alrededor... es difícil quizá ver cómo las cosas podrían ser juzgadas como moralmente mejores o peores en otras circunstancias... Sin embargo, *no es de gran importancia decidir esta cuestión*, porque sabemos muy bien que los seres humanos — que son en realidad el único tipo de seres racionales que corrientemente encontramos —, no son así, sea por naturaleza o por las circunstancias. De modo que *podemos dejar a un lado esas especulaciones pintorescas*

y movernos en dirección de aquello de lo que sabemos algo... la condición humana». (págs. 14-15; el subrayado es mío).

Pienso que la evaluación de Warnock es equivocada y considero interesante señalar por qué lo es. Estimar qué pasaría con la moralidad si los seres racionales tuvieran determinadas características es un experimento conceptual que lejos de constituir una «especulación pintoresca» tiene como objeto explicitar (a) el plano en el que cabe identificar las condiciones de posibilidad de la moralidad y (b) (por oposición) las condiciones efectivas de una moralidad para nuestro mundo y para sus habitantes racionales. Pero, al margen de esta discrepancia, lo cierto es que Warnock ofrece uno de los mejores ejemplos recientes del planteo que propongo.

No me interesa seguir con esta nómina. Los casos mencionados en la sección anterior y en esta sección son suficientes para mostrar, al menos, que me encuentro en bastante buena compañía.

7. Algunas consecuencias teóricas

Al concluir la sección 4 manifesté que reconocer que hay *hechos* constitutivos de la moralidad traía aparejadas importantes consecuencias teóricas. En lo que sigue me propongo explicitar este punto.

He sostenido hasta aquí,

- a. que es crucial contar en el punto de partida de la reflexión filosófica acerca de la moral, con un criterio operativo de existencia de una moralidad en una sociedad;
- b. que ello conduce a preguntar por las condiciones de verdad del enunciado 'En *S* existe una *M*' o (con otras palabras) a preguntar por las condiciones que hacen posible una moralidad en *S*;
- c. que una condición indiscutible es la racionalidad de los agentes;
- d. pero que se trata de una condición necesaria y no de una condición suficiente;
- e. y que esto lleva a preguntar por otras condiciones y *via* el experimento mental ensayado, lleva a identificar un conjunto de condiciones relativas a la naturaleza humana y al mundo circundante (la condición humana);
- f. que la condición humana (que funciona como «disparador» de la disposición a *ser racional*) constituye con la racionalidad un *factum* en el que se funda la moralidad.
- g. y que, en consecuencia, en un sentido a determinar, los problemas filosóficos planteados acerca de la moralidad deben ser replanteados en términos de ese *factum*.

Las consecuencias de este planteo se pueden ubicar en dos planos diferentes, aunque íntimamente conectados.

Una consecuencia inmediata del planteo es permitir el diseño de un *programa de investigación* que se proponga profundizar y refinar las tesis y los conceptos introducidos en a - g. Una tarea tal dista de ser sencilla y, sin duda, es importante. Piénsese en los elementos utilizados en el criterio de

existencia de una moralidad, o en la noción de *racionalidad*, o en la noción de *condición de posibilidad de una moralidad*, o en la determinación de los distintos factores que componen la condición humana. Son candidatos firmes para cumplir ese papel

- padecer necesidades
- vulnerabilidad
- igualdad física y psíquica aproximada
- capacidad intelectual limitada
- capacidad altruista limitada
- recursos escasos o, al menos, limitados.

Cada uno de estos rubros merece ser indagado. Tomemos por caso el tema de las necesidades. Es un hecho indubitable que todo ser racional tiene necesidades y que algunas de ellas son de tal naturaleza que requieren ser satisfechas so pena de perecer o de sufrir un daño o un deterioro grave. Pero, ¿qué hemos de entender por *necesidad*?, ¿qué tipos de necesidades hay?, ¿es posible distinguir las que están determinadas genéticamente de las que son adquiridas?, ¿qué criterios pueden permitirnos identificar necesidades concretas y catalogarlas en los tipos definidos?, ¿cómo fundar un enfoque objetivo de las necesidades, es decir, un enfoque que elimine referencias psicológicas y que cancele consecuencias relativistas?, ¿qué involucra el paso de '*A* tiene (la) necesidad de *x* (hacer *y*)' a '*A* deber tener *x* (hacer *y*)', ¿es este acaso el punto en que puede considerarse superado el hiato aparentemente insuperable entre *ser* y *deber*? (En Rabossi [1983] discuto en detalle estas cuestiones). Planteos similares deben efectuarse respecto de los demás rubros. La elaboración de un programa de investigación como el sugerido permitirá dar respuesta al punto crucial (g): explicar cómo se funda y se justifica al comportamiento moral en base a hechos de índole natural. Un elemento importante en la viabilidad de esa respuesta es la apelación a *técnicas constructivas* que permitan inferir el contenido concreto de principios morales a partir de una concepción de la condición humana. (Un ejemplo simplificado: a partir de la vulnerabilidad de los seres racionales y mediante la consideración del afán de supervivencia se obtiene el principio «No matarás»).

La primera consecuencia inmediata del planteo es, pues, eminentemente operativa: sugiere los lineamientos de un programa de investigación. La segunda consecuencia inmediata es, en cambio, estratégica: dentro de la complicada trama de escuelas y posiciones que suelen dividir a los filósofos de la moral, define ciertas posiciones respecto de temas polémicos muy básicos.

Es muy claro que asumir un planteo como el delineado

- implica negarse a apelar a entidades metafísicas, en el sentido mínimo de negarse a reconocer que existan hechos o propiedades *sui generis* (hechos y propiedades éticas) distintos de los hechos y propiedades naturales;
- implica rechazar la existencia de vías de acceso gnoseológicas *sui generis* en el ámbito de la moral;

- consiguientemente, implica rechazar tesis tales como la de la «autonomía de la moral»;
- también involucra sospechar de la tesis de que existe un hiato insalvable entre *ser* y *deber*;
- pero también implica rechazar el relativismo (véase Rabossi [1976]) y cualquier forma ingenua de subjetivismo, psicologismo o sociologismo.

Estas son, sin duda, consecuencias negativas, pero el planteo delineado tiene en este plano varias consecuencias positivas. Asumirlo

- involucra sostener una forma de objetivismo moral;
- también conduce a reconocer la relevancia (no ingenua) de datos científicos relevantes y la necesidad de integrar a la filosofía de la moral una teoría filosófica de la acción humana;
- impone la necesidad de una doctrina de la justificación racional de las acciones morales y una doctrina que haga compatibles los actos de libre elección en un mundo natural;
- implica explorar los mecanismos propios del discurso moral y retomar, actualizándola, la venerable doctrina de las virtudes morales.

Como se puede apreciar, las consecuencias estratégicas del planteo influyen, en definitiva, en sus consecuencias operativas. Bien vistas las cosas, el programa de investigación delineado es mucho más rico (y, naturalmente, mucho más complejo) de lo sugerido en un comienzo.

8. Consideraciones finales

Puede argüirse que lo expuesto es meramente programático y que como en filosofía también vale el principio evangélico de que «por los frutos me conocerás» sería preferible contar con una elaboración de los temas señalados más que con su escueta enunciación. Concedo el punto. Sin embargo quiero alegar dos cosas. La primera es que algunos temas reconocen ya un grado mínimamente adecuado de elaboración (las referencias bibliográficas incluidas en el texto pretenden, además de cumplir con su función normal, resaltar ése hecho). La segunda es que estoy convencido que la investigación filosófica fructífera es la que se realiza dentro de un programa de investigación, esto es, dentro de un marco teórico hipotético que fija las metas a alcanzar y determina los criterios para evaluar el mérito de las «soluciones» propuestas. En suma, que no se trata de una mera propuesta «programática», en el mal sentido de la palabra.

Puede argüirse que el planteo efectuado y sus consecuencias no son más que una variante *naturalista* y que desde Moore en adelante el naturalismo no puede menos que ser considerado como una tesis falaz. También en este caso deseo alegar dos cosas. La primera es que dudo de que exista tal cosa como la *falacia naturalista* (cf. Rabossi [1961] y [1978]). La segunda es que el naturalismo criticable es el de corte *reduccionista*, esto es, el que se propone reducir los hechos morales a hechos biológicos, psicológicos, o sociológicos. Pero nada hay en el planteo efectuado que implique tal cosa. Si el planteo representa alguna forma de naturalismo, bien puede equipararse a la

elaborada paradigmáticamente por Aristóteles. Su propuesta puede sintetizarse como la tentativa de fundar una filosofía moral en el obrar efectivo de los seres humanos, sin apelar a otros mecanismos que no sean los naturalmente dados y persiguiendo como meta la justificación de un obrar moral racionalmente fundado. Si este es el caso puedo alegar nuevamente estar en muy buena compañía.

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

REFERENCIAS

- H. Hart / 1961 / *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, cap. 9, sección 2. (*El concepto de derecho*, tr.: G. Carrió, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1963).
- E. Rabossi / 1961 / «La falacia naturalista. Algunas notas críticas», *Revista Jurídica de Buenos Aires*, IV, pp. 201-214. Incluido, con revisiones, en Rabossi / 1979 /.
- / 1976 / «Relativismo y ciencias sociales», *Dianoia*, 22, pp. 189-201. Incluido en Rabossi / 1979 /.
- / 1978 / «Acerca de una prueba posible de los primeros principios éticos», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 4, pp. 21-38. Incluido en Rabossi / 1979 /.
- / 1979 / *Estudios éticos*, Valencia, OLIJS.
- / 1980a / «Normas morales: dos argumentaciones escépticas», en J. Gracia (comp.), *El hombre y su conducta. Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, pp. 291-304.
- / 1980b / «Naturaleza humana y moralidad. Algunos aportes de los moralistas británicos del siglo XVIII», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 6, pp. 119-136.
- / 1983 / «Necesidades humanas y moralidad», *Actas del II Simposio Internacional de Filosofía*, México, UNAM, (en prensa).
- J. Rawls / 1972 / *A Theory of Justice*, Oxford, OUP, Parte I, cap. 3, sección 22. (*Teoría de la justicia*, México, FCE).
- G. Warnock / 1971 / *The Object of Morality*, Londres, Methuen & Co., cap. 2.

ABSTRACT

This paper is, in a sense, programmatic: it sketches a basic strategy for a philosophy of morals within the framework of a research programme for ethics. Basic steps: a) truth-criteria for 'a morality exists in a social group S'; b) conditions of possibility for a morality existing in S; c) the role of rationality as a conditions of possibility; d) features of the world and of human nature relevant to morality as conditions of possibility; e) relationship between those features and the content of basic moral principles. The whole strategy is compatible with a naturalistic approach of a different stock than standard naturalism.

Noûs

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

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

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

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

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

Subscription Rates for Volume XVIII (1984) only: Individuals: 1 year \$16.00, 2 years \$31.00, 3 years \$46.00. Institutions: 1 year \$32.00, 2 years \$64.00, 3 years \$96.00. Please add \$3.00 postage per year for all foreign subscriptions.

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

DIALOGOS

REVISTA DE FILOSOFIA DE LA UNIVERSIDAD
DE PUERTO RICO

Director: Roberto Torretti

Año XVIII Número 42 Noviembre 1983

Ludwig Schajowicz. *Goethe y Kleist: lo dionisiaco en su arte.*

Manfred Kerkhoff. *La diosa de la ocasión.*

Miguel de Ferdinandy. *Goethe y sus dioses.*

José Echeverría. *Las figuras de lo divino en el Fausto de Goethe.*

Halley D. Sánchez. *Is the Apology counter-rhetoric?*

Eliseo Cruz Vergara. *Los individuos histórico-universales y la explicación teleológica en Hegel.*

George J. Stack. *Nietzsche's Analysis of Truth.*

Raúl Fornet Betancourt. *Defensa del existencialismo como filosofía humanista de la acción. Un capítulo en el pensamiento de Sartre.*

Georges Delacoe. *La filosofía como decir de lo dicho.*

Matthias Schirn. *Juicio, concepto y curso de valores (a propósito del Frege de Sluga).*

Reseñas/Reviews

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

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. IX, N° 3 (noviembre 1983)

LA ANTROPOLOGIZACION DEL TIEMPO EN FEUERBACH

Oscar Daniel Brauer

«Mi tiempo llegará. Sólo se necesita paciencia» escribe Feuerbach en una carta a su amigo Konrad Deubler fechada el 19 de diciembre de 1863¹. Si bien Feuerbach concibe la filosofía en una estrecha relación con su situación histórica particular, la suya ya no se entiende a sí misma como reza el *dictum* de Hegel como «su tiempo captado en pensamientos» sino como la anunciación profética de una nueva época. Su filosofía en su conjunto —y no solamente como lo enuncia el título de una de sus obras— constituye el esbozo nunca acabado de una filosofía del futuro, y el futuro que asoma en Feuerbach es nuestro presente. El tiempo de Feuerbach ya ha llegado y su filosofía es una filosofía actual. En la transición de Hegel a Feuerbach se articula el pasaje del siglo XIX al siglo XX más de medio siglo antes que la cronología.

Karl Löwith escribe: «Con Feuerbach comienza la época de un filosofar sin tradición (...) que considerado mirando hacia atrás es una caída en un primitivismo conceptual y metódico, pero que mirando hacia adelante constituye el intento productivo de redefinir la problemática de la filosofía en conformidad con la conciencia de la existencia prácticamente transformada de estas generaciones»². Con Feuerbach los conceptos de espíritu, sistema y saber absoluto son reemplazados por una filosofía asistemática y fragmentaria cuyo tema fundamental es la desnuda condición humana. Feuerbach es el profeta desconocido del mundo contemporáneo³. La lectura de su filosofía es un reconocer la actualidad del presente en su figura todavía pensada. Es cierto que el pasaje epocal aquí comentado se da también en Kierkegaard, en Schopenhauer, Marx y Nietzsche, pero sólo Feuerbach lo lleva a cabo todavía con medios estrictamente filosóficos. Estos autores parten ya de un punto de vista diferente, Feuerbach desarrolla su punto de vista a partir de su polémica con Hegel.

Löwith intenta explicar el brusco giro del pensamiento de Feuerbach que va de una ortodoxia hegeliana a un materialismo de la sensibilidad, mostrando que la primera es sólo aparente y que los motivos centrales que conducen al segundo ya estaban presentes en cierto modo desde el comien-

1. *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*, en: *Sämtliche Werke*, ed. de Wilhelm Bolin y Friedrich Jodl, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, tomo XIII, pág. 302.

2. Karl Löwith: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, en el volumen colectivo: *Ludwig Feuerbach*, editado por Erich Thies, Darmstadt 1976, pág. 37.

3. En esto parece que consiste para el nostálgico Rohrmoser tanto su grandeza como la pobreza de nuestro tiempo, cf. Günther Rohrmoser: *Warum sollen wir uns für Feuerbach interessieren?* en *Ludwig Feuerbach*, pág. 491 y sigs.

zo ⁴. A mi juicio se trata por el contrario de señalar las razones internas que hacen que el desarrollo del pensamiento hegeliano desemboque en una ruptura con él. La «caída en un primitivismo metódico y conceptual» tal como caracteriza Löwith el cambio de estilo, es en todo caso en Feuerbach una empresa intencional y acometida sistemáticamente como resultado de su crítica, por lo menos en parte immanente, al sistema hegeliano.

Cuando en su primera publicación filosófica — *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y de Schelling* (Jena 1801) — Hegel denuncia al Idealismo Trascendental de Fichte como habiendo captado sólo un aspecto de lo absoluto, un «sujeto-objeto subjetivo» y presenta por el contrario al materialismo inherente a la Filosofía de la Naturaleza de Schelling como expresando meramente un «sujeto-objeto objetivo», hacía consistir la tarea de la filosofía (si bien aún en nombre de Schelling) en la superación de la unilateralidad de ambos puntos de vista y a la vez en la síntesis de sensibilidad y razón, naturaleza e inteligencia en una unidad superior ⁵. Con todo el programa hegeliano se definirá a sí mismo como un «idealismo absoluto», es decir como la unidad de idealismo y materialismo en el interior del idealismo mismo. La irrupción del materialismo en Feuerbach está condicionada por la particularidad de esta posición y sigue la lógica de la superación de una filosofía por otra, tal como la establece Hegel en su concepción de la historia de la filosofía. Al idealismo absoluto de Hegel — redefinido como mero «espiritualismo» — Feuerbach opondrá una unión de idealismo y materialismo en el marco de un materialismo total ⁶. A este motivo interno a la polémica filosófica debe sumarse un motivo externo.

Con el sistema filosófico de Hegel la razón penetra y hace accesibles ámbitos hasta entonces vedados y se apropia bajo el nombre de «espíritu» del mundo natural e histórico-político. El «primitivismo» filosófico de Feuerbach tiene por motivo constante la toma de conciencia acerca de los límites de la razón humana, y esta visión ha sido hecha posible precisamente por el contraste entre la construcción filosófica de Hegel, en la que se articula el saber absoluto, y una realidad empírica no contaminada por él y sin embargo demasiado relevante como para ser considerada una mera apariencia.

4. Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche*, Frankfurt/M. 1969, págs. 86 y sigs.

5. G. W. F. Hegel: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* en la edición de las obras de Moldenhauer-Michel, Frankfurt/M. Suhrkamp 1970, tomo 2, pág. 21 y sigs.

6. No es casual que el título de la tesis doctoral de Marx se corresponda hasta en su diagramación con el de aquella primera publicación del Hegel de Jena: *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y de Epicuro*, Karl Marx, *Texte zu Methode und Praxis I*, ed. Günther Hillmann, Leck-Schleswig 1966, págs. 127 y sigs. El Epicuro que inspira la versión de Marx es Feuerbach, su Demócrito el materialismo mecanicista del siglo XVIII, y el aparato conceptual de esta empresa que debería preparar el terreno a una filosofía posthegeliana principalmente la *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel mismo, o sea la segunda parte de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. La antropologización feuerbachiana del tiempo, de la que hablo más abajo, es redescubierta por Marx en Epicuro: «La sensibilidad del hombre es por lo tanto el tiempo encarnado, la reflexión existente del mundo de los sentidos en sí» (subrayado por Marx, op. cit. p. 166).

Luego de un largo periodo de olvido en el que la filosofía de Feuerbach ha sido estudiada simplemente en función de su posición histórica entre Hegel y Marx, ha comenzado una aproximación a su pensamiento que modifica la imagen tradicional, y esto principalmente desde la doble perspectiva de sus antiguos adversarios. Por un lado desde el punto de vista de una reinterpretación teológica del fenómeno religioso como tal (línea interpretativa iniciada por Karl Barth y representada por Henri Arvon, Marcel Xhaufflaire, etc., en lengua castellana los trabajos de Manuel Cabada), por otro desde la perspectiva de un marxismo que busca redefinir la relación del hombre con la naturaleza y descubre en la visión de Feuerbach de la sensibilidad los fundamentos de una teoría de la emancipación (Alfred Schmidt, que sigue aquí una idea de Herbert Marcuse) ⁷, cabe mencionar en este lugar la exégesis feuerbachiana-heideggeriana de Hegel por Alexandre Kojève, la dialógica del yo y el tú de Martin Buber, y por último la interpretación de Ernst Bloch de la religión, que también tienen sus raíces en Feuerbach.

Este artículo se ocupa de un tema marginal en la discusión de los últimos años sobre Feuerbach ⁸: su concepción del tiempo. Si bien Feuerbach no figura en ninguna historia de este concepto, me propongo mostrar algunos rasgos originales de su visión de la temporalidad y la continuidad y transformación de motivos hegelianos en su pensamiento.

I

Mi punto de partida es la interpretación feuerbachiana del concepto de «devenir» en la Lógica de Hegel. Las llamadas *Lecciones sobre Lógica y Metafísica* (1830/1) publicadas hace pocos años ⁹ no son otra cosa que un comentario a la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, un comentario por cierto no ortodoxo que conduce ya más allá de ella, y es que precisamente en la asimilación y a la vez en la discusión con Hegel se constituye la antropología humanista de Feuerbach.

7. Karl Barth: *Ludwig Feuerbach* (1927) ahora en el volumen colectivo citado en la nota 2. Henri Arvon: *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, PUF 1957. Marcel Xhaufflaire: *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris, Cerf 1970. Manuel Cabada: *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, Madrid BAC 1975, y *Feuerbach y Kant, dos actitudes antropológicas*, Madrid PPC 1980. Alfred Schmidt: *Emancipatorische Sinnlichkeit*, München 1973.

8. Un panorama de esta discusión presenta el artículo de Walter Jaeschke: «Feuerbach redivivus. Eine Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Forschung im Blick auf Hegel» *Hegel-Studien* Tomo XIII (1978), pág. 139-237. Una excelente introducción a Feuerbach ofrece el opúsculo de Hans-Martin Sass, *Ludwig Feuerbach*, Reinbek bei Hamburg, en la serie Ro-ro-ro, 1978.

9. *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, ed. Carlo Ascheri y Erich Thies, Darmstadt 1976. Me concentro en estas lecciones y dejo de lado las que deben considerarse lecciones introductorias anteriores: *Einleitung in die Logik und Metaphysik*, ed. por Carlo Ascheri y Erich Thies, Darmstadt 1975. También en estas últimas aparecen reflexiones de Feuerbach acerca del tiempo, pero en ellas su posición es todavía oscilante y cercana a Kant (cf. p. 42 y sigs.). Original, por el contrario, me parece su concepción del olvido no como defecto sino como logro de una actividad de la inteligencia, y del recuerdo a la inversa, como algo pasivo (ver p. 45 y sigs.).

Es sabido que el comienzo de la Lógica de Hegel presenta inusuales dificultades de interpretación. Me limito aquí al concepto de *devenir* en que aparece una primera forma de síntesis entre el *ser* absolutamente indeterminado y una *nada* pensada como completa carencia de contenido. ¿En qué consiste esta peculiar unión que tiene lugar en el devenir? ¿En qué sentido la contradicción entre el ser y la nada es «superada» en el devenir? y por último — y ésta es la pregunta más importante para nuestro tema — ¿cuál es la relación entre este *devenir lógico* aparentemente intemporal y el *tiempo*, si es que en general están relacionados? ¹⁰.

El concepto de devenir implica el de proceso, pero ¿cómo resulta de un análisis meramente lógico esta categoría dinámica? La célebre crítica de Adolf Trendelenburg ¹¹ a este pasus, para él ilegítimo de la Lógica hegeliana, consiste en acusar a Hegel de colocar subrepticamente aquí un concepto empírico que supone la intuición del tiempo. En general los intérpretes de Hegel tienden a negar toda vinculación del devenir lógico con el tiempo (así por ej. Mure) ¹². Un punto de vista extremo en este sentido es el que adopta Mc. Taggart que considera completamente inadecuado el concepto de devenir y propone un pasaje directo de la oposición entre ser y nada hacia su unidad en el concepto de *Dasein*, de ser-determinado; Mc. Taggart considera válida la argumentación de Hegel en general, pero piensa que deberíamos saltar esta categoría de devenir, cuya elección considera inadecuada porque contiene implicaciones que van más allá de una mera unión del ser y la nada, y una de estas implicaciones es precisamente la temporalidad a la que alude el concepto: «El devenir, como una categoría de la Lógica no puede implicar consistentemente cambio, y si miramos a la transición por la cual llega a él, vemos (...) que la esencia de la nueva categoría reside en la implicación necesaria del ser y la nada, y no en algún cambio que tenga lugar entre ellos» ¹³. Según Mc. Taggart, que en esto coincide con Trendelenburg, el término «devenir» es inapropiado, y parece haber sido tomado por Hegel de un hecho concreto, «a concrete fact» ¹⁴, mientras que no es en el fondo más que el resultado de un estricto análisis. Feuerbach, por el contrario, es el único intérprete que yo sepa que sigue el camino inverso, es decir la exégesis del devenir en referencia directa al tiempo.

Así Feuerbach ilumina el sentido del devenir lógico con el del tiempo mismo: «Pero en el mundo todo lo que perece, por extenso que fuere, es algo determinado, tiene ser-determinado y necesariamente como forma de su ser-determinado al tiempo, es en un tiempo determinado y luego sucumbe, por el tiempo su muerte y su existencia están separados» ¹⁵.

10. Para una interpretación del concepto de tiempo en Hegel remito a mi *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog 1982, pág. 135 en adelante.

11. Adolf Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*, Berlin 1840, tomo 1, pág. 23 y sigs.

12. G. R. G. Mure: *A Study of Hegel's Logic*. Oxford 1950, pág. 32 y sigs.

13. John Mc. Taggart, Ellis Mc. Taggart: *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge 1931, pág. 19.

14. *op. cit.*, pág. 18.

15. *Vorlesungen...*, *op. cit.*, p. 16.

Hasta aquí esto parece una ilustración trivial y no dialéctica del concepto puro del devenir que aparente tener además por base una visión vulgar del tiempo; pero el paso decisivo está en la proposición que sigue a la anterior: «Pero sería completamente imposible que algo se moviese, se transformase, sucumbiese, sería imposible que un ser-determinado, que las cosas singulares y reales sucumbiesen si no fuese porque originariamente, en sí, según su naturaleza el ser como tal no es diferente de la nada, si en el concepto del ser no estuviese contenida la nada, ¿cómo podría perecer aquello que es?, si el ser no fuese en sí perecedero, ¿cómo podría algo sucumbir?» ¹⁶. Feuerbach remite a una unidad originaria entre el ser y la nada que está en el fondo de la apariencia temporal, una unidad que hace posible el tiempo mismo. «Lo que no es posible en su principio, en su puro concepto y esencia, tampoco es posible en lo determinado, en lo real». Aquí se ve hasta qué punto Feuerbach comparte todavía las premisas del sistema hegeliano: el concepto, la estructura lógica determina la realidad. Pero, ¿cuál es entonces — para volver a la pregunta inicial — la relación entre el devenir lógico y el tiempo? «... no es el tiempo, es la naturaleza del ser mismo, el que destruye las cosas, el tiempo es sólo la manifestación, la forma de revelación; la unidad del ser y de la nada es el tiempo interior verdadero y esencial, unidad de la que el tiempo sensible es sólo exteriorización y exposición». El devenir lógico, tal como es interpretado por Feuerbach, está en relación directa con el tiempo, pero esto no significa que el devenir sea una abstracción conceptual que tiene su origen en el tiempo empírico, sino que por el contrario es el tiempo empírico el que adquiere un nuevo sentido al ser pensado mediante la estructura conceptual del devenir lógico. El tiempo empírico queda reducido a ser mera manifestación externa de una unidad indisoluble de ser y nada, de un «tiempo interior» que no es otra cosa que la estructura lógica del devenir.

«El tiempo no le hace daño a cosa alguna, es totalmente inocente, él sólo lleva a cabo lo que desde hace mucho, desde la eternidad ha sucedido» ¹⁷.

El tiempo es, dice Feuerbach «totalmente inocente» ¿qué significa esto? Las cosas no son ya de alguna manera determinada y luego viene el tiempo y las modifica de afuera o las corroe, sino que el tiempo es la contradicción interior a la cosa misma, la nada presente en cada ser que lo lleva a transformarse; el tiempo no es algo que viene de afuera y modifica la cosa sino que la cosa tiene su negación en sí, el tiempo es la nada implícita en su propia finitud y es ella la que lo impulsa a su destrucción. El tiempo empírico es sólo la exposición de una contradicción interior a la cosa. El tiempo se convierte en esta visión en un mero *fenómeno*, en la manifestación de una *esencia*, de

16. *Idem*.

17. *Idem*. Encontramos una formulación parecida en *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (Ideas sobre la muerte y la inmortalidad) (1830): «El tiempo es un hijo de la verdad, sólo revela la naturaleza, es el espejo de la esencia, /no le hace daño ni hace doler a cosa alguna, sólo pasa en el tiempo lo que es de acuerdo a su esencia pasajero, él sólo descubre el velo en el templo de Isis, su acto consiste en el descubrimiento» (*Werke* in sechs Bänden, edición de Erich Thies, tomo I, Frankfurt/M. 1975, págs. 231-2).

lo que ha acontecido «desde la eternidad», es decir, de la estructura intemporal de las contradicciones interiores a las cosas mismas.

Pero ya he indicado que la lectura de Feuerbach de la Lógica de Hegel no tiene por objetivo principal comentar el texto y aclarar su sentido. Feuerbach toma esta Lógica no como el ámbito del Logos en su pureza sino como un organon, como un instrumento cuyo fin es su aplicación a la comprensión de la vida humana. El devenir que a Feuerbach particularmente le interesa, no es el devenir lógico ni el tiempo de la naturaleza, sino el devenir humano cuya categoría central es la *muerte*.

II

La concepción de Feuerbach de la muerte resulta así de un desplazamiento de la dialéctica del ser y la nada hacia el ámbito antropológico. «Muchos se representan por cierto a la muerte de un modo inconcebible, como separada de la vida, al ser como separado de la nada, muchos parecen imaginarse la muerte casi como un elemento por decirlo así, como por ejemplo un aire asfixiante en el que el hombre entraría en el límite de la vida, como si uno cayese en la muerte como en un reino aparte, separado de la vida por el lugar; como si la muerte, la nada, fuese algo autónomo, algo particular y por sí en lo que el existente se sumergiese como por ej. en el agua. Sin embargo la muerte ya está presente y es activa en la vida, la nada en el ser, lo negativo en lo positivo. En su más profunda profundidad la muerte es una con la vida y esta más profunda profundidad en su forma lógica más abstracta es precisamente la unidad de la nada y el ser»¹⁸.

La muerte no es algo que viene después de la vida y la limita sino la acción de la vida misma. En nuestra visión cotidiana separamos la vida de la muerte, donde está una no está la otra. La muerte es el final de la vida y su causa nos aparece como algo externo, vejez, enfermedad, accidente. Pero la verdadera razón de la muerte no es otra que la vida misma. Vivir es para Feuerbach, como para los estoicos, morir a cada instante y lo que llamamos muerte no es otra cosa que la manifestación sensible de un principio inherente a la vida, de una muerte, como dice Feuerbach aquí, «fundida y tejida con la vida»¹⁹. Morimos porque vivimos pero también vivimos porque morimos. Con la muerte termina la vida pero con la vida también termina la muerte. Feuerbach se hace eco en esto del pensamiento de Epicuro.

Pero ya en este contexto la muerte adquiere un papel más importante que el que desempeña la nada en la dialéctica del devenir, la muerte deja de ser sólo un aspecto esencial del proceso vital para convertirse en su fin mismo. «Así como el artista trabajando en su obra se acerca a su consumación, así y sólo así se acercan los vivientes a la muerte; la muerte misma es un artista que trabaja en la vida, y la muerte manifiesta es sólo la obra consumada, lista y alcanzada»²⁰.

18. *Vorlesungen...*, op. cit., pág. 16-17.

19. *op. cit.*, pág. 18.

20. *Idem*.

La muerte no es más ahora una mera negación, sino un protagonista activo y la meta misma de un proceso teleológico. En esta cita une Feuerbach en una particular simbiosis la dialéctica hegeliana a una mística de la muerte inspirada en Jakob Böhme.

Lo que llama la atención en general en el tratamiento de la muerte, tanto aquí como en *Ideas acerca de la muerte y la inmortalidad*, escrito por la misma época, es el carácter positivo, incluso festivo con que es presentada la muerte; tanto el texto como los versos y aforismos que acompañan la edición constituyen una apología, un canto de alabanza a la muerte²¹.

La visión de la unidad indisoluble de la vida y la muerte es la que preside la crítica de Feuerbach a la idea de inmortalidad: no tiene sentido una vida después de la muerte porque la muerte es constitutiva de la vida misma. Feuerbach no critica aquí a la religión de su época desde el punto de vista externo del materialismo, sino que más bien denuncia con indignación moral a una religión que constituye un materialismo enmascarado, un intento de renunciar a lo mundano pero con el solo objetivo de asegurarse un goce eterno de la vida egocéntrica.

Cito una máxima de este libro que me parece resumir bien el pensamiento central: «Sabio es sólo aquél que encuentra ya *todo* en la vida; /pero por eso en la muerte nada más que la muerte misma»²². La toma de conciencia de que la muerte no es un límite que me separa de la vida eterna como en la creencia en la inmortalidad, sino que con ella termina la vida como tal, tiene una función catártica-emancipadora. La imagen falsa de una caída en la muerte que aparece en la visión vulgar de la misma es reemplazada por la de una caída voluntaria en el tiempo, una entrega total a la finitud.

Antes de pasar al punto siguiente quiero señalar una dificultad: Feuerbach no distingue o no distingue suficientemente, entre la muerte que forma parte de la vida, que es la acción misma del proceso vital aquí celebrada, y la muerte final, la muerte que vulgarmente llamamos muerte y que cotidianamente nos preocupa. Pero la muerte debe ser terrible no sólo para el sentido común sino también para la propia tesis de Feuerbach, según la cual la creencia en la inmortalidad del alma es el producto de una proyección fantástica, dado que si no lo fuera, si la muerte no fuese vivida originariamente como terrible, no se explicaría la desesperación del hombre que lo lleva a recurrir a esta ficción. Es con cierta razón pues que el teólogo Hans Ehrenberg puede llamar a Feuerbach un desconocedor de la muerte y del mal²³.

Como hemos visto hasta ahora Feuerbach desplaza las categorías hegelianas de su suelo originario hacia el ámbito antropológico, pero aún así per-

21. Acerca de la cercanía de esta concepción a la del Wagner de *Tristán e Isolde* me ha llamado la atención el Prof. Jorge Dotti.

22. *Werke* ed. E. Thies, op. cit. Tomo I, pág. 296.

23. Citado por Karl Barth en el volumen colectivo mencionado más arriba: *Feuerbach...*, pág. 22.

manece fiel al esquema lógico de Hegel. En efecto, el tiempo empírico es concebido como la ex-posición, como la puesta en sucesión de una esencia intemporal en la que está contenida una contradicción inmanente. El tiempo empírico es así el *fenómeno* de una *esencia* simultánea, él sólo revela en discurso lo que en sí está fuera del tiempo. El camino del pensamiento feuerbachiano que se anticipa en estas lecciones consistirá en invertir esta relación. Ya en la cita de más arriba el concepto de devenir es calificado de «forma lógica más abstracta» de la unidad de contradictorios y «abstracto» tiene en este contexto un sentido negativo, o sea, la forma lógica ya no es la esencia de la cual el tiempo es sólo manifestación, sino que por el contrario lo lógico será concebido cada vez más como sólo una abstracción, un mero fenómeno, cuya esencia verdadera estará en el tiempo mismo. Así escribirá Feuerbach en la segunda edición de la *Esencia del Cristianismo* (1843): «No es la dialéctica hegeliana sino el tiempo lo que constituye el medio de unificar opuestos y contradicciones en uno y el mismo ser (*Wesen*)»²⁴.

Pero esta inversión en la que el tiempo pasa a ser el verdadero sujeto y el concepto algo que sólo tiene sentido en función de él, implica el abandono de la dialéctica como tal. Entre ambas posiciones tiene lugar en Feuerbach el intento de una antropologización total del tiempo, el intento radical de fundar el tiempo en la sensibilidad humana.

III

El materialismo de Feuerbach es un materialismo peculiar. Su punto de partida no es una visión mecánica de la naturaleza como el del materialismo francés del siglo XVIII, ni tampoco la fisiología, como por ejemplo el del materialismo médico de la segunda mitad del siglo XIX, sino el hombre en las condiciones de su existencia individual. Con razón observa Lange en su clásica y todavía hoy insuperada *Historia del Materialismo*:

«En este énfasis unilateral en el hombre hay un rasgo que proviene de la filosofía de Hegel y que separa a Feuerbach de los materialistas propiamente dichos. No es otra cosa que la filosofía del espíritu con lo que nos volvemos a enfrentar aquí en la forma de una filosofía de la sensibilidad»²⁵.

El enraizamiento del hombre en la sensibilidad indica no sólo una transposición del pensamiento hegeliano, sino también una ruptura con él: hay en Feuerbach una posición profundamente individualista nunca abandonada, que comparte con el Kierkegaard^{25 bis} del estadio estético y que

24. *Sämtliche Werke* editadas por W. Bolin y F. Jodl, op. cit., tomo 6, pág. 28/29.

25. Friedrich Albert Lange: *Geschichte des Materialismus* (1866) Frankfurt/M. 1974, Tomo II, pág. 522. A esta interpretación se opone Alfred Schmidt quien destaca el papel central que desempeñan para Feuerbach las ciencias naturales (ver op. cit. pág. 127 y sigs.) Pero los textos que aduce corresponden a una fase posterior de su pensamiento en la que ha tenido lugar un cambio de posición en dirección a un materialismo de base naturalista.

25. bis. Sobre esta cercanía entre Kierkegaard y Feuerbach me ha llamado la atención el Prof. Pietro Prini.

Wagner y Nietzsche han sabido valorar más allá de la divulgada imagen del teórico del género (*Gattung*).

El tiempo no es para Feuerbach un tiempo originariamente cósmico sino tiempo de la vida humana. Pero, ¿en qué consiste este tiempo vital que es uno con la muerte? Es en la respuesta a esta pregunta donde se ve claramente que el pensamiento de Feuerbach conduce en una dirección radicalmente diferente al de Hegel: La vida es para Feuerbach *sensación* (*Gefühl*) y el instante, el ahora de la vida, la sensación particular. El espíritu hegeliano supera el tiempo, la sensación feuerbachiana temporaliza la eternidad. El tiempo se convierte en algo propio de la sensibilidad pero no se trata como en Kant de una intuición pura sino de la sensación empírica. La suprema síntesis de sujeto y objeto, que el idealismo de Hegel sitúa en el espíritu, es rebajada por Feuerbach al sótano de la sensación, en la que el hombre es simultáneo con el mundo.

«El fundamento, el principio de toda sensación, la posibilidad de sentir es (...) el tiempo. Fuera del tiempo no hay sensación. Sólo un objeto que está en el tiempo puede transcurrir en el sujeto y para el sujeto, y sólo puede transcurrir en tí, en la sensación, porque transcurre en el tiempo. El tiempo y la temporalidad son uno con tu receptividad (*Empfindsamkeit*). El tiempo es en cierta medida tu *facultad* misma de recibir sensaciones (*Empfindungsvermögen*)»²⁶. «En cierta medida» porque no es sólo la facultad receptiva aislada sino siempre en unión con la sensación empírica, con el algo de que es sensación. La unidad de la sensación y de lo sentido es el instante. El tiempo es el término medio entre el hombre y el cosmos. «El tiempo mismo sólo deviene un tiempo determinado, un momento, en la sensación; así como ésta sólo es en el instante, así existe el instante mismo sólo en la sensación»²⁷. El ahora que se da en la sensación es el encuentro del yo y el mundo. El tiempo tiene un carácter *a priori-aposteriori*. Es *a priori* en tanto propiedad de la receptividad y es *a posteriori* por la inseparable sensación particular, en otras palabras, el tiempo no es algo objetivo independiente de la subjetividad, pero tampoco está fundado en la subjetividad misma: el tiempo es precisamente la unión dinámica de idealidad y realidad. La existencia humana no es un ser en el tiempo porque el tiempo no está fuera de ella, sino fugacidad pura, pero una temporalidad no constituida trascendental sino empíricamente, en la forma en que la sensibilidad se apropia del mundo y se entrega a él. «Un punto temporal por ende, un instante, es lo suficientemente grande como para contener en sí todo tu ser completo individual»²⁸. La imagen con que podemos representarnos entonces el tiempo no es la línea que se prolonga al infinito, sino la figura esférica de la *gota*²⁹ arrancada al mar de la sensación. La gota es un trozo limitado de una masa acuática y sin embargo se constituye en una totalidad cerrada, con forma propia, así la esencia del tiempo de la vida está en el instante; en la sensación se nos da la

26. *Gedanken...*, op. cit., pág. 134.

27. *op. cit.*, pág. 132.

28. *op. cit.*, pág. 131.

29. *Vorlesungen...*, op. cit., pág. 18.

conciencia total de nuestra vida individual, concentrada en un instante, en la gota del tiempo. La gota es el instante separado, abstraído de la corriente temporal.

Que las raíces de la temporalidad se encuentran en nuestra sensación, esto se muestra claramente en el placer. «En la forma más clara esto se muestra en las sensaciones de placer: el placer es fugitivo, instantáneo. ¿Por qué no hay pues un placer continuo, ininterrumpido? Porque un placer constante e ininterrumpido no sería más un placer o una sensación. La igualdad, la uniformidad, la continuidad, es la forma esencial o el carácter de lo universal, del pensamiento, del no-sentir»³⁰.

Corresponde a la esencia del placer su carácter fugaz e instantáneo. Es en el placer donde se nos manifiesta el enigma, la esencia del tiempo y no en la naturaleza, en el movimiento de las esferas celestes. ¿Por qué el enigma del tiempo se nos revela en el placer y no por ejemplo en el dolor? Quizás porque el placer implica una contradicción y en ella la temporalidad se hace patente: por un lado nos entregamos al placer, con él formamos la gota del tiempo, la «perla del instante»³¹ queremos retener, detener el ahora en su figura completa, pero por otro lado queremos también que el instante pase, que se diluya porque sino no sentimos placer. El placer es el descrito en la proposición: «Un relámpago es el instante que incende todo mi ser»³². En el instante está todo mi ser, pero en él mi ser es a la vez completo y esencialmente fragmentario. El placer sólo existe como la gota, su figura esférica de plenitud sólo se consume *cayendo*. El placer es la gota pero también el estallido de la gota y su fusión en la masa acuática. En el placer se muestra el carácter fugaz de nuestro ser individual.

Habíamos visto que Feuerbach interpreta el tiempo a partir de una duplicidad entre una estructura lógica intemporal y la sucesión empírica y que ambos extremos son relacionados entre sí como esencia y fenómeno. Ahora esta dinámica es llevada al interior del hombre mismo, la razón representa una sincronía absoluta y la sensibilidad el tiempo. El hombre se sitúa así entre el tiempo y la eternidad. En la última por la razón, en la primera por la afección. Aquí se plantea el problema fundamental en el primer Feuerbach de la relación entre individuo y género, singularidad y universalidad. La doctrina del tiempo aquí esbozada no es sino el intento de dar una solución a este problema. En efecto por la razón el hombre es universal, por la sensibilidad el hombre es individuo³³. De esta manera Feuerbach recae en la tradición para la cual también el mundo de la sensibilidad es el mundo pasajero, el mundo fugitivo frente al cual está el mundo del pensamiento y

30. *op. cit.*, pág. 18/19.

31. *Gedanken...*, *op. cit.*, pág. 133.

32. *Vorlesungen...*, *op. cit.*, pág. 19.

33. A diferencia de Kant, quien opone pensamiento a intuición, es para Feuerbach el pensamiento mismo el que es intuición, el que es dado de una vez, la sucesión del discurso sólo proviene de la finitud sensible del hombre y no se sitúa en el sentido interno: «El tiempo sólo existe en el límite que está entre tú y el pensamiento» (*Gedanken...* *op. cit.*, pág. 135).

de las ideas eternas. Pero la conclusión que Feuerbach extrae de esto es la contraria a la de esta tradición.

De la fugacidad de lo sensible no deduce la realidad perenne de la idea, sino la temporalidad esencial a la existencia verdadera^{33 bis}. Al situar el tiempo en la sensación Feuerbach vuelve concientemente a un dualismo de lo sensible y lo inteligible que lo acerca a Kant y que Hegel pretendía superar (aunque no reconciliando ambos aspectos sino a costa de sacrificar el primero al segundo). Pero no se trata ya para Feuerbach de conciliar la oposición sino de definir al hombre por ella.

¿Cómo se relacionan entonces ambos planos, la temporalidad propia de la existencia y la eternidad propia de la esencia humana? ¿cómo se relacionan sensibilidad individual y razón universal? La vida individual es temporalidad y la forma en que tomo conciencia de ella o sea de mi ser es la sensación. «El tiempo no es por lo tanto algo separado de mí mismo, está en mi interior, es la forma esencial de mi propio ser; y el instante es por lo tanto la expresión plena de mi ser, (...) pues sólo soy sintiendo; pero la forma más segura, más cierta, la forma más determinada de esta afirmación es precisamente el ahora. Siento, soy, soy afirmado, pero siento *ahora*, este instante; ésta es la expresión más cierta, más positiva de mi ser»³⁴. La forma inmediata en que tomamos conciencia de nuestro ser no se da en el ámbito de la certeza cartesiana sino en la sensación siempre temporal. Ya en su tesis de habilitación de 1828 —*De ratione una, universale, infinita*— contrapone Feuerbach la universalidad del pensamiento, que se evidencia en el cogito, a la singularidad del sujeto pensante: «Pienso, luego soy todos los hombres»³⁵ o sea nadie en particular³⁶. El pensamiento muestra mi identidad con el género humano, pero la sensación hace patente la existencia propia. El ser del que soy conciente en el cogito es el ser de todos, el ser del pensamiento mis-

33. bis. También Borges parece considerar a la manera de Feuerbach el concepto tradicional de eternidad como una vacía abstracción del proceso temporal mismo en el ensayo-cuento cuyo título paradójico es «*Historia de la eternidad*» (en: *Historia de la eternidad*, Buenos Aires, 1953, pp. 11-42) — como si la eternidad pudiera tener una historia — y que en rigor debería llamarse «... del concepto de eternidad». Pero la ambigüedad del título, que identifica el concepto con la cosa es intencional y anuncia que la eternidad de la tradición no es otra cosa que una ficción o nada fuera de su concepto mismo (ver p. 11 y sigs. esp. p. 37). Pero si bien la similitud con el pensamiento de Feuerbach parece evidente (ver p. 40-1), su significado es otro y en Borges se conserva una diferencia substancial entre tiempo y eternidad. Para Borges la eternidad de acuerdo a la noción que propone de ella hacia el final de este texto también irrumpe en el tiempo como acontecimiento singular *pero elimina la sucesión* («El tiempo... es una delusión...» p. 40). Borges sugiere esta visión de la eternidad a través de la rememoración y análisis de una vivencia. Su sentido me parece ser el siguiente: a partir de la indiscernibilidad de una percepción determinada respecto de otras anteriores, Borges deduce no sólo su identidad sino — lo que constituye la idea fundamental — la identidad atemporal del sujeto percipiente, un eterno «percibidor abstracto del mundo» (p. 40). El artículo-ficción comienza con la negación de la eternidad y termina con la negación del tiempo. La eternidad Borgiana no se constituye por la plenitud del instante mismo como en Feuerbach sino por el instante variado de sucesión.

34. *Vorlesungen...* *op. cit.*, pág. 19.

35. Cito de la traducción alemana de Manfred Hiller aparecida en tomo I de las *Werke*, ed. Erich Thies, *op. cit.*, pág. 50.

36. Cf. pág. 26.

mo y no mi ser particular. En el ser del cogito mi ser pasa desapercibido. En *La Esencia del Cristianismo* este pensamiento es radicalizado: «¿cogito ergo sum? nol, sentio ergo sum»³⁷.

Pero, ¿acaso no es también para Descartes la sensación una forma, si bien oscura de conciencia, o en todo caso no se trata en él de una *conciencia* de la sensación?³⁸. Lo que Feuerbach critica en Descartes es su definición del hombre como mera cosa pensante a partir de la certeza: tanto la conciencia de que pienso como de que siento tienen por objeto un ser del sujeto pensante que es abstraído de su relación con el mundo. Encerrado en su relación consigo mismo el ser del cogito amenaza convertirse en un ser imaginario. Por el contrario es en y por la percepción de lo *otro* (y de los otros), de lo ajeno a mí, de lo irreductiblemente diferente tal como se da a través de la sensación, que tomo verdaderamente conciencia de mí mismo. Existir es estar presente, es participar en el cosmos: sé que existo porque me puedo asombrar — es decir por lo diferente, por lo irreductible a mi mero asombro. La conciencia absoluta de mi ser no la obtengo más allá del instante fugaz ni en el interior de un instante mismo concebido sin sucesión, sino en la fluidez del ahora. La unidad de esencia y existencia se da en el interior del tiempo mismo. La existencia humana se resuelve así en una pura finitud temporal.

En los escritos posteriores de Feuerbach el tiempo aparece junto con el espacio como una propiedad de la materia³⁹. Ya no será la sensibilidad la que funde el tiempo sino un tiempo objetivo de la naturaleza el que hará posible la sensación. El proyecto de una antropologización del tiempo es abandonada.

*Centro de Investigaciones Filosóficas
CONICET*

37. *Werke*, ed. Erich Thies, Tomo 5, pág. 327.

38. Cf. por ejemplo la respuesta de Descartes a las Quintas Objeciones de Gassendi a las *Méditations Métaphysiques*, /Oeuvres philosophiques, ed. Ferdinand Alquié, Paris 1967, tomo II, pág. 792-3 y el comentario de Feuerbach en su *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, en *Sämtliche Werke*, ed. Bolin-Jodl, Tomo 3, pág. 192 y sigs. La crítica a la concepción del cogito cartesiano es un leitmotiv constante en el desarrollo de su pensamiento. Por discutible que sea su interpretación no cabe duda que Feuerbach conocía muy bien el tema como lo demuestra este capítulo dedicado a Descartes y la crítica a la interpretación de Gassendi al que agregé en 1847 una serie de notas complementarias. Cf. Des-tutt de Tracy: «Sentir est tout pour nous. C'est pour nous la même chose qu'exister; car notre existence consiste à la sentir, et nos perceptions ne sont jamais que des manières d'être ou d'exister. Quelque chose que l'on sente, on ne sent jamais que soi être d'une manière ou d'une autre», *De la Logique*, p. 151 citado por Karl Barth en *Wahrheit und Ideologie*, Frankfurt/M., 1974, pág. 17.

ABSTRACT

The article describes an unknown stage of Feuerbach's thought in which he sketches a theory of time that identifies him with human sensibility and shows the assimilation and transformation of hegelian concepts in the development of his humanistic materialism.

The principal subjects are: the vision of time in Feuerbach as from the interpretation of the becoming (Werden) of Hegel's science of Logics, time and death, time and sensibility.

ESTUDIOS
INTERNACIONALES

AÑO XVI

octubre-diciembre 1983

Nº 64

SUMARIO

- Víctor L. Urquidí: La Actual Depresión Internacional y los Países en Vías de Desarrollo.
Celso Furtado: La Crisis Financiera Internacional y sus Consecuencias para América Latina.
Raúl Prebisch: Hacia la Recuperación Económica y la Equidad Social.
Robert Devlin: Deuda, Crisis y Renegociación: El Dilema Latinoamericano.
Ariel Buira: La Crisis Cambiaria y el Problema del Ajuste.
Pablo Nogueira Batista, Jr.: Mito y Realidad en la Deuda Externa Brasileña.
Aldo Ferrer: ¿Puede Argentina Pagar su Deuda Externa?
Reunión de CEPAL sobre La Crisis Mundial y la América Latina: Conclusiones.
Reunión del RIAL sobre Crisis y Deuda en América Latina: Conclusiones.

Valor suscripción anual

Instituciones: US\$ 40
Particulares : US\$ 50

Casilla 14187-21 Santiago - Chile

crítica

Vol. XIV / Nº 42 / México, diciembre 1982

SUMARIO

Artículos

- D. M. ARMSTRONG, Metaphysics and Supervenience
FREDERICK, STOUTLAND, Realism and Anti-Realism in Davidson's Philosophy of Language, II
MAURICIO, BEUCHOT, La semántica en la lógica de Tomás de Mercado
FRANCISCO MIRO QUESADA: La filosofía de la lógica de N.C.A. da Costa

Discusiones

- ELIA NATHAN BRAVO: Sobre el concepto de Revolución científica
C. ULISES MOULINES: Notas contra todólogos: Respuesta a Elia Nathan

Notas bibliográficas

- NICHOLAS F. GIER, Wittgenstein and Phenomenology [Carlos H. Soto]
SUSAN HAACK, Philosophy of Logic [Raúl Orayen]

CRÍTICA, *Revista Hispanoamericana de Filosofía* se publica los meses de abril, agosto y diciembre.
Suscripción anual: \$ 550.00 pesos mexicanos o \$ 12.00 dólares. Toda correspondencia debe dirigirse a
CRÍTICA, Apartado 70-447, Coyoacán 04510 México, D. F., México.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. IX, Nº 3 (noviembre 1983)

NOTAS

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA FILOSOFÍA
DE LA LÓGICA DE NEWTON C.A. DA COSTA

Andrés R. Raggio

Homenaje al Profesor Da Costa con motivo de su
jubilación en la Universidad de San Pablo, Brasil

Arpad Szabo en una serie de brillantes trabajos ¹ ha mostrado que la matemática griega tomó de la dialéctica eleática la noción de negación. Aunque inverosímil, una de las escuelas filosóficas más especulativas fue la que suministró a la joven matemática griega en plena expansión la herramienta sistemática que le permitió acceder a su forma axiomática-deductiva, que los *Elementos* de Euclides transformarían luego en el paradigma de toda racionalidad científica. En efecto, gracias a la negación traída de Elea la matemática griega pudo emplear en sus demostraciones el razonamiento por el absurdo —cuándo lo hizo por primera vez y si además empleó la regla de la doble negación, son otras cuestiones ²— pasando de esta manera de una etapa en la cual aquéllas se desarrollaban en una pura positividad constructiva a la fase madura caracterizada por el empleo de hipótesis que a la postre resultan falsas.

En una época dominada por el cientificismo el hecho de que la filosofía haya sido la dadora y la ciencia, la receptora nos parece algo insólito. Aún está fresca en nuestra memoria y continúa señalando rumbos a la investigación filosófica la revolución en los fundamentos de la matemática introducida por Brouwer a comienzos de siglo gracias, precisamente, a su análisis crítico de la negación. Como Heinrich Scholz solía decir en sus cursos: no son ni Heidegger ni Sartre los verdaderos renovadores de la filosofía, sino Brouwer porque sólo él ha atacado el bastión dos veces milenario del platonismo: la concepción de los entes matemáticos como cosas en sí. Como vemos, el pensamiento sistemático actual y la investigación histórico-filosófica muestran la insuficiencia de la imagen tradicional de las relaciones entre ciencia y filosofía.

La obra lógico-filosófica de Da Costa se parece en este sentido a la de Brouwer. En efecto, en ambos la negación juega un papel fundamental, lo cual por lo que llevamos dicho no nos debe extrañar. En un giro típicamente

1) cf. Arpad Szabo: *Anfaenge der griechischen Mathematik*, Muenchen 1969; *Greek dialectics and Euclid's axiomatics*, en *Problems in the phil. of mathematics*, ed. Lakatos, Amsterdam 1967.

2) Son las dos cuestiones formuladas por Abraham Robinson a Szabo luego de escuchar la conferencia citada en 1).

kantiano Brouwer concibe la verdad como el resultado de una demostración y la negación como el resultado de una refutación. En la misma época, el último Frege lograba la fundamentación más profunda que conozco de la lógica clásica separando brutalmente génesis y estructura³ e imputando a esta última la negación. En esta perspectiva, la validez del *tertium non datur* resulta trivial; para Brouwer, en cambio, este principio lógico afirma nada menos que la solubilidad de cualquier problema, o sea, que todo problema será demostrable o refutable. Y en esta interpretación brouweriana del *tertium non datur* este se revela como una extrapolación injustificada y apresurada a todos los dominios del saber de lo que ocurre en aquellas áreas, más que limitadas y modestas, en las que de hecho poseemos una omnisciencia totalizante: cada problema es o demostrable o refutable.

Así como Brouwer atacó la idealización del tercero excluido, Da Costa arremetió contra la del *ex falso sequitur quodlibet*. Como es sabido se trata del principio lógico que afirma que a partir de una contradicción podemos inferir cualquier enunciado. Si rastreamos en la justificación usual de este principio su fundamento último nos encontramos con la afirmación de que una implicación es verdadera tan pronto su antecedente es falso. Esta es una típica idealización de la lógica teórica; el parlante que en una situación concreta enfrenta una implicación con antecedente falso se encogerá de hombros, dirá que ese caso no le interesa, etc. etc. pero no procederá jamás a etiquetarla como verdadera. Esta extrapolación del *ex falso sequitur quodlibet* colma una laguna en el comportamiento no-reflexivo del parlante. Por ello, es una típica idealización lógica cuyo fundamento reside en la simplicidad teórica que de esa suerte se obtiene⁴.

Pues bien, Da Costa intentó desde un comienzo desmontar esta idealización de la lógica teórica conservando, sin embargo, las otras propiedades, más naturales, de la implicación y de la negación. El *ex falso sequitur quodlibet* viola, entre otras cosas, la exigencia de homogeneidad entre premisas y conclusión que caracteriza el pensamiento lógico natural; en efecto, si de algo falso se puede deducir cualquier enunciado entre premisa y conclusión no tiene que haber un vínculo semántico específico. Por este camino Da Costa desarrolló ideas similares a la «lógica de la relevancia» pero en completa independencia de ella.

La noción fundamental de no-trivialización-finita le permitió a Da Costa formular sus ideas de una manera muy elegante. El *ex falso sequitur quodlibet* es un caso particular de trivialización finita: a partir de un único enunciado lógicamente contradictorio se puede inferir la totalidad de enunciados de un lenguaje. La no-trivialización-finita generaliza la crítica del *ex falso sequitur quodlibet* requiriendo que ningún subconjunto finito de enun-

3) cf. Gottlob Frege: *Der Gedanke, eine logische Untersuchung*, en *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 2/1918-9, pp. 58/77.

4) Las obras de psicología cognitiva dicen poco y nada sobre el *ex falso sequitur quodlibet*. Véase el libro sobre la negación de J. B. Grize y Gilberte Pierraut Le Bonniec que aparecerá en Presses Universitaires de France y los trabajos de Johnson-Laird y Wason en su libro *Psychology of reasoning*, London 1972 y en *Readings in cognitive science*, Cambridge 1974 editado por ambos.

ciados de un lenguaje pueda implicar la totalidad de enunciados de ese lenguaje. Claro que siempre habrá partes propias del universo de enunciabilidad de un lenguaje que lo implican —por ejemplo, aquella que se obtiene eliminando todas las reiteraciones por conjunción— pero lo que la no-trivialización-finita excluye es que una parte finita, y por eso propia, pueda equivaler al todo. Si comparamos el universo de enunciabilidad de un lenguaje con un paisaje —y hay razones fundamentales para hacerlo— tendremos que decir que no se trata de un paisaje montañoso donde desde un pico se puede divisar el paisaje entero, sino más bien de la Pampa que, según la fina observación de Borges, siempre se extiende más allá de cualquier horizonte actual.

En su vertiente filosófica las investigaciones de Da Costa sobre los sistemas lógicos no-finitamente-trivializables —también llamados paraconsistentes⁵— se inscriben en la problemática general de una genealogía de lo lógico. O sea, explicar cómo a partir de la vida —y quizá contra ella— se ha ido organizando todo ese ámbito variado que va desde la significación lingüística hasta el concepto científico, desde la regla social hasta el texto constitucional, desde el argumento intuitivo hasta la deducción formalizada.

Da Costa ha comenzado, por así decir, de una de las puntas. El derrumbe del objetivismo platónico de Frege, unido a las posibilidades ofrecidas por los sistemas formales de seguir paso a paso y en sus más remotas dependencias la filiación de las nociones lógicas básicas, transformó la identidad hermética del en sí lógico en una inmensa telaraña, en una verdadera cárcel de Piranesi, en la cual el espíritu humano, aparentemente atrapado y perdido, logra a la postre entender su propia verdad.

La filosofía académica tradicional (Kant, Nietzsche, Bergson, los pragmatistas, Scheler, etc.) ha atacado el problema de una genealogía de lo lógico por el otro extremo: la vida⁶. Es una lástima que ambas direcciones no se integren; sobre todo si se tiene en cuenta que la filosofía académica tradicional ha trabajado con conceptos inadecuados de lo lógico. Típico en este contexto es el trabajo de Freud sobre «la negación»⁷.

La función del juicio, afirma Freud siguiendo las teorías de la psicología, de la lógica y de la filosofía de su tiempo, es afirmar o negar. Negar es el sucedáneo intelectual de la represión: en lugar de reprimir un contenido psíquico, que se torna así inaccesible directamente al yo, éste lo etiqueta con el signo de la negación. De esta suerte, «el pensamiento, dice Freud, se libera de las restricciones de la represión y se enriquece con contenidos de los cuales no puede prescindir para realizar su obra». La negación está a mitad de camino entre la expulsión de un contenido de la conciencia temática y la plena asunción de ese contenido por el esclarecimiento analítico exitoso. Es-

5) Los libros de Da Costa *Introdução aos fundamentos da matemática*, São Paulo 1977 y *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*, São Paulo 1980 desarrollan sus ideas filosóficas básicas.

6) Un buen resumen se encuentra en Hans Kunz: *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie*, Basel 1946, tomo II, cap. 2.

7) cf. *Gesammelte Werke*, Imago, London 1940, tomo XIV pp. 11/15. Agradezco a Leon Roitzchner el haber rescatado de mi olvido esta pequeña joya de Freud.

ta su ambigüedad entre inconsciente-consciente, irracional-racional, es la que le confiere su profunda significación antropológica.

En el inconsciente, según Freud, no hay negaciones: es, como diríamos hoy en día siguiendo la terminología de investigaciones lógicas similares a las de Da Costa, un ámbito de pura positividad⁸. El yo atisba al inconsciente mediante giros negativos; es decir, la tematización del inconsciente, tematización incompleta y distorsionada, es un producto lógico-lingüístico del yo, siendo la negación el vehículo mediante el cual se realiza. La segunda etapa en la constitución del inconsciente — la primera es la represión — procede *via negationis* (la similitud con la teología salta a la vista). La negación, pues, en la medida en que cotematiza el contenido negado, lo extrae del anonimato de la pura positividad del inconsciente. Pero, por otro lado, al «etiquetarlo» no lo asume en su plenitud. Esta deberá ser la tarea del esclarecimiento analítico, si tiene éxito. De esta manera el análisis accede a una plena racionalidad, que la negación sólo esboza pero que por otra parte desencadena y pone en movimiento. A la vía negativa de la negación le sigue una vía positiva, que Freud identifica, así podemos suponer, con las formas de la racionalidad científica de su época. El trabajo del espíritu humano se despliega en la tríada represión, negación, esclarecimiento analítico.

Ahora bien, salvo su genial interpretación del inconsciente como un ámbito de pura positividad, Freud sitúa la negación en un contexto puramente local. Y sin embargo la función global y estructural de ella salta inmediatamente a la vista. Tomemos un ejemplo: la relación entre negación y culpa. Una culpa es un caso particular de una oposición entre un deber ser y un ser que lo niega; no es estrictamente una contradicción: el ser no niega — no puede hacerlo — el deber ser, pero sí una consecuencia práctica de él. El psicoanálisis muestra cómo ciertas culpas a través de mecanismos represivos — o sea, de protoformas de la negación —, logra permeabilizar y teñir toda una vida, signándola con su presencia total. La experiencia de culpa del joven Rousseau con Marion, relatada al final de la segunda Confesión, es el ejemplo literario más sensacional y cristalino⁹. El trabajo analítico encuentra situaciones similares diariamente.

Así como Da Costa en sus sistemas lógicos mediante el principio de no-trivialización-finita logra restringir las consecuencias lógicas que se pueden extraer de una contradicción — o sea, su capacidad de permeabilización del universo entero de enunciabilidad — Freud intenta en el esclarecimiento

8) Kant ha afirmado el primado de la positividad frente a la negación; cf. *Crítica de la razón pura*, B 603: «Todos los conceptos de negaciones son, pues, derivados...». Brouwer retomó el problema en *Essentieel negatieve eigenschappen*, *Indagationes mathematicae*, vol. 10 1948, pp. 322/24.

9) cf. J. J. Rousseau: *Les confessions*, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, tomo I, pp. 84/87 y las notas del editor pp. 1272/74. Rousseau describe cómo su culpa — haber robado a Mlle. Pontal en casa de Mme. de Vercellis una pequeña cinta color rosa y plata y acusar a Marion, una criada, de haberlo hecho — ha signado toda su vida. «J' en emportai les longs souvenirs du crime et l'insupportable poids des remords dont au bout des quarante ans ma conscience est encore chargée, et dont l'amer sentiment, loin de s'affaiblir, s'irrite à mesure que je vieilliss».

analítico determinar cuáles son las verdaderas consecuencias de una experiencia traumática, de una culpa por ejemplo, para la totalidad de una vida. Mientras que el neurótico y el lógico clásico, sujetos respectivamente a la permeabilización universal y al *ex falso sequitur quodlibet* se comportan de una manera funcionalmente homóloga, Freud y Da Costa quieren acceder a una forma de racionalidad que tenga en cuenta la singularidad de lo individual. Así como en Da Costa no hay enunciados — ni conjuntos finitos de ellos — de los cuales se pueda deducir la totalidad del universo de enunciabilidad, en Freud por más profunda que sea la significación de una experiencia humana, ésta no puede signar el contenido total de una vida. He aquí en Freud y en Da Costa una postura filosófica similar, que delata una nueva concepción de las relaciones entre individuo y totalidad.

C.N.R.S. - L.S.I. - Toulouse, Francia

ALGUNAS OBSERVACIONES A PROPOSITO DE LAS OSCURIDADES DE ON DENOTING

Carlos E. Caorsi

Algunos pasajes de «On Denoting»¹ de B. Russell, han quedado caracterizados como paradigmas de oscuridad filosófica y dado lugar a no pocos artículos tendientes a aclararlos. Gran parte de dichos artículos señalan supuestas incomprensiones de la teoría de Frege por parte de Russell y hacen depender de ellas las oscuridades referidas. Y en efecto, cuando leemos algunos pasajes de «On Denoting» nos encontramos con que Russell atribuye a Frege teorías que nunca ha sostenido. Es así que, visto desde la claridad de Frege, la oscuridad de Russell es sencillamente incomprensible. Hagamos sin embargo lo contrario y veremos que la claridad no resultará tan clara ni la oscuridad tan oscura. Para hacerlo de este modo hemos de partir del reconocimiento de la oscuridad de la noción de *sentido*² en Frege. Que dicha noción es de por sí oscura parece estar fuera de toda duda. En *Sobre el sentido y la denotación*³ Frege no da prácticamente en ningún caso ejemplos del sentido de una expresión⁴ y se limita a caracterizar el sentido como *el modo de presentación*.

Admitida semejante oscuridad podemos admitir también que lo que Russell critica es su *interpretación de dicha noción*. Que esta interpretación no coincide en todos sus puntos con la teoría original de Frege es algo que no discuto. En rigor creo que las cosas deben verse desde la siguiente perspectiva: la teoría de Frege es oscura y da lugar a que se le interprete de más de un modo. De esas interpretaciones algunas son fieles a todos los puntos de la teoría original en tanto que otras (caso de la de Russell) son fieles sólo a las propuestas centrales de ésta. Las críticas desarrolladas en «On Denoting», se hacen claras, a mi entender, si se consideran como críticas a esta interpretación particular que no coincide en todos sus puntos con el planteo fregeano.

En vista de estas consideraciones lo que aquí me propongo es: 1) exponer lo que creo es la interpretación de Russell de la teoría de Frege; 2) mostrar como los textos aludidos se aclaran desde esa perspectiva⁵; 3) seña-

1) B. Russell [1] y [2].

2) A lo cual Russell se refiere como «significado» (meaning). En el desarrollo del trabajo usaremos tanto «sentido» como «significado» para referirnos a lo mismo.

3) G. Frege [4].

4) Excepto en una nota a pie de página donde señala: «En el caso de los nombres propios genuinos como «Aristóteles», las opiniones pueden diferir en lo que atañe al sentido. Por ejemplo podría ser aceptado como tal el siguiente: el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno».

5) Me refiero a los textos de las páginas 108 a 110 de [1] y de las páginas 39 a 41 de [2].

lar las razones que dan pie a la interpretación expuesta en 1) y 4) señalar como, vistas esas razones, se aclaran ciertos textos posteriores⁶.

1

La interpretación que propongo es que Russell entiende la noción fregeana de sentido del siguiente modo:

El sentido de «A» = el complejo denotativo que usamos para denotar el mismo individuo que el signo «A»⁷.

Es decir, el complejo denotativo que usamos para denotar A.

Esta interpretación podría apoyarse en el único ejemplo del sentido de un signo dado por Frege en «Sobre el sentido y la denotación» al que hicimos alusión en la nota (4). Por otra parte, «el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno» podría considerarse como un *modo de presentación* de Aristóteles, en la medida en que *presenta* a Aristóteles como siendo el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno. En la medida en que el sentido es según Frege el modo de presentación, y el modo de presentación puede interpretarse como un complejo denotativo, el sentido puede finalmente identificarse con un complejo denotativo.

Me apoyo para suponer que Russell lo interpretó así, no sólo en la coherencia que esta interpretación da a sus textos oscuros, como veremos más adelante, en los siguientes pasajes de «On Denoting»:

1) «... no podemos comprender el significado si no es por medio de *frases denotativas*»⁸ y

6. Me refiero al texto B, ver más adelante.

7. Se me ha señalado justamente, que la expresión usada por Russell «complejo denotativo» es ambigua y puede significar (i) una expresión lingüística (por ejemplo 'el autor de Waverley') o (ii) el sentido (Sinn) de la expresión lingüística (por ejemplo, el sentido de 'el autor de Waverley'). Y, cosa que también debo reconocer, que para Frege el sentido no es en ningún caso una expresión lingüística. Esto hacía oscura la primera versión de este trabajo y espero subsanar en esta nueva versión dichas oscuridades. Insisto sin embargo en que la interpretación de la expresión «complejo denotativo» que hace comprensibles los textos de Russell aludidos es la (i), y creo que es de acuerdo con esta interpretación que debemos entender la definición de «el sentido de A» que hemos propuesto. De hecho es desde esta perspectiva que desarrollaremos la primera parte de este trabajo. Claro que podría objetárseme que esta interpretación tiende a confirmar la tendencia general que afirma que Russell no entendió a Frege. Es posible. Sin embargo creo que debe leerse «On Denoting» desde una perspectiva distinta. Esta perspectiva sería la siguiente: existe una teoría semántica que distingue en toda expresión un sentido y una denotación. La teoría no está exenta de oscuridades y mientras que la denotación se presenta como no problemática, no puede decirse lo mismo del sentido. Frente a esas oscuridades Russell interpreta el sentido como una expresión lingüística y, desde esa interpretación, realiza sus críticas a la teoría. Frente a esta alternativa podría señalarse que desde el momento que Russell se aparta de este modo del planteo fregeano, lo que él critica es una teoría distinta de la de Frege; una teoría que resulta de su interpretación de la teoría fregeana y que no coincide con ésta. Con esto estoy de acuerdo. Sin embargo reconocer esto no es necesariamente reconocer que Russell no entendió a Frege. Podría tal vez decirse que entre la interpretación (i) y (ii) Russell se decidió por (i) por considerarla más plausible e inteligible que (ii). Claro que todo esto es conjetural, pero no tengo nada mejor que decir al respecto. En lo que se refiere a estas oscuridades desarrollaremos en la segunda parte de este trabajo (S 4) algunas consecuencias de interpretar la expresión «complejo denotativo» en el sentido (ii).

8. B. Russell [1] pp. 109, [2] pp. 40.

2) «... no hay ningún camino de regreso desde las denotaciones hasta los significados ya que todo objeto puede ser denotado por un número infinito de frases denotativas distintas»⁹.

2

Ahora bien, si admitimos como hace Frege que un complejo denotativo posee sentido y denotación, e identificamos el complejo denotativo con el sentido, se nos plantea el siguiente dilema: a) el sentido de un complejo denotativo dado es el mismo complejo denotativo o b) es un complejo denotativo distinto de él.

Creo que ambas alternativas aparecen analizadas por Russell en los referidos textos oscuros. A los efectos de realizar el análisis que me he propuesto dividiré dichos textos en dos grupos que denominaré respectivamente «textos A» y «textos B».

Los textos A¹⁰ son los siguientes:

1) «Cuando deseamos hablar acerca del significado de una frase denotativa, como opuesto a su denotación, el método natural de hacerlo es usando comillas»¹¹.

2) «Para comenzar diremos que cuando aparece C hablamos de la denotación pero cuando aparece 'C' hablamos del significado».

3) «Pero la relación entre el significado y la denotación no es una relación meramente lingüística a través de la frase: debe hallarse implicada una relación lógica que expresamos diciendo que el significado denota la denotación».

4) «Esto nos lleva a afirmar que cuando distinguimos entre significado y denotación, debemos estar hablando acerca del significado: éste tiene denotación y es un complejo, y no hay otra cosa aparte del significado que pueda ser llamado el complejo y de lo que pueda decirse que tiene significado y denotación. La formulación correcta según este punto de vista es, que algunos significados tienen denotaciones».

Ahora bien, si analizamos los puntos 1 a 4 de acuerdo con la primera alternativa planteada (de que el sentido de una frase denotativa es la frase misma) parece que resultan suficientemente claros y coherentes.

Así los textos 1 y 2 son tales que si los leemos entendiendo «significado» como «frase denotativa» afirman algo que nadie estaría dispuesto a contradecir; a saber: que cuando deseamos hablar acerca de una frase denotativa el modo natural de hacerlo es empleando comillas y que cuando aparece 'C' hablamos de la frase denotativa 'C'.

El punto 3) quedaría aclarado en la medida en que todo el mundo admitiría sin discusión que una frase denotativa denota su denotación y por lo

9. B. Russell [1] pp. 108, [2] pp. 41.

10. B. Russell [1] pp. 108 a 110, [2] pp. 39 a 40.

11. Searle en [5] señala este punto y el 3 como dos supuestos explícitos en los que se basan los argumentos de Russell y señala que 1 es lisa y llanamente falso.

tanto, si como supusimos el significado es la frase denotativa misma, entonces el significado denota la denotación. (Sobre esto sin embargo volveremos más adelante).

Finalmente el punto 4) queda claro por el hecho de que si sentido y frase denotativa son lo mismo, sólo hay sentidos o lo que es lo mismo, frases denotativas y sus denotaciones, y no hay otra cosa aparte del sentido que pueda ser llamado el complejo.

3

Pasemos ahora al texto B¹². El mismo dice lo siguiente:

«Pero esto hace aún más evidente la dificultad que se presenta al hablar de significados. En efecto supongamos que C es el complejo en cuestión: entonces debemos decir que C es el significado del complejo. Sin embargo, cuando aparece C sin comillas lo que se dice no es verdadero del significado, sino solamente de la denotación, por ejemplo, cuando decimos: el centro de masa del sistema solar es un punto. En consecuencia para hablar de C misma, es decir para formular una proposición acerca del significado, nuestro sujeto no debe ser C sino algo que denote a C. Luego 'C' que es lo que utilizamos cuando queremos hablar del significado, no debe ser el significado, sino algo que denote el significado. Y C no debe ser un componente de este complejo (como lo es de 'el significado de C'): pues si C figura en el complejo, será su denotación no su significado lo que figurará en él, y no hay ningún camino de regreso desde las denotaciones hasta los significados, ya que todo objeto puede ser denotado por un número infinito de frases denotativas diferentes.

Por consiguiente, parecería que 'C' y C son entidades diferentes y tales que 'C' denota a C; pero esto no puede ser una explicación, porque la relación de 'C' con C queda totalmente en el misterio; y donde hallaremos el complejo denotativo 'C' que debe denotar C?».

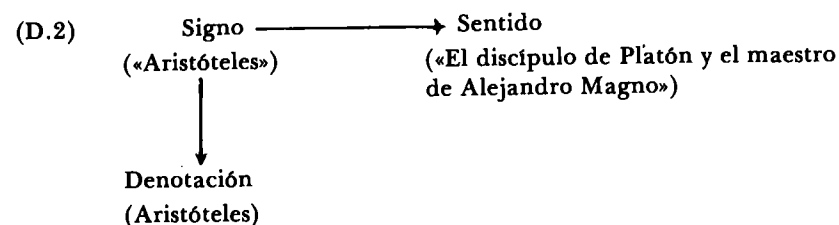
A los efectos de aclarar este texto será necesario realizar antes algunas observaciones que constituyen el punto 3 de nuestro trabajo. Estas observaciones servirán además para mostrar que la interpretación que identifica sentido y frase denotativa no es en ningún sentido gratuita.

Según la teoría de Frege todo signo posee sentido y denotación. Podríamos representar esto en el siguiente diagrama:



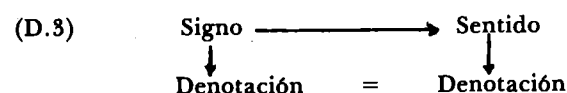
Si completamos este cuadro con el ejemplo dado por Frege para el signo «Aristóteles» tendremos:

12. B. Russell [1] pp. 110, [2] pp. 40 a 41.



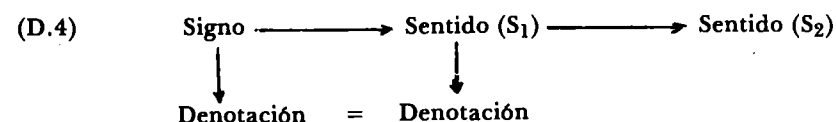
Ahora bien, las frases denotativas del tipo de «El discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno» tienen para Frege sentido y denotación. Así por ejemplo si tomamos la frase descriptiva «El discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno» que resultaba según el cuadro anterior ser el sentido de «Aristóteles» y preguntamos por su denotación, es obvio que la misma será Aristóteles. De acuerdo con esto resulta que Aristóteles es tanto la denotación del signo «Aristóteles» como la denotación del sentido del signo «Aristóteles». Pero si esto es así, resulta que el sentido denota la denotación que es lo que afirma el texto de Russell indicado en A₃.

Representaremos esto en el siguiente cuadro:



Sin embargo esto no es todo. La frase denotativa «El discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno» que Frege usa para explicitar el sentido de «Aristóteles» no sólo posee denotación sino también sentido. En la medida en que dicha frase descriptiva explicita el sentido del signo «Aristóteles» la designaremos por S₁ y al sentido de esa frase descriptiva por S₂.

Tenemos así el siguiente cuadro:



Analicemos ahora las relaciones entre S₁ y S₂. Si S₁ y S₂ están al mismo nivel (y con esto quiero decir que ninguna es la denotación de la otra) entonces, o bien S₁ es distinta de S₂, o bien S₁ es el mismo que S₂.

Si esto último es el caso llegamos a la identificación de Russell entre sentido y frase denotativa, siendo en este caso el sentido la frase denotativa misma. El otro caso sería que S₁ es distinto de S₂, y si es así ¿en qué sentido dos sentidos distintos pueden ser tales que uno de ellos es el sentido del otro? Afirmar esto sería como decir que una frase tiene un sentido distinto del que tiene.

Supongamos ahora que están a niveles distintos, es decir que S₁ es la denotación de S₂. Esto tiene las siguientes consecuencias:

1) ya no tenemos una expresión S₁, su sentido S₂ y su denotación sino que tenemos un signo S₂ y su denotación S₁ la cual de ser un signo tendría a su vez una denotación,

2) la segunda consecuencia pienso que lleva a aclarar un poco más el texto B. Si S₁ es la denotación de S₂ y S₁ es distinto de S₂ no hay modo de ir de S₁ a S₂ ya que hay infinitos modos de referirse a la misma denotación.

4

Analicemos ahora la noción de sentido interpretando la expresión «complejo denotativo» en el sentido (ii) de la nota (7). De acuerdo con ello la noción de sentido quedaría expresada en la siguiente definición:

El sentido de «A» = el complejo denotativo expresado¹³ por la frase que utilizamos para designar el mismo individuo que el signo «A».

Como aquí nos vamos a ocupar solamente del sentido de los nombres propios y no del de las oraciones, debemos entender que «A» es un signo simple y la frase que utilizamos para designar el mismo individuo que el signo «A» es una descripción definida.

De este modo, y volviendo al ejemplo que estuvimos manejando, la descripción definida «el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno» expresa el complejo denotativo que es el sentido de «Aristóteles». Ahora bien, como Frege señala, la frase «el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno» debe tener tanto sentido como denotación. Su denotación será la misma que la del signo «Aristóteles»; pero ¿qué pasa con su sentido? Aquí se nos plantean dos alternativas: 1) o bien, el sentido del signo «el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno» es el complejo denotativo que expresa o 2) es un complejo denotativo distinto del complejo denotativo que expresa.

Si tomamos la alternativa 1) hemos de reconocer que la frase «el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno» tienen el mismo sentido que el signo «Aristóteles». Tendríamos por lo tanto:

El sentido de «Aristóteles» = el sentido de «el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno».

Ahora bien, ¿qué sucede con esta interpretación en los casos de alguien que usa correctamente el signo «Aristóteles» y desconoce sin embargo que Aristóteles fue discípulo de Platón y maestro de Alejandro? El caso, digamos, de alguien que asocia otras descripciones definidas al signo «Aristóteles» en lugar de esa; por ejemplo la descripción «el autor de 'Primeros analíticos'». ¿Diremos en ese caso que «el autor de los 'Primeros Analíticos'» tiene el mismo sentido que «Aristóteles»? Obviamente no podemos afirmar eso ya que se derivaría que:

El sentido de «el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno» = el sentido de «el autor de los 'Primeros Analíticos'».

13. No ignoro lo impreciso que puede resultar este «expresado», pero en todo caso no creo que pueda hacérsenos responsables por ello.

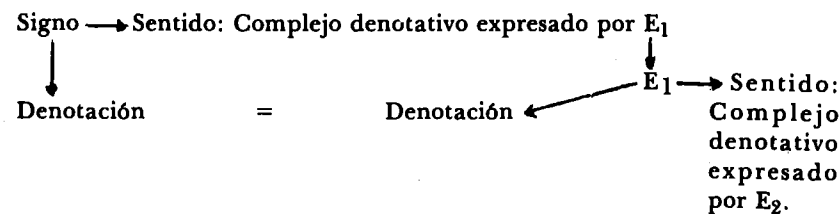
Lo cual es claramente falso. Podríamos eliminar esta dificultad señalando que «Aristóteles» como todo nombre simple (lo cual parece ser una consecuencia de esta interpretación) es polisémico. En ese caso la igualdad tendría que ser:

Un sentido de «Aristóteles» = el sentido de «el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno».

Claro que en este caso tendríamos que admitir que los sentidos de un nombre propio evolucionan día a día, es decir que se agregan día a día más sentidos a ese nombre, lo cual, si bien no es absurdo, parece difícil suponer que haya sido sostenido por Frege. Otro modo de eliminar la indeseable equivalencia sería introducir un nuevo elemento que parece estar ausente en la teoría de Frege y que es *el usuario* del signo. En este caso ya no hablaríamos de «el sentido de «A»» a secas, sino de «el sentido de «A» para S», donde S es el sujeto en cuestión. Pero esto nos conduciría a una cierta subjetividad del sentido que es incompatible con la objetividad que posee el mismo para Frege (recordemos la metáfora del telescopio) ¹⁴.

Veamos pues la alternativa 2) que supone que el sentido de «el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno» es un complejo denotativo distinto del complejo denotativo que expresa. En este caso tendríamos que el complejo denotativo que es el sentido de «el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno» es expresado por una descripción distinta de ésta. En este caso la situación sería análoga a la representada en (D.4), excepto en que tendríamos que cambiar «(S₁)» y «(S₂)» por «complejo denotativo expresado por E₁» y «complejo denotativo expresado por E₂» respectivamente.

El cuadro sería el siguiente:



El problema sería ahora la relación entre E₁ y E₂, si E₂ expresa el sentido de E₁. Si suponemos que E₁ = E₂ estaríamos en la alternativa 1) que ya hemos desarrollado. Si suponemos que E₁ ≠ E₂ entonces hemos de concluir que E₁ expresa un sentido, distinto del sentido que tiene. Es decir, expresa un complejo denotativo y tiene como sentido un complejo denotativo distinto del primero el cual es expresado por E₂. Y es obvio que esto es demasiado complejo para ser tenido en cuenta.

Ahora bien, si suponemos que la relación entre E₁ y E₂ es tal que E₁ es denotada por E₂ tenemos como consecuencia que una expresión expresa el sentido de su denotación: es decir que E₂ expresa el sentido de E₁ y denota

14 Si bien es cierto que hay una afirmación en [4] que parece señalar esta posibilidad en contradicción con lo expresado en el resto de dicho texto. Véase a los efectos la Nota 4.

E₁. Y esto sería equivalente a decir que «el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno» no denota Aristóteles sino «Aristóteles», una consecuencia francamente indeseable ¹⁵.

Si la interpretación que acabo de desarrollar es en algún sentido plausible, no debo ser yo quien lo diga. Pese a todo creo que un esfuerzo por entender las críticas de Russell a Frege debe partir del reconocimiento de la oscuridad del *sentido* en este último.

Porque si la teoría es oscura, es necesario dar una interpretación de la misma antes de criticarla. Creo que un modo posible de interpretar la semántica del sentido y la denotación es la que hemos presentado aquí; y si no nos hemos equivocado, es a ésta por principio y sobre todo que se aplican las críticas de Russell. Que existan interpretaciones de dicha doctrina que eludan estas críticas, es posible. Sin embargo creo que dichas interpretaciones deben ser tales que eliminen el carácter entitativo que Frege atribuye al sentido. Tal vez el uso hecho por Quine de la distinción fregeana vaya por ese camino.

Universidad de la República
Montevideo

15. O, en caso de insistir que denota Aristóteles, a la consecuencia no menos indeseable de que expresa el sentido de Aristóteles.

REFERENCIAS

- [1] Russell, Bertrand, «On denoting» en Feigl y Sellars *Readings in philosophical analysis*, New York, Appleton-Century, Crofts Inc. 1949, pp. 103 (Versión española [2]).
- [2] Russell, Bertrand, «Sobre el denotar» en [3] pp. 29.
- [3] Simpson, Thomas M. «Semántica filosófica: problemas y discusiones» Siglo XXI Edit. Buenos Aires 1973.
- [4] Frege, Gottlob, «Sobre el sentido y la denotación» en [3] pp. 3.
- [5] Searle, John, «Las objeciones de Russell a la teoría de Frege sobre el sentido y la denotación» en [3] pp. 49.

ABSTRACT

Most criticisms directed against B. Russell's «On denoting», emphasize his misunderstanding of the fregean theses. My present proposal is to re-read that article from a different approach, acknowledging all un-clear areas in the theory concerning sense and denotation. Once these areas have been acknowledged, it is possible to suggest different constructions to clarify them. Consequently, any criticism regarding that theory is a criticism on the way we have construed it. My proposal therefore is to develop Russell's interpretation of his construction, and to show how, in accordance with that construction, those un-clear areas of «On denoting» appear to be clearer. I do not intend to represent that interpretation as the most appropriate one, but I do believe that it does not imply a misunderstanding of the fregean theses. I also emphasize the difficulties arising from some possible alternative constructions.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. IX, N° 3 (noviembre 1983)

NOTAS SOBRE IMPLICACION
MATERIAL E INTENSIONALIDAD *

Mauricio Beuchot

1. Introducción

Estas notas tienen como único objetivo poner de relieve algunos puntos que nos parecen problemáticos acerca de la consideración sólo extensionalista de la implicación material, sugiriendo que vale la pena atender a los aspectos intensionales que vemos en este tema. Aunque no desarrollaremos esta interpretación intensionalista, presentaremos, de modo meramente ilustrativo, algunos elementos de Frege, Russell y Quine, que nos hacen pensar en la importancia de introducir consideraciones intensionales. (Para la noción de intensionalidad, cf. Weingartner, 1976, pp. 51-68; sobre aspectos históricos, Beuchot, 1981, pp. 264-278; las referencias completas van al final del trabajo).

2. Frege: la búsqueda de la referencia

El estudio que Frege hace de la implicación ha de situarse en su intento de fundar la matemática en la lógica, que conlleva un rechazo del psicologismo y un afán de sobrepasar el lenguaje ordinario con un lenguaje científico. Desde esta perspectiva cobra sentido su interés por rescatar la implicación, mediante procedimientos lógicos, para la línea formalista en la que desarrolla su construcción sistemática, primero con un proyecto axiomático, después con un proyecto más cercano a la inferencia natural. En todo caso, trata de pasar de una perspectiva intensional (basada en el *sentido*) a una perspectiva extensional (basada en la *referencia*).

La lógica, según Frege, estudia la inferencia, la cual se va estructurando en torno a la noción de implicación; y ésta es entendida, en una primera aproximación, como el paso de lo verdadero a lo verdadero (Frege, 1969, p. 190).

De acuerdo con esto, la noción de implicación da vertebración a la lógica, en el sentido de que ella abarca y ordena todos los apartados lógicos. En efecto, para Frege, la implicación material —la de lógica de proposiciones— da paso a la implicación formal —la de lógica de términos— mediante el añadido de la cuantificación; y eso le muestra la unidad sistemática de la lógica misma, con sus dos cálculos: proposicional y cuantificacional (Idem, 1969, pp. 38-39; Idem, 1902, v. I, pp. 31 ss.). Todo ello hace que la lógica, en cuanto estudio de la inferencia correcta, esté regida por la implicación.

* Agradecemos las valiosas sugerencias de Alejandro Herrera, Raúl Orayen y José Antonio Robles. Sólo el autor es responsable de los defectos.

La noción de implicación, pues, tiene un papel primordial como estructura y modelo de la inferencia lógica. En un principio (*Begriffsschrift*, 1879), a Frege le pareció que todos los funtores o conectivos proposicionales se podían definir mediante la negación y la implicación, porque esta última era la que tenía menos contenido (*Inhalt*) o el contenido más simple (Idem, 1969, p. 40). Pero después, abandonando la noción de contenido por el binomio sentido-referencia, llegó a considerar (*Logische Untersuchungen* III, 1923) que — a pesar de cierta prioridad que encontraba ahora en la conjunción y la negación, dado que la conjunción es donde se cumple con mayor exactitud la exigencia de pasar de la verdad a la verdad — todos los conectivos tenían el mismo rango, y se definían de acuerdo a los valores veritativo-funcionales que toman las proposiciones con respecto a cada conectivo dado. De esta manera, al centrarse en los valores de verdad, Frege abandona la perspectiva intensional (basada primero en consideraciones sobre el contenido o *Inhalt*, cercano al *sentido*), para ubicarse en la perspectiva puramente extensional (basada en la *referencia*, en este caso: los valores veritativos). Había percibido la importancia operatoria de los valores de verdad en relación a los conectivos o funtores proposicionales.

Además de Peirce y Post, quien más agudamente vio la utilidad de este procedimiento veritativo-funcional para determinar los conectivos fue Wittgenstein. Se ha pensado que Wittgenstein expuso a Frege su idea acerca de este procedimiento, y que el segundo se hizo adepto a la idea del primero; pero el reporte escrito de estas conversaciones entre ambos se ha perdido (Imbert, 1971, p. 49).

De hecho, en Frege juegan dos conceptos lógico-semánticos, uno intensional, que es el *sentido*, y otro extensional, que es la *referencia*. Las proposiciones tienen como sentidos *pensamientos*, y como referencias *valores de verdad*. Ya que los conectivos son definidos en base a valores de verdad, las composiciones proposicionales adquieren un estatuto extensional. (Sobre esto, cf. Orayen, 1972, p. 26 y Beuchot, 1977, p. 80). Así, el functor proposicional binario de la implicación, a partir del cual en un principio se definían los otros (Frege, 1879, pp. 11-13; Idem, 1923, p. 391), pasa él mismo a ser definido por la enumeración de sus combinaciones de verdad y falsedad, i.e. de manera extensional (Idem, 1923, pp. 378-379).

Aquí lo extensional claramente desplaza a lo intensional. Al igual que los otros conectivos, Frege habla de la implicación como composición de pensamientos que, sin embargo, se define por funciones de verdad. La implicación es la composición de la sexta clase que menciona (Ibid., p. 386). La llama «composición hipotética», que consta de «condición» y «conclusión». Asigna sus valores de verdad de manera abreviada, mencionando que, para su validez o verdad funcional, la conclusión (o consecuente) debe ser verdadera cuando el antecedente es verdadero y la condición (o antecedente) puede ser verdadera o falsa (Ibid., pp. 386-387). Lo intensional se desliga de lo extensional porque a Frege no le preocupa que, además de los valores de verdad, se atienda al sentido de las proposiciones componentes.

Frege se da cuenta de que la combinación de casos de verdad y falsedad de la implicación según la cual lo falso implica lo verdadero resulta descon-

certante (podemos decir «paradójica»); pero se apresura a explicar que esa combinación es verdadera por virtud de las *estipulaciones lógicas*. Porque la falsedad no es un sinsentido o un absurdo, y, como se trata de combinación de pensamientos o proposiciones *independientes*, en ese paso no hace falta afinidad de sentidos (Ibid., pp. 182-183); por lo tanto, hay consecuencia independientemente de cualquier afinidad o pertinencia de sentidos, ya que ésta no es relevante para la lógica. El desconcierto — dice Frege — es meramente psicológico, y esto no tiene ninguna importancia para la lógica (ibid., p. 388). Con esta aclaración intenta excluir de la lógica el psicologismo, consecuente con su actitud antipsicologista de fondo (Idem, 1969, p. 190). En efecto, este desconcierto psicológico se desvanece atendiendo a consideraciones puramente lógicas; pues la expresión «si A entonces B» se puede transformar simplemente en «no (no A y B)», y esto sí es intuitivamente claro y convincente.

La culpa de este desconcierto o sensación de paradoja la tiene, según Frege, el lenguaje ordinario o cotidiano; y justamente el objetivo de Frege es liberar al lenguaje lógico de los accesorios perturbadores que provienen del lenguaje ordinario (Idem, 1923, p. 388).

De esta manera, aun cuando en una composición hipotética (i.e. condicional o de implicación) en la que el antecedente es falso, la composición parece (psicológicamente) carecer de sentido, lógicamente lo tiene. Por ejemplo, al oír «si 2 es mayor que 3, entonces 4 es un número primo», la composición parecerá carente de sentido; pero es verdadera por las estipulaciones, ya que el antecedente es falso y el consecuente verdadero, y se ha estipulado que esta combinación es verdadera. Algunos dirán: «Pero la condición y la conclusión no tienen aquí ninguna relación interna». Sin embargo, insiste Frege, la definición lógica que se ha estipulado no tiene nada que ver con ese género de relaciones (psicológicas) accesorias.

En vista de las críticas y dificultades que envolvía la *Begriffsschrift*, Frege abandonó el proyecto de un sistema axiomático de proposiciones, y en las *Untersuchungen* adopta la modalidad de un cálculo proposicional de inferencia natural, mitigando su deseo de llevar las proposiciones del lenguaje ordinario al lenguaje científico. «Ahora se sabe que todo lo que se dice en el lenguaje usual, aun si se pone en proposiciones, no es susceptible de un tratamiento lógico, entendamos: de la lógica extensional. En particular, quedan fuera de este dominio lógico las proposiciones de estilo indirecto que Frege había considerado conveniente estudiar en su artículo *Sentido y referencia*, y las proposiciones en las que figuran pronombres personales u otros deicticos. Igualmente, todas aquellas que están ligadas entre sí por el tejido indisoluble del sentido» (Imbert, 1971, pp. 48-49). De esta manera, la empresa de reconstruir el lenguaje ordinario mediante un lenguaje científico (i.e. un cálculo lógico impecable) fracasa en Frege, según lo da a entender él mismo en su última época: a su lógica acaba por escapársele sutilmente el lenguaje ordinario.

Esto hace pensar que la solución extensionalista del problema de la implicación — por más impecable que sea en su nivel — no es completamen-

te satisfactoria. Más aún, mueve a atender a la dimensión intensional. Tal vez, como lo ha reconocido ese gran seguidor de Frege que es Alonzo Church, no tenemos por qué huir de la intensión — y él mismo ha elaborado una lógica intensional —. Se ha llegado a mostrar que, al interior mismo de la lógica, no es tan problemático trabajar con la intensión, teniendo la ventaja del contacto con el lenguaje ordinario. Y este recurso a la intensión no tiene que verse necesariamente como una concesión al psicologismo.

3. Russell: la búsqueda logicista-reconstruccionista

Siguiendo una actitud análoga a la de Frege, Russell se esfuerza por excluir de la lógica las consideraciones psicologistas y por superar las ambigüedades del lenguaje ordinario mediante el formalismo. Con esta actitud analiza la implicación. Las formas del lenguaje ordinario ocultan y distorsionan las formas lógicas; por eso hay que desconfiar del lenguaje ordinario y acudir a la reconstrucción formalista de las expresiones, para encontrar su exacta forma lógica. Asimismo, al reconstruir el lenguaje ordinario, Russell pretendía aislar un lenguaje perfecto, libre de toda intromisión del psicologismo.

Russell, en *The Principles of Mathematics* (1903), considera tan importante para la lógica el estudio de la implicación, que la establece como un elemento indefinible y principal. En esa época sostiene ya que los conectivos lógicos son indefinibles; pero, dado que la implicación es tenida por él como la más fundamental, ella es indefinible y punto de partida para la definición de los demás conectivos. Más aún, sostiene que el único indefinible que necesita para el cálculo proposicional es la implicación (Russell, 1903, p. 15; Idem, 1906, pp. 159-202). Si algo podría fungir como su definición, sería su tabla veritativo-funcional (en el sentido de Frege), que presenta en forma abreviada. De acuerdo con ella, si p implica q , entonces si p es verdadera q es verdadera, i.e. la verdad de p implica la verdad de q ; y si q es falsa p es falsa, i.e. la falsedad de q implica la falsedad de p . Sin embargo, aclara Russell, «esta verdad y esta falsedad nos dan sólo nuevas implicaciones, no una definición de la implicación» (Idem, 1903, p. 14). De hecho, se aplica a definir la disyunción en términos de implicación, y después hace lo mismo con la negación (Ibid., p. 17).

Con todo, en los *Principia Mathematica* (1910) utiliza la negación y la disyunción como functores primitivos, que pueden definir a los demás. Con ellos define la función implicativa. Así, $p \supset q$ (o «si p , entonces q ») se define como $\sim p \vee q$, y en base a ello se legitiman sus combinaciones veritativo-funcionales. A saber, con arreglo a esta definición, «si p es verdadera, entonces $\sim p$ es falsa, y, de acuerdo con ello, la única alternativa que deja la proposición $\sim p \vee q$ es que q sea verdadera. En otras palabras, si p y $\sim p \vee q$ son ambas verdaderas, entonces q es verdadera» (Russell - Whitehead, 1910, p. 7). Esto arroja como resultado las combinaciones de su tabla veritativo-funcional; pues, para « p implica q », Russell determina sólo que q debe ser verdadera, pero dice que no se puede determinar si p es verdadera o falsa, ya que, si es verdadera q , puede ser implicada tanto por una proposición verdadera como por una falsa (Ibid., p. 94).

Además, en *Introduction to Mathematical Philosophy* (1919), así como en la *Introducción* a la 2a. edición de *Principia Mathematica* (1927), define los conectivos con el functor de Sheffer. Así, la implicación se definiría como $p / (q / q)$, con dicho functor (Russell, 1919, p. 148; Russell-Whitehead, 2a. ed., p. xvi). También en base a esta definición se legitiman y explican las combinaciones veritativo-funcionales de este conectivo.

Entre las combinaciones de verdad que Russell obtiene para la implicación (material) se da la posibilidad de que una proposición falsa implique una verdadera. Curiosamente, le dedica su atención en vista del carácter *paradójico* que le adjudica Lewis Carroll (Russell, 1903, p. 18, nota). Aprovechando esta impresión de paradoja para distinguir la inferencia de sentido común con respecto a la inferencia que tiene lugar en un formalismo. Pues la implicación se da en cierta oposición con lo que ordinariamente creemos de ella, dado que se permite el que una proposición falsa implique cualquier proposición (i.e. verdadera o falsa), y que una proposición verdadera sea implicada por cualquier proposición (i.e. verdadera o falsa). Lo cual va contra el sentido común, pues éste parece ver claro solamente el que de una proposición verdadera no se siga una falsa, pero no el que de una falsa se siga una verdadera.

Sin embargo, según Russell, la renuencia de la gente a aceptar implicaciones materiales como «si Sócrates es un triángulo, entonces $2 + 2 = 4$ » se debe, principalmente, a la interferencia de la implicación formal, que es más familiar, y se tiene en mente aun cuando se hable de la implicación material. Pero, a pesar de que la noción de implicación material es menos familiar, no por eso es menos válida. Además, hay que decir que es una relación entre proposiciones. Así, si entre una proposición falsa y una verdadera hay ciertas relaciones, una de ellas es la de implicación material. Siempre que una proposición se deduce de otra, está involucrada la implicación material, «aunque, como regla, la implicación formal, obtenida al dar un valor constante a la variable o variables involucradas en la llamada implicación formal» (Ibid., p. 34). Y es que la implicación material se da entre proposiciones consideradas como símbolos, sin importar su contenido. De otra manera, habría el peligro psicologista en la lógica. Russell se afana en eliminar tal peligro. Se ubica en una posición logicista, opuesta a cualquier postura psicologista.

En efecto, para Russell la lógica formal estudia la inferencia en general, i.e. las reglas generales de la inferencia válida (Ibid., p. 11). La inferencia principal es la deducción, y la deducción se basa en la relación de implicación (Idem, 1910, pp. 90-91). La relación de implicación es doble: *formal* y *material*; la formal se da en la lógica de proposiciones no analizadas o proposicional. Siguiendo a McColl, Peano y Schröder, Russell establece que la implicación más básica es la material, porque atañe al cálculo proposicional, que es fundamento del cálculo de clases (Idem, 1903, pp. 12-13). Así, pues, ya que el cálculo proposicional es el más básico, y se funda en la implicación material, ella es de hecho la implicación en cuanto tal.

Ciertamente —según Russell— debe distinguirse entre implicación material e implicación formal, cosa que él mismo declara que muchos lógicos

no hacen. Pero, guardando los niveles de fundamentación, puede incluso decirse que la implicación formal está abarcada por la material. En consecuencia, la implicación material puede tomarse como la implicación *simplificiter*, una de cuyas instancias sería la formal, aunque no le es fácil a Russell decir —según él mismo aclara— si se puede definir en términos de la material (Ibid., p. 14).

Sin embargo, Russell critica a Peano y a Frege por no distinguir suficientemente las dos clases de implicaciones. Peano, al usar esquemas o funciones proposicionales en sus principios, involucra la implicación formal (Ibid., p. 28). Para Russell, hay que establecer esta relación de implicación material entre proposiciones «auténticas», no entre proposiciones abiertas o con variables. Ya que Russell pide que sean proposiciones lo conectado por la implicación, le parece extraño el que Frege admita que la implicación relacione, además de proposiciones, *objetos*. Por eso Russell critica a Frege, indicando que le falta hacer la distinción aludida (Ibid., pp. 518-519). Efectivamente, la distinción entre implicación material e implicación formal reside en que la primera es una relación entre proposiciones, y la formal no es una relación, sino una aserción; pues asevera una implicación para los valores de variables que figuran en una función proposicional.

Tenemos, pues, que para Russell la implicación formal es una derivación de la material, que es, por tanto, más básica; en otras palabras, es la implicación *ut sic* y el modelo de la inferencia (Idem, 1910, p. 7). La implicación, por otra parte, está a la base de la inferencia; y, según Russell, al hablar de la inferencia, se entromete muchas veces un elemento psicológico con el que se quiere explicar nuestra adquisición de nuevos conocimientos. «Pero es claro que cuando inferimos válidamente una proposición a partir de otra lo hacemos por virtud de una relación que se da entre las dos proposiciones, la percibamos o no... La relación por virtud de la cual nos es posible inferir válidamente es lo que llamamos implicación material» (Idem, 1908, p. 33). Russell excluye el psicologismo en forma de intromisión gnoseológica: la relación de inferencia, consecuencia o implicación material se da independientemente del conocimiento de la verdad o falsedad de las proposiciones e incluso independientemente del conocimiento de la misma relación inferencial o implicativa. Aunque reconoce que «siempre hay inevitablemente algo psicológico en la inferencia» (Idem, 1919, p. 149), aclara que lo que cuenta para el lógico es la *relación* de implicación entre una proposición y otra. En verdad Russell expresa que los conectivos no representan nada de la realidad (Idem, 1918, pp. 64-70); pero aquí la misma *relación* de implicación o inferencia parece ostentar un marcado carácter ontológico; si no de representación de estados de cosas, sí de alguna entidad «platónica» (cf. Robles, 1971, p. 76; Idem, 1974, p. 97).

Dentro de este encuadre, a Russell le parece que la señalada combinación «paradójica» de la implicación material puede perder ese carácter desconcertante atendiendo a consideraciones lógico-formales. La lógica formal considera las proposiciones como símbolos, sin importar su contenido. Asimismo, estudia la implicación como relación de inferencia, señalando que esta relación se da independientemente de que sea o no captada por la men-

te. De esto surgen tres consecuencias: (i) A nivel lógico, la solución de la «paradoja» de la implicación es simplemente cuestión de que se cumplan las definiciones y reglas estipuladas. (ii) A nivel epistemológico, aunque hay un peligro psicologista, Russell lo resuelve con bases lógicas. La implicación o inferencia, definida mediante el «functor de incompatibilidad» de Sheffer, nos hace pensar que el antecedente es incompatible con la negación del consecuente; es decir, « $p / (q / q)$ » nos mueve a captar que p es incompatible con la incompatibilidad de q y q ; o, en otras palabras, nos impele a considerar que el antecedente es compatible con el consecuente; así, cuando de lo falso pasamos a inferir lo verdadero, lo hacemos porque captamos que en ello no hay incompatibilidad; esto es, que lo falso, en la implicación, es compatible con lo verdadero. Y, en definitiva, el elemento psicológico que hay allí no afecta a los fundamentos lógicos. (iii) A nivel ontológico, sin embargo, a Russell se le presenta el problema de la *relación* misma de inferencia o implicación, la cual se da entre proposiciones por sí sola, aun cuando las mentes humanas no lo capten. (Este problema es importante, pero desborda los límites de nuestra exposición).

4. Quine: la búsqueda extensionalista

Quine considera también la implicación como un concepto clave de la lógica, formando, junto con otras nociones, una «familia»: implicación, validez, verdad y forma lógicas, interpretadas por él en sentido extensional. La implicación está relacionada con el condicional (Quine, 1937, pp. 129-130); pero son distintos (Idem, 1940, nn. 4-5; 1941, p. 17; 1944, p. 32; 1950, p. 19). Entre varios tipos de condicional que examina (Idem, 1941, pp. 20-23; 1950, pp. 20-21), dado que a la lógica sólo le interesan los compuestos veritativo-funcionales, únicamente destaca el condicional material y el condicional general —de la cuantificación—, basado en el anterior. Pero incluso ambos condicionales pueden parafrasearse: el material, por negación y conjunción; el general, por éstas y la cuantificación existencial; de modo que el condicional resulta ser un «expediente redundante» (Idem, 1970, p. 24).

Con todo, lo conserva, pero siempre haciendo ver su diferencia con respecto a la implicación: el condicional es una composición de enunciados y la implicación es una relación entre esquemas, pudiendo sólo *por extensión* aplicarse a enunciados (Idem, 1941, pp. 65-67; 1944, pp. 35-36; 1950, pp. 42-43; 1970, p. 48). Con estas precisiones, Quine enfrenta la combinación paradójica de la implicación material, siempre insistiendo en que condicional (o implicación veritativo-funcional) e implicación lógica, a pesar de cierto parecido, son distintos. Efectivamente, tienen semejanza en cuanto a sus condiciones de verdad: «En general, se dice que un esquema veritativo-funcional *implica* otro si no hay manera de interpretar las letras de modo que el primer esquema sea verdadero y el segundo falso» (Idem, 1950, p. 39). Pero recalca en seguida la diferencia, a saber, el carácter «meta-lingüístico» de la implicación con respecto al condicional, que sería su «lenguaje-objeto», pues le atribuye una propiedad metalógica: «En una palabra, la implicación es la validez del condicional» (Ibid., p. 40). Es decir,

ya que la validez es la verdad en todas las instancias, para determinar que un esquema enunciativo implica otro, comprobamos la validez del condicional correspondiente, pues la validez es la verdad lógica, y la verdad lógica es el cumplimiento de la tabla veritativo-funcional en todos los casos.

Así, aunque de la tabla del condicional material se derivan las leyes tradicionalmente consideradas como *paradójicas* (Ibid., pp. 40-41), se comprueban mediante análisis veritativo-funcionales, y Quine aporta el procedimiento mecánico para hacerlo. Con este método, y con su aclaración de que la implicación es un enunciado sobre enunciados, Quine intenta diluir la famosa paradoja: «Ya que $p \supset q$ ha sido explicado como siendo verdadero siempre que ' p ' es interpretado como falso o ' q ' como verdadero, se concluye con un aire de paradoja que cualquier falsedad implica cualquier enunciado, y que cualquier verdad es implicada por cualquier enunciado. No se percibe que ' $\supset$ ' es a lo más una aproximación al 'si... entonces...', no al 'implica'» (Ibid., pp. 42-43). Es decir, en el condicional usamos enunciados, pero en la implicación los mencionamos. De esta manera, ya que la implicación es algo metalingüístico o metalógico, i.e. la validez del condicional, la supuesta paradoja de la implicación se esfuma —según Quine— atendiendo a lo que realiza la *validez* de una composición lógica, noción ésta (la de validez) que pertenece a toda una familia de nociones lógicas.

Quine coloca a la *implicación lógica* en una familia de nociones que abarca además a la *incompatibilidad lógica*, la *falsedad lógica* y la *verdad lógica*. Añade que conviene subordinar a la *verdad lógica* las nociones restantes. La verdad lógica es descrita de la siguiente manera: un enunciado es lógicamente verdadero cuando su estructura lógica garantiza su verdad, i.e. si son verdaderos todos los enunciados que tienen su misma estructura lógica. Las otras nociones pueden obtenerse de la verdad lógica como sigue: «Un enunciado es lógicamente falso precisamente en el caso de que su negación sea lógicamente verdadera. Dos o más enunciados son lógicamente incompatibles precisamente en el caso de que su conjunción sea lógicamente falsa. Y, finalmente, un enunciado implica lógicamente otro cuando es lógicamente incompatible con la negación de ese otro enunciado» (Idem, 1970, p. 49; define allí la equivalencia lógica como la implicación mutua).

Define también así la implicación: «un enunciado implica lógicamente otro cuando el enunciado compuesto que obtenemos al combinar los dos en la forma 'si p entonces q ' es lógicamente verdadero» (Quine - Ullian, 1970, p. 26). Y define «lógicamente verdadero» de este modo: «es ser una instancia de una forma lógica válida» (Ibid., p. 24). Pero esta definición de verdad lógica, según el propio Quine admite, depende de la definición de validez lógica, la cual recurre a la noción general de verdad; y depende de la definición de forma lógica, la cual recurre a la noción de partícula lógica. En efecto, Quine considera como forma lógica una fórmula que, además de lugares vacíos, sólo contiene partículas lógicas. A «forma lógica» se le puede añadir el calificativo de «válida», obteniendo la noción de forma lógica válida, cuando todas sus instancias son verdaderas (i.e. son enunciados lógicos-

mente verdaderos). Y un enunciado lógicamente verdadero es aquel que es una instancia de forma lógica válida (Ibid., pp. 23-24).

Como se ve, Quine ha querido resolver el problema de la implicación mediante consideraciones extensionales. Pero el que la noción de *verdad lógica* remita a la de *forma lógica*, de la cual depende, ha parecido a algunos que conduce a consideraciones intensionales (p. ej. R. Orayen).

5. Conclusión

Queremos sugerir algo que nos parece importante. En primer lugar, una progresión que exhiben los autores estudiados. Frege denuncia el hecho de que no se había distinguido — hasta él — entre contenido y valores de verdad para la implicación, la cual unifica la lógica. Russell denuncia a Frege por no haber distinguido entre implicación material e implicación formal, ya que no aclara que la implicación material se da sólo entre proposiciones sin analizar. Quine denuncia a Russell por no haber distinguido entre implicación y condicional, ya que leía el símbolo « $\supset$ » indistintamente como «si... entonces...» y como «implica».

En segundo lugar, los tres autores se esfuerzan por excluir consideraciones intensionales y permitir únicamente explicaciones extensionales. Sobre todo atendiendo a Quine, que busca a toda costa «huir de la intensión», mediante una explicación de la implicación centrada en la forma lógica entendida extensionalmente, nos surge la pregunta de si en verdad puede excluir la dimensión intensional. Esta duda nos surge sobre todo en atención a las críticas de Strawson y Orayen, a cuya argumentación remitimos, pues sólo destacaremos unos rasgos mínimos.

Strawson ha defendido el recurso a conceptos intensionales en cuanto al punto fuerte de Quine, que es el lenguaje «canónico» de la lógica. En efecto, según Strawson, Quine entiende como verdad lógica el enunciado que es verdadero y sigue siéndolo cuando se sustituyen sus componentes no-lógicos por otras expresiones. Son necesarias algunas restricciones, como el que se deba sustituir un componente no-lógico en todas sus figuraciones por *la misma expresión*. El criterio de *mismidad* (como lo llama Quine) o de *identidad tipográfica* (como lo llama Strawson) no es suficiente para excluir sustituciones problemáticas. Efectivamente, se puede obtener una falsedad a partir de un ejemplo paradigmático de verdad lógica. Tal sucede al sustituir alguno de sus componentes en distintas figuraciones por las mismas expresiones, i.e. tipográficamente idénticas, pero poseyendo *distintos sentidos*. Para excluir esos casos problemáticos tendría que acudir al concepto de *sinonimia*. Pero con ello se daría cabida a un concepto intensional, y sin él sólo se tendría una definición defectuosa de *verdad lógica* (Strawson, 1957, pp. 15-25; Quine, 1969, pp. 320-325).

Orayen ha defendido el recurso a conceptos intensionales en cuanto a un dominio en el que esto se ve más claro, a saber, en relación a lenguajes no-canónicos o no-regimentados, como lo es el lenguaje ordinario. Para clarificar en relación a él la noción de *forma lógica*, se suele usar la noción de *matriz lógica*. La forma lógica se puede estudiar como forma lógica repre-

sentada por una matriz lógica. Esa forma lógica es compartida por los enunciados que esquematiza. Y tales enunciados son sus *ejemplos de sustitución*. (Así, detectamos la forma lógica de la matriz condicional a través de sus ejemplos de sustitución). Ahora bien, los ejemplos de sustitución se obtienen mediante paráfrasis. Y para que p' sea una paráfrasis admisible de p , tiene que ser *cognoscitivamente sinónimo* de p . Esto ocurre cuando ambos enunciados tienen las mismas condiciones de verdad. No es una sinonimia total, sino una *sinonimia cognitiva*. Pero esta noción, sin la cual no se puede definir la forma lógica, concluye Orayen, es una noción intensional (Orayen, 1982a, pp. 19 ss.; 1982b, nota 25). Quine ha concedido a Orayen que el recurso a nociones intensionales puede reportar algunos beneficios (sobre ellos, cf. Quine, 1982, *passim*); pero prefiere su punto de vista extensional. Decidir quién tiene razón no es cosa fácil y requiere una mucho mayor profundización. Sólo hemos querido presentar al lector nuestra inquietud sobre el tema.

Universidad Nacional Autónoma de México

REFERENCIAS

- Beuchot, M., 1977: «El problema de los universales en Gottlob Frege», *Crítica*, núm. 26 (1977).
- Beuchot, M., 1981: «Notas históricas sobre la implicación material», *Didnoia*, 27 (1981).
- Frege, G., 1879: *Begriffsschrift*, ed. I. Angelelli, Hildesheim, G. Olms, 1964.
- Frege, G., 1902: *Grundgesetze der Arithmetik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.
- Frege, G., 1923: «Logische Untersuchungen. Dritter Teil: Gedankengefüge», en *Kleine Schriften*, ed. I. Angelelli, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- Frege, G., 1969: «Kernsätze zur Logik» (pp. 190 ss.) y «Booles rechnende Logik und die Begriffsschrift» (pp. 38 ss.), en *Nachgelassene Schriften*, ed. G. Gabriel, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969.
- Imbert, C., 1971: «Introduction», a G. Frege, *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris, Eds. du Seuil, 1971.
- Orayen, R., 1972: «La ontología de Frege» (I), *Cuadernos del Instituto de lógica y filosofía de las ciencias*, La Plata, núm. 3 (1972).
- Orayen, R., 1982a: *La lógica formal: su naturaleza y límites*, Neuquén, Universidad Nacional del Comahue, 1982.
- Orayen, R., 1982b: «Quine, los conceptos intensionales y la lógica del lenguaje ordinario», *Análisis Filosófico*, vol. 2, núm. 1, Mayo 1982.
- Quine, W. V. O., 1937: «Nueva fundamentación de la lógica matemática» en *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962.
- Quine, W. V. O., 1940: *Mathematical Logic*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951.

- Quine, W. V. O., 1941: *Elementary Logic*, New York, Harper and Row, 1965.
- Quine, W. V. O., 1944: *El sentido de la nueva lógica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.
- Quine, W. V. O., 1950: *Methods of Logic*, New York, Holton, Rinehart and Winston, 1972 (3a. ed.).
- Quine, W. V. O., 1969: «Reply to Strawson» en D. Davidson - J. Hintikka (eds.), *Words and Objections*, Dordrecht, Reidel, 1969.
- Quine, W. V. O., 1970: *Philosophy of Logic*, Englewood Cliffs, Prentice - Hall, 1970.
- Quine, W. V. O. - Ullian, J. S., 1970: *The Web of Belief*, New York, Random House, 1970.
- Quine, W. V. O., 1982: «Respuesta a Orayen» *Análisis Filosófico*, vol. 2, núm. 1, Mayo 1982.
- Robles, J. A., 1971: «B. Russell: Relaciones y Universales», *Crítica*, núm. 15 (1971).
- Robles, J. A., 1974: «Teoría de relaciones y universales en Bertrand Russell» *Didnoia*, 20 (1974).
- Russell, B., 1903: *The Principles of Mathematics*, London, Allen and Unwin, 1972 (2a. ed., 9a. reimpr.).
- Russell, B., 1906: «The Theory of Implication», *American Journal of Mathematics*, 28 (1906).
- Russell, B. - Whitehead, A. N., 1910 y 1927: *Principia Mathematica*, vol. I, Cambridge, University Press, 1973 (2a. ed., 6a. reimpr.).
- Russell, B., 1918: «The Philosophy of Logical Atomism», en D. Pears (ed.), *Russell's Logical Atomism*, London, Fontana/Collins, 1972.
- Russell, B., 1919: *Introduction to Mathematical Philosophy*, London, Allen and Unwin, 1960 (10a. reimpr.).
- Strawson, P. F., 1957: «Propositions, Concepts and Logical Truths», *Philosophical Quarterly*, 7 (1957).
- Weingartner, P., 1976: «Bemerkungen zum Intensionsbegriff in der Geschichte der Logik», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30 (1976).

ABSTRACT

This paper intends to review some doctrinal points due to Frege, Russell and Quine concerning material implication. Their views are presented in a chronological order and the intensional aspects of the problem are highlighted. The final object of the paper is to call the reader's attention the question whether the extensional explanation of the subject is sufficient.

UN BANCO QUE SE PREOCUPA POR EL DESARROLLO DEL PAIS ES ALGO MAS QUE UN BANCO.

A cualquier nivel
de negocios,
siempre conviene
un gran banco.

 **BANCO
DE BOSTON**
THE FIRST NATIONAL BANK OF BOSTON

ESTUDIO CRITICO

UTILITARISMO, ESCEPTICISMO Y TRASCENDENTALISMO EN LA ETICA CONTEMPORANEA

Ricardo Maliandi

1. Situación actual de la ética normativa

En épocas de crisis, como la nuestra, la pregunta clásica de la ética — «¿qué debemos hacer?» — adquiere una peculiar perentoriedad, porque entonces es preciso orientar — o reorientar — la desorientada acción sin contar ya con el apoyo en las creencias tradicionales. En las crisis las viejas normas pierden su «obligatoriedad» (a causa del derrumbe de la confianza en sus fundamentos) antes de que hayan sido reemplazadas por otras nuevas que ostenten suficiente «vigencia». La pregunta ética, en tal circunstancia, se radicaliza: no es ya una ocasional interrogación por lo que debe hacerse en un caso concreto, sino la búsqueda imperiosa de *fundamentos* en los que apoyar confiada y coherentemente la propia conducta y los propios juicios morales acerca de la conducta humana en general. La problemática central de la ética normativa es, así, y particularmente en períodos críticos, la que atañe a la fundamentación moral.

Se ha señalado ¹ como característica de nuestro tiempo la siguiente paradoja: por un lado, se requiere con urgencia — debido a la confluencia actual de todas las civilizaciones y a la posibilidad de graves repercusiones «planetarias» de muchas acciones humanas — una fundamentación ética de alcance universal; pero, por otro lado, justamente una fundamentación semejante se ha vuelto hoy más difícil que nunca, porque la idea de validez intersubjetiva está en general sometida al prejuicio cientificista que la restringe al ámbito de lo axiológicamente neutral, y, por lo tanto, la excluye de lo «normativo». Ya volveré a mencionar esta importante cuestión. Pero, al margen de los prejuicios constitutivos del cientificismo, y al margen también de los sucesivos «renacimientos» que en nuestro siglo puede haber experimentado la metafísica después de su repulsa por el positivismo decimonónico, lo cierto es que hoy se ha vuelto imposible cualquier fundamentación *metafísica* de lo moral. Aunque hay todavía, de vez en cuando, intentos en tal sentido, ellos son ya una clara manifestación de anacronismo.

Ya con Kant la ética se había independizado de la metafísica, ganando así su «autonomía», de modo que para su fundamentación se reemplazaba el tradicional apoyo en el conocimiento de la metafísica dogmática por la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad del uso práctico

1. Cf. Karl-Otto Apel, «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik», en *Transformation der Philosophie*, tomo 2, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, p. 358 sigs.

de la razón. Lo relevante era ahora la determinación racional de la voluntad. La pregunta ética se especificaba como indagación de las leyes provenientes de la voluntad así determinada, leyes que tenían que ser válidas *a priori* para *todo* ser racional dotado de voluntad. Este giro copernicano práctico efectuado por Kant invalidará, en adelante, las pretendidas fundamentaciones metafísicas de la ética. Sin embargo, también en la ética kantiana se fueron señalando inconvenientes, tales como su vacío formalismo, su rigorismo exageradamente inflexible y su ineptitud para reconocer los auténticos conflictos morales. La continuación del apriorismo ético kantiano en nuestro siglo estuvo representada por la «ética material de los valores», que corregía algunas de esas deficiencias, pero al precio de reincidir en recursos metafísicos obsoletos.

En la actualidad el problema de la fundamentación ética sigue enfrentado a la necesidad de optar entre tres posibilidades alternativas tradicionales: 1) la de una fundamentación meramente empírica, como la que puede proporcionar el utilitarismo, 2) la de la negación escéptica de toda posibilidad de fundamentación moral, o 3) la de una fundamentación trascendentalista que señale principios *a priori*. Los tres intentos existen de hecho; pero han sido adaptados a la peculiar situación de la época mediante significativas modificaciones, y pueden ser estudiados como modelos de propuestas. Habrá que ver si, en sus nuevas versiones, siguen siendo totalmente divergentes o si, por el contrario, ofrecen al menos algunos puntos de convergencia que posibiliten un planteamiento «actual».

2. Vigencia e integración del principio de utilidad

El utilitarismo clásico es casi bicentenario ², aunque sus antecedentes se remontan al hedonismo griego, del que representa una «socialización», por el criterio de amplitud —expreso en el famoso «principio de utilidad» de Bentham—, del mayor placer posible extendido a «la mayor cantidad posible» de seres humanos. Todo utilitarismo expone una fundamentación teleológica de la ética: la «corrección» o «incorrección» de una acción se juzgan por sus *consecuencias*. Principios independientes de éstas, como establece el deontologismo, resultan incomprensibles a una concepción puramente utilitaria. De tal modo quedan sin explicar ciertas convicciones éticas generalmente reconocidas, hecho del que derivan diversas críticas, aun dentro de la ética anglosajona. Así, por ejemplo, William David Ross, desde su posición deontológica, ha acusado al utilitarismo de no poder explicar satisfactoriamente por qué se deben cumplir las promesas, pagar las deudas, decir la verdad o absolver al inocente ³. Justamente para responder a críticas de ese tipo, el utilitarismo ha sido reformulado, en nuestra época, como «utilitarismo de la regla», según la denominación ideada por Richard B. Brandt, quien lo opone al «utilitarismo del acto» ⁴. De todos modos, ese utilitarismo

2. La obra clave de Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* se publicó por primera vez en Londres en 1789.

3. Cf. W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford Univ. Press, 1930, cap. 2.

4. Cf. R. B. Brandt, *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1959, cap. 15. Unos años antes, J. J. Smart había denominado esa posición «utilitarismo restringido», en oposición al «utilitarismo extremo» (Cf. J. J.

de la regla mantiene la validez del «principio de utilidad» (en adelante PU), aunque ya no se lo aplique directamente a las acciones particulares, sino a «reglas» (o «tipos» generales de acción).

La polémica en torno al utilitarismo y sus formas ha contribuido a suscitar interés por la aplicación del PU desde perspectivas no utilitaristas. Ya Ross ⁵, al enumerar los diversos «deberes *prima facie*», incluía entre ellos el de «beneficencia», de clara raigambre en el PU, aunque distinguible del de «no maleficencia», *más fuerte* que aquél. Otra adopción, mucho más reciente, del PU en una ética no utilitarista, ha sido hecha por Walter Schulz en su extensa obra *Filosofía en el mundo transformado* ⁶. La parte principal de este libro está dedicada al desarrollo de una ética de la «responsabilidad». Schulz recalca la necesidad de una ética adecuada a la época actual y a la configuración del futuro. Dicha ética no puede atenerse meramente a la «disposición de ánimo» (*Gesinnung*), sino que debe incluir la «responsabilidad» (*Verantwortung*) interhumana, y, con ella, cierto teleologismo. No implica tampoco una total desconexión con la ética tradicional, sólo que tiene con ésta una relación ambigua: por un lado, el reconocimiento de que ciertos planteamientos clásicos se han vuelto obsoletos e inadmisibles (no se puede, por ejemplo, fundamentar la ética a partir de una metafísica de las estructuras ontológicas); pero, por otro lado, esa misma tradición enseña que no hay ética sin «autocomprensión» del hombre ⁷. Schulz piensa que la esencia del bien tiene que explicarse por medio de la idea de «orden». Sin embargo, esa idea general sólo se concreta en contacto con la situación histórica, la cual requiere ciertas pautas o «máximas» del obrar. La «fundamentación», según Schulz, es prescindible: lo que se requiere es contar con algunas reglas básicas o «exigencias éticas mínimas» adecuadas a la época. El punto de partida de Schulz es aquella fórmula del imperativo categórico kantiano según la cual la humanidad, tanto en la propia persona como en la del prójimo, no debe ser considerada meramente como medio, sino siempre simultáneamente como fin. Sólo que Schulz no la justifica a la manera de Kant (por la pertenencia del hombre a un reino «suprasensible»), sino simplemente indicando el *orden* implícito en el reconocimiento recíproco entre los hombres. Tal reciprocidad se aclara, a su vez, explicitando dos determinaciones características: la voluntad de vivir y el anhelo de disminución del sufrimiento y aumento de la beneficencia. Ambos aspectos se re-

Smart, «Extreme and Restricted Utilitarianism», *Phil. Quart.* 6, 1956, p. 344 sigs. Hay trad. cast. de M. Arbó en la obra compil. por Philippa Foot, *Teorías sobre la Ética*, México, F. C. E., 1974, p. 248 sigs.). Los antecedentes, sin embargo, pueden rastrearse hasta G. E. Moore, en *Principia Ethica*, § 89 (en trad. cast. de A. García Paz, México, UNAM, 1959, p. 139) y la cuestión está ya implícita en la interpretación que J. O. Urmson hace de la ética de Mill («The Interpretation of the Moral Philosophy of J. St. Mill», *Phil. Quart.* 3, 1953; trad. cast. en Ph. Foot, op. cit., p. 188 sigs.). La bibliografía sobre el tema es copiosa. Cf. especialm. el artículo de R. B. Brandt, «Some Merits of One Form of Rule-Utilitarianism», *University of Colorado Studies in Philosophy* 3, 1967, p. 39 sigs.

5. Cf. W. D. Ross, op. cit., p. 17 sigs. y 39 sigs.

6. Cf. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, G. Neske, 1972.

7. Cf. *ibid.*, p. 631.

fieren «al marco exterior y a la *conditio sine qua non* del hombre»⁸. De aquí precisamente derivan los dos principios éticos que pueden considerarse como exigencias mínimas, pero necesarias: el primero exige el reconocimiento de la voluntad de vivir entendida como un hecho originario (así lo vio ya Schopenhauer y lo ha reafirmado Albert Schweitzer en su ética del «respeto a la vida»); el segundo principio no es otro que el PU, aunque debe ser deslindado, según Schulz, del eudemonismo utilitarista tradicional. Este creía poder fundamentar el carácter «altruista» del PU, ya fuera en una sociabilidad natural del hombre (Bentham), en las leyes de la evolución (Spencer) o en el sentimiento de simpatía (Mill). Schulz cree que ninguno de esos recursos asegura la validez del PU⁹. Si se piensa a la Kant, habrá que rechazar, además, las condiciones cuantitativas de ese principio, exigiendo en ética la universalidad absoluta. Sin embargo, para Schulz, el planteamiento kantiano y el utilitarista no son incompatibles, sino que más bien pueden, y *deben*, ser conectados entre sí¹⁰. El kantiano contempla la «disposición de ánimo», necesaria para la obligatoriedad racional (de validez universal), opuesta al mero cálculo egoísta. Es el presupuesto para la construcción de ordenaciones *concretas*, que sólo se logran, sin embargo, en escala *cuantitativa*. La idea de una mejora real relativa no es antikantiana, ya que Kant mismo se ha ocupado de ella en sus escritos políticos. Lo cuantitativo se legitima en la imposición *real* de lo moralmente obligatorio. Esto no equivale, sin embargo, a una doctrina ingenua de la distribución del placer: su sentido cabal consiste más bien en el planeamiento de ordenaciones relativamente mejores.

El concepto de «felicidad», justificado en Aristóteles como la actividad más adecuada a la esencia humana, ha presentado, más tarde, una multivocidad que aprovechó Kant para sustraerle toda relevancia ética. Sin embargo, desde la perspectiva socio-antropológica, sostiene Schulz, pueden indicarse ciertas gradaciones (*Stufungen*) de «felicidad» que la mayoría reconoce. El grado ínfimo es la posibilidad de una vida «digna de ser vivida», es decir, el cumplimiento de los requisitos vitales básicos. Aunque tales requisitos tampoco sean unívocos, hay por lo menos ciertas condiciones (como alimentación suficiente, salud, etc.) que están generalmente reconocidas y que pueden denominarse «valores primitivos». Su cumplimiento es el presupuesto imprescindible para otro grado *superior* de felicidad, diferenciado a su vez en pluralidad de cualidades axiológicas heterogéneas. Estos valores de nivel superior son ya cuestión de la esfera «privada»: se los elige «libremente», aun cuando esa elección está condicionada por la pertenencia a determinados grupos sociales. El hecho es que la significación ética de las condiciones básicas o «externas» no reside en la felicidad elemental que ellas ofrecen, sino en que son los fundamentos en que se apoyan los intereses «superiores». Pero también éstos condicionan a los intereses «externos», que

8. *Ibid.*, p. 740.

9. *Cf. ibid.*, p. 745.

10. *Cf. loc. cit.* Hay en la actualidad otros intentos similares, de combinación de las perspectivas kantiana y utilitarista. *Cf.*, por ej., G. Patzig, *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, p. 60-61.

suelen proyectarse ya en conformidad con los objetivos «elevados» propuestos. Acota Schulz que la actividad ética, como tal (es decir, el obrar *responsable*), es también una fuente esencial de felicidad¹¹, y precisamente de la felicidad más digna del hombre, como lo vio Aristóteles. Por eso tiene la ciencia la obligación moral de fomentar lo que favorece la vida y evitar lo que la perjudica.

La noción de que los valores superiores se apoyan en los inferiores — lo cual ya había sido señalado por Nicolai Hartmann¹², aunque Schulz no lo mencione — marca también la ruptura con la tradición metafísica. La misma noción confiere a la ciencia el deber de estudiar exhaustivamente, por ejemplo, el problema del hambre en el mundo, y no sólo como una cuestión del «subdesarrollo», sino también como la indagación de las posibilidades científicas con respecto al hallazgo de nuevas fuentes alimenticias. Esto hace que ética, ciencia y política se vinculen y determinen mutuamente. La idea de «beneficio», en definitiva, es *regulativa* y no *constitutiva* como la concibieron los utilitaristas clásicos¹³. Con estas «máximas éticas del presente» quiere Schulz sugerir adecuadas normas de acción; pero no pretende hacer una «fundamentación» de las mismas, tarea que, según él, escapa a las urgencias inmediatas. Considera esas máximas como «conceptos-guía abiertos» (*offene Leitbegriffe*), y no como principios axiomáticos. Creo, sin embargo, que hay aquí, de hecho, un intento de fundamentación, semioculto detrás de la indicada referencia de esas «máximas» o «principios» (el del reconocimiento de la voluntad de vivir y el PU) a la exigencia kantiana de considerar siempre la humanidad como un fin. No son ajenas a ese intento, por otro lado, la vinculación entre la esencia del bien y el orden racional, y la conciencia de la responsabilidad.

3. La «ética escéptica» y sus «decisiones básicas»

La renuncia a la fundamentación (por negación de su posibilidad) corresponde tradicionalmente, más bien, al escepticismo. Se remontan a la antigüedad — de igual modo que los del hedonismo — los antecedentes de un escepticismo ético (compatible incluso, en algunas formas específicas, con posiciones no escépticas respecto del conocimiento teórico) que sostiene la total imposibilidad de conocer o establecer el carácter obligatorio de las normas morales. Pero hoy también eso se ha modificado. El «racionalismo crítico» de Hans Albert, por ejemplo, niega radicalmente la posibilidad de fundamentación, mientras se declara expresamente no escéptico. Un punto

11. *Cf.* W. Schulz, *op. cit.*, p. 746.

12. *Cf.* N. Hartmann, *Ethik*, 4. Aufl., Berlin, W. de Gruyter, 1962, cap. 28 e, p. 277, y cap. 63, p. 595 sigs. Según Hartmann, los valores superiores son los más «débiles», y se «fundan» en los inferiores, que son más «fuertes». Esta proporción inversa entre «altura» y «fuerza» es la aplicación axiológica de una «ley categorial» estudiada por Hartmann en su *Ontología* (*Cf.* N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, 3. Aufl., Berlin, W. de Gruyter, 1964, cap. 56 a, p. 474 sigs.). Sobre la relación axiológica de altura y fuerza *cf.* también Meta Hubler, «Werthöhe und Wertstärke in der Ethik von Nicolai Hartmann», *Philosophische Studien* 2, 1950, p. 177 sigs.

13. *Cf.* W. Schulz, *op. cit.*, p. 747.

central del pensamiento de Albert (que aquí sólo quiero mencionar brevemente) es la propuesta de reemplazar la exigencia de «fundamentación última» por la de la «prueba crítica» universal y permanente. Todo intento de fundamentación última desemboca, según él, en una «dogmatización», o sea, en la pretensión de haber alcanzado un conocimiento evidente, «inmune a la crítica». Esto era característico del racionalismo clásico, al que Albert opone su propio «racionalismo crítico», ubicado en la línea de Popper y en el que la búsqueda de certezas es reemplazada por la de argumentos críticos¹⁴. Este «falibilismo» se aplica asimismo a las cuestiones morales, en las que nada se sustraería a la crítica y no habría, por ende, posibilidad de una «fundamentación última»¹⁵: sólo cabe confrontar los enunciados y los sistemas éticos y someterlos a revisión permanente, a fin de mostrar sus puntos débiles y posibilitar su mejoramiento. Sin embargo, hay que insistir en que Albert rechaza el escepticismo, porque éste declara infecundo todo intento cognoscitivo, mientras que el racionalismo crítico, a pesar de denunciar la falibilidad de la razón humana, no renuncia al conocimiento¹⁶: el escepticismo es, como el dogmatismo, una consecuencia de la búsqueda de fundamentaciones absolutas¹⁷.

Si Albert representa la negación, desde una posición no escéptica, de la posibilidad de fundamentación ética, Wilhelm Weischedel afirma, en cambio, dicha posibilidad desde una posición expresamente escéptica. Su obra póstuma, que lleva el título de *Ética Escéptica* (1976)¹⁸, apunta a conjugar la necesidad de una ética para la existencia humana con la inevitabilidad actual de la óptica escéptica para el pensamiento filosófico. También Weischedel cree que ya no es posible hallar fundamentos metafísicos de la ética; pero añade que justamente por eso hay que recurrir al esbozo de una ética no-metafísica. Sostiene, sin embargo, que los intentos realizados hasta ahora, en tal sentido, han fracasado en su tarea de fundamentación.

Un análisis de los conceptos de «libertad» y «conciencia moral» (*Gewissen*) le sirve a Weischedel para señalar la radical cuestionabilidad de ambos; pero justamente esto resulta la base de la «ética escéptica». Si una ética filosófica necesita un principio del que derivar la validez de las normas, y si todos los principios propuestos hasta ahora se muestran cuestionables, entonces habrá que recurrir justamente al principio de la cuestionabilidad, es decir, del escepticismo como tal¹⁹. Como dicho principio no puede pretender obligatoriedad absoluta, hay que renunciar a esta última. El principio mismo no puede excluirse de la duda ni incluirse en ella: sólo queda la posibili-

14. Cf. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 4. Aufl., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1980, *passim*.

15. Cf. *ibid.*, cap. III, p. 55 sigs. Ver también, del mismo autor, *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1978, *passim*.

16. Cf. H. Albert, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1982, p. 10.

17. Cf. *ibid.*, p. 17.

18. W. Weischedel, *Skeptische Ethik*, Frankfurt, Surkamp, 1976.

19. Cf. *ibid.*, p. 179.

dad de adoptarlo por medio de una «decisión básica», que puede formularse en forma de imperativo: «obra de tal manera que realices, en todo cuanto sea posible, tu existencia como filósofo escéptico»²⁰. Sobre tal decisión básica hay que edificar coherentemente todo lo demás. La libertad, condición de toda decisión, se había mostrado como cuestionable; pero también puede afirmársela, a su vez, en otra «decisión básica». Una tercera «decisión básica» surge de la alternativa entre quitarse la vida y seguir existiendo. Aquí puede aplicarse ya el «principio del escepticismo» (en adelante PE): el suicidio, por ser irrevocable, no representa un auténtico cuestionamiento, sino una afirmación definitiva del sinsentido y de la nada, con lo cual se incurre en un nihilismo dogmático²¹, inconsecuente con el PE. La aceptación de este último implica seguir existiendo en total cuestionabilidad. La tercera decisión es, pues, la de seguir existiendo para seguir cuestionando. Queda, por fin, una última opción: quien se ha decidido por la existencia puede simplemente «dejarse vivir», practicando con la existencia un juego irónico — lo que Kierkegaard llamaba «estadio estético» — o bien, por el contrario, «tomar las riendas» de su propia vida, y, por medio de una cuarta «decisión básica», elegir la configuración de la existencia en el marco de los cuestionamientos radicales, es decir, del cumplimiento del PE²².

De las cuatro «decisiones básicas» se desprende, según Weischedel, una obligatoriedad *relativa*, propia de una ética escéptica. Sin embargo, el PE es vacío, y no permite, por sí solo, inferir exigencias éticas concretas. Estas surgen del contacto entre la orientación escéptica y la realidad. La situación real ofrece siempre posibilidades que el escéptico debe aceptar o rechazar, y en estas actitudes concreta la ética escéptica. Si en todas las situaciones se mantiene el PE, pueden encontrarse las máximas de dicha ética. Del PE extrae Weischedel, por lo pronto, tres «actitudes básicas» y toda una serie de actitudes derivadas, que configuran, en conjunto, el sistema de «ética escéptica» propuesto.

4. La ética en la transformación semiótica del trascendentalismo

Entre los diversos intentos contemporáneos de éticas *a priori* se destaca con singularidad el de Karl-Otto Apel, quien ha trazado el cuadro de una «transformación semiótica» de la filosofía trascendental²³. Su punto de partida es la consideración de la «tridimensionalidad semiótica» señalada por Charles Morris y Rudolf Carnap (sintaxis-semántica-pragmática). Apel propone una «pragmática trascendental del lenguaje», a modo de puente entre el trascendentalismo kantiano y la perspectiva semiótica. Sostiene que, con ayuda de las ideas básicas de Peirce, puede mostrarse que tanto la filosofía trascendental tradicional como la filosofía analítica del lenguaje son, por sí solas, insuficientes para resolver cuestiones de fundamentos, tanto de la ciencia como de la ética, porque ambas cometen una «falacia abstractiva»,

20. *Ibid.*, p. 182.

21. Cf. *ibid.*, p. 184.

22. Cf. *ibid.*, p. 185-186.

23. Cf. K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, ed. cit., *passim*.

consistente en atenerse a la dimensión sintáctico-semántica y no tomar en cuenta la dimensión pragmática. Las tres dimensiones, según Apel, se implican mutuamente, y no se puede prescindir de ninguna de ellas sin cometer ese tipo de falacia. La «transformación» propuesta consiste en mantener el procedimiento de reflexión sobre las condiciones de posibilidad y admitir el carácter *a priori* de las mismas, pero buscándolas ya no en un «sujeto trascendental» o «conciencia en general», sino en los supuestos lingüísticos, y fundamentalmente en la «ilimitada comunidad de comunicación», apelando también a la concepción de Wittgenstein sobre los «juegos de lenguaje». En este complejo intento de síntesis de los elementos más representativos del pensamiento contemporáneo intervienen asimismo aspectos hermenéuticos, dialécticos y racionalistas críticos.

Es Apel, precisamente, quien denuncia la paradoja mencionada al comienzo del presente trabajo: el hecho de que una ética de validez universal se presente hoy como imprescindible e imposible a la vez. Por primera vez en la historia se plantea como cuestión vital la necesidad de asumir una responsabilidad solidaria por los posibles efectos de las acciones humanas. La aparente imposibilidad de fundamentar una ética de dicha responsabilidad proviene del prejuicio cientificista que atribuye «objetividad» solamente a los argumentos científicos, negándola a los éticos. Esta contradicción entre teoría y praxis se expresa incluso como un antagonismo dialéctico entre dos tendencias filosóficas generales de nuestro tiempo: el marxismo y el liberalismo. Ambas son, en definitiva, maneras específicas de concebir ese problema, pero ambas desembocan también en aporías características: el marxismo postula una solidaridad social, pero pretende suprimir la distinción entre lo descriptivo y lo normativo sin una ética que proporcione el principio correspondiente, y sin poner la responsabilidad en las decisiones de conciencias individuales. El liberalismo, por su parte, se escinde en «filosofía científica» y «existencialismo», que se distinguen por poner de relieve, respectivamente, lo «objetivo» y lo «subjetivo»; pero coinciden en separar el ámbito público del privado, limitando las cuestiones éticas a este último. El liberalismo, por lo tanto, postula decisiones morales individuales, pero no fundamenta la validez intersubjetiva de normas éticas ²⁴.

Apel trata de mostrar, empero, cómo una «fundamentación última» racional de la ética es posible. En torno a esto viene sosteniendo una interesante polémica con Hans Albert ²⁵. Hay, según Apel, una «aporética sintáctico-semántica de la fundamentación última», originada en el hecho de que se

24. Cf. *ibid.*, tomo 2, p. 377.

25. Cf., Aparte de las obras ya citadas de ambos pensadores, K. O. Apel, «El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje (Ensayo de una metacrítica del 'racionalismo crítico')», trad. B. Navarro, en *Didnoia*, Anuario de Filosofía, Año XXII, N° 23, 1975, p. 140-173; H. Albert, *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg, Hoffmann & Campe, 1975; H. Albert, *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart, Philip Reclam, 1977; K. O. Apel, *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979; K. O. Apel, «Warum transzendente Sprachpragmatik?», en H. M. Baumgartner (Hrsg.) *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens* (Festschrift für H. Krings), Freiburg/München, 1979,

entiende allí la fundamentación última como una forma de deducción dentro de un sistema axiomático, con lo que se comete la ya mencionada «falacia abstractiva». Apel, en cambio, pregunta por las condiciones de posibilidad de la argumentación científica misma, para mostrar cómo ésta presupone una «comunidad de argumentación» y, con ella, la validez de una serie de normas morales básicas (por ejemplo, obligación de veracidad, reconocimiento mutuo de los miembros interlocutores de dicha comunidad, etc.), que no pueden ser negadas sin autocontradicción pragmática ni pueden ser fundamentadas por medio de deducción lógica. O sea, se trata de supuestos «más atrás de los cuales no se puede ir» (son «*nicht-hintergebar*»), y la «fundamentación última» es precisamente su explicitación por medio de reflexión trascendental. Toda argumentación se hace en el marco de un «juego de lenguaje» cuyas reglas están implícitamente aceptadas conforme se argumenta o se entra en una discusión. Pero todos los juegos de lenguaje presuponen a su vez un «juego trascendental de lenguaje» cuyas reglas tienen validez *a priori*.

Ahora bien, la «comunidad de argumentación» es un aspecto específico de la «comunidad de comunicación» (en adelante CC), que representa la condición de posibilidad de todo uso con sentido del lenguaje, y, por tanto, también de toda «crítica» racional. Esto hace, según Apel, que la pretensión de Albert, de reemplazar la exigencia de fundamentación última por la exigencia de crítica resulte contradictoria: la crítica misma tiene sentido sólo en la medida en que se apoya en supuestos implícitos, y necesita ser «fundamentada» por medio de la explicitación correspondiente. Así se fundamenta también una ética normativa que permite asumir la responsabilidad moral solidaria en la época de la ciencia ²⁶.

En la CC deben tenerse en cuenta todos los requerimientos humanos que puedan armonizarse entre sí. Con ello se indica el principio básico de una «ética de la comunicación», que representa también el fundamento de una ética de la formación democrática de la voluntad por medio de convenio ²⁷. La norma básica obliga a todos los que hayan obtenido competencia comunicativa por medio de la socialización a procurar, en toda ocasión que toque intereses o exigencias virtuales, un convenio o acuerdo con el fin de la formación solidaria de la voluntad. Pero la «tarea a largo plazo» consiste en desarrollar el *método de la discusión racional* (o «consulta práctica») e institucionalizarlo. Esto último tropieza, entre otras cosas, con conflictos de intereses; pero desde el planteamiento expuesto pueden inferirse principios *regulativos* para una ética situacional de las decisiones.

Quien argumenta presupone ya dos cosas: 1) una CC *real*, de la que él es miembro por medio del proceso de socialización, y 2) una CC *ideal*, capaz de comprender sus argumentaciones y juzgar acerca de la verdad o falsedad

p. 13 sigs.; K. O. Apel, «Acerca de la idea de una pragmática trascendental del lenguaje», en J. Simon (compil.), *Aspectos y problemas de la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Alfa, 1977, p. 277 sigs.; W. Kuhlmann, «Reflexive Letzbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation», *Zeitschrift für phil. Forschung*, 35, 1981, p. 13 sigs.

26. Cf. K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, ed. cit., p. 423 sigs.

27. Cf. *ibid.*, p. 426.

de las mismas. Hay una gran diferencia entre las dos comunidades (real e ideal); pero la ética tiene que *postular* la *realización* de la ideal en la real. La acción moral prescrita por esta ética tiene que regirse por dos principios regulativos fundamentales: 1) asegurar la supervivencia del género humano en cuanto CC real, y 2) realizar la CC ideal en la real. La primera de estas metas es *condición* de la segunda; pero la segunda otorga a la primera su *sentido* (el cual está ya «anticipado» en cada argumentación). El primer principio es la respuesta a los «macroefectos» de las actividades humanas que amenazan la supervivencia de la humanidad. Hay una «estrategia» de supervivencia que tiene su instrumental científico en la teoría funcionalista de sistema (tratamiento de la sociedad humana como un sistema de autoafirmación). Pero es preciso recordar que esta estrategia adquiere su sentido a través de la realización social, a la que Apel denomina también «estrategia de emancipación», reconociendo así una función fundadora, en tal sentido, a un neomarxismo «no ortodoxo, no dogmáticamente determinista, sino humanitariamente emancipatorio y en cierto modo hipotéticamente experimental»²⁸, ya que la realización de la CC ideal implica también la supresión de la sociedad de clases, para eliminar así las asimetrías socialmente condicionadas del diálogo interpersonal. Esta estrategia de emancipación puede valerse de las ciencias histórico-hermenéuticas; pero debe crearse, además, su propio instrumental científico para provocar, por un rodeo de tipo explicativo, la «autocomprensión reflexiva» del hombre.

5. Responsabilidad y fundamentación no metafísica de la ética

No resulta difícil hallar coincidencias entre las tres actitudes expuestas. Las tres procuran dar una respuesta ética frente a la crisis de nuestro tiempo, y esto significa proporcionar normas éticas generales confiables y adecuadas a la época. Aunque con diferencias de detalles, los tres modelos confieren una particular importancia a la *responsabilidad*, y proponen una *fundamentación no-metafísica* de los principios éticos.

El PU es revalorado por Schulz y adaptado por él expresamente al marco de una «ética de la responsabilidad». En la «ética escéptica» de Weischedel la responsabilidad es una de las «actitudes básicas» que resultan de la aplicación del PE²⁹. Para Apel, por su parte, el desarrollo de una «responsabilidad solidaria» es la meta a que debe apuntar una ética que pretenda validez para la humanidad. El logro de tal responsabilidad solidaria equivaldría a la realización de la CC ideal en la real. También Schulz y Weischedel entienden la responsabilidad en relación directa con la solidaridad: Schulz pone de relieve, por ejemplo, los deberes sociales que están presentes en la actividad científica y en la política; Weischedel ve en la solidaridad una actitud directamente derivada de la responsabilidad³⁰. Ahora bien, esta última es un correlato de la *indemostrable* libertad (que se asume por «decisión básica»). Schulz sostiene que no se puede aclarar definitiva-

28. *Ibid.*, p. 432.

29. Cf. W. Weischedel, *op. cit.*, p. 197 sigs.

30. Cf. *ibid.*, p. 216 sigs.

mente la relación entre libertad y determinación, y que sólo es factible reconocer la dialéctica abstracto-teórica de libertad y determinismo, estableciéndola como horizonte de una ética que aproxime gradualmente al hombre al logro efectivo de su libertad³¹. Weischedel destaca la relevancia de la cuestión de la libertad, pero también la «ambivalencia» de ese concepto³², señalando además que el problema desemboca en una antinomia insoluble. Considera, sin embargo, que esta conclusión es coherente con el PE, y justifica una ética que se «decide» por la libertad, sin demostrarla. Esta actitud puede considerarse, pues, *postulativa*, y tiene su paralelo en el carácter *regulativo* asignado por Schulz al PU y por Apel a los principios de «supervivencia» y «emancipación». En los tres pensadores —y también, desde luego, en Hans Albert— se destaca la relación de la responsabilidad con la apelación a la *crítica*. Schulz lo hace al deslindar el PU del utilitarismo hedonista clásico, a rechazar el exclusivismo ético de la «disposición de ánimo» y al admitir el elemento cuantitativo en las «ordenaciones concretas» que conducen a una «mejora real relativa». El escepticismo de Weischedel es también una forma de crítica: el escéptico debe ser, por su actitud básica de responsabilidad, un «crítico» de las instituciones³³. La crítica es asimismo esencial para Apel, cuya posición es antagonista de la de Albert no por negar la crítica, sino por exigir la explicitación de sus «condiciones de posibilidad». También aquí la responsabilidad se vincula con la necesaria crítica de las instituciones y de la ideología.

Schulz, Weischedel y Apel coinciden, por otro lado, en la fundamentación no metafísica de la ética. Aunque Schulz pretenda no ofrecer una fundamentación (pretensión cuya cuestionabilidad ya fue señalada), es obvia, de todos modos, su actitud de negación de la metafísica para la elucidación de problemas éticos. En esto sin duda lo acompañan Weischedel y Apel. En relación directa con el rechazo de la metafísica, los tres autores procuran, cada uno a su manera, integrar elementos empíricos con elementos *a priori*, y coinciden en distinguir un estrato «inferior» o elemental-fundamental y otro «superior» o dador de sentido en las acciones morales: valores «primitivos» y valores de «libre elección» en Schulz, decisión por la existencia y decisión por la libre configuración de la existencia en Weischedel, estrategia de «supervivencia» y estrategia de «emancipación» en Apel. Los tres reconocen, finalmente, la relevancia de la conflictividad en las cuestiones éticas. Pero cabe aquí quizá una observación crítica: la conflictividad está en ellos vinculada exclusivamente a los obstáculos que dificultan el cumplimiento de los respectivos principios básicos. Parecen no advertir, en cambio, la importante conflictividad latente entre los dos niveles de acción moral, o entre los principios mismos. La discusión de ese aspecto requeriría una investigación aparte, en la que habría que tener en cuenta lo que Nicolai Hartmann llamaba «antinomia ética fundamental»³⁴, derivada de la ya aludida relación

31. Cf. W. Schulz, *op. cit.*, p. 752 sigs.

32. Cf. W. Weischedel, *op. cit.*, p. 111 sigs.

33. Cf. *ibid.*, p. 201.

34. Cf. N. Hartmann, *Ethik*, ed. cit., cap. 63 h, p. 609 sigs. Me he ocupado de esa antinomia en otro trabajo, publ. en el reciente volumen de Homenaje a N. Hartmann: cf. R. Malian-

inversa entre «fuerza» y «altura» axiológicas, y por la cual se contraponen dos «legalidades preferenciales»: la «negativa», que apunta a la conservación y al aseguramiento de lo elemental o fundante, y la «positiva», que tiende a la realización de lo importante y dador de sentido. Allí reside uno de los más complejos aspectos, tal vez el nudo gordiano, de la moralidad. Sería, pues, interesante acercarse a él desde la perspectiva común que ofrecen las coincidencias de los tres modelos de ética analizados. Esas coincidencias, de todos modos, expresan ya los elementos cardinales que deberían tenerse presentes en toda búsqueda de fundamentos para normas morales de verdadera vigencia actual.

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
Universidad de Buenos Aires*

di, «Zur Problem der ethischen Grundantinomie», en A. J. Buch (compil.), *Nicolai Hartmann 1882-1982*, Bonn, Bouvier, 1982, p. 223 sigs.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

M. RICHARD DIAZ, *Topics in the Logic of Relevance*, Munich, Philosophia Verlag, 1981, 144 pp.

Los temas que se consideran en los trabajos de lógica de la «pertinencia» o de la «relevancia» — de ahora en más adoptaremos la segunda denominación — son en general temas pertenecientes a la así denominada «lógica intensional». La primera noción informal de «relevancia» (*relevance*) que nos propone Díaz es la noción ambigua y vaga de «conexión de sentido» (*meaning connexion*). Partiendo de ella el autor se propone dar (1) un *análisis informal* de la relevancia en la deducción, (2) completarlo con un análisis formal y (3) explicitar las consideraciones sistemáticas sobre la materia. A nuestro juicio el libro cumple con los propósitos 1 y 2 y presenta planteos iniciales interesantes acerca del tercer tema.

El libro de Díaz se estructura en diálogo crítico con intentos anteriores de construcción de cálculos de relevancia, discutiendo en detalle especialmente los trabajos de Anderson y Belnap. Nuestro autor no considera adecuados a dichos trabajos como fundamentación de esta rama de la lógica (p. 9).

En el punto de partida y en el de llegada se reconoce, contra Anderson y Belnap, que la relevancia no es esencial para un razonamiento válido. Y ciertas condiciones de relevancia deductiva, como el *uso* de las fórmulas en una deducción y el *compartir variables*, serán a lo sumo condiciones necesarias, pero no suficientes. Más aún, tales criterios permiten demostrar numerosas fórmulas de sospechosa relevancia, y hay habitualmente más de un conjunto de hipótesis a partir de las cuales se puede demostrar una conclusión, con lo que — ya en Anderson y Belnap — hay que matizar el criterio de «uso» de una fórmula en una deducción. En una primera consideración se puede afirmar que ninguna implicación cuyo consecuente final sea una verdad necesaria será una fórmula relevante, que la sustitución uniforme no conserva la relevancia y que la transitividad de la relevancia es al menos problemática.

El primer criterio de relevancia que nos brinda el autor es uno semántico respecto de las asignaciones de valores de verdad: la fórmula A es *relevante-d* respecto de B en la deducción de B a partir de X y A, si y sólo si toda evaluación que satisfaga a X y a A conjuntamente también satisfará a B, pero existe al menos una evaluación que satisface a X y no satisface a B. En lo que respecta a la relevancia sintáctica, que se especifica para cada uno de los sistemas considerados, resulta en cada caso una restricción del teorema de deducción TD del sistema $R \rightarrow$, el que reemplaza la idea vaga de «es usado en la deducción de B» por el concepto preciso de $[A_1, \dots, A_n] \vdash B$.

El tratamiento de los distintos sistemas lógicos involucrados en el libro permiten a Díaz (junto con Woods) separar plenamente la *relevancia*₁ (relevancia de «conexión de sentido») y *relevancia*₂ (relevancia de «uso»). La *relevancia*₂ no tiene que ver con ninguna conexión directa entre una premisa y la conclusión. Es falso decir que una premisa es irrelevante porque no se usa en la deducción. No obstante el uso de una premisa tiene que ver con la relevancia en sentido intuitivo, en el sentido de que la premisa del caso sea relevante porque es usada en una deducción particular, aunque no se use en otra deducción de la misma conclusión. Es decir, la relevancia de una premisa para un argumento es función (1) de *cómo* aparece la premisa en la deducción y (2) de *cuál* sea la deducción.

El segundo criterio semántico importante de relevancia que nos propone Díaz es el de *relevancia-v*, que definimos así: Sean $p_1, \dots, p_n$ todas las variables proposicionales de una fórmula A . p_i es veritativo-funcionalmente *redundante* si y sólo si existe un conjunto X de variables proposicionales *determinantes* del valor de verdad de A tal que $p_i \notin X$. A es *relevante-v* si y sólo si no contiene variable veritativo-funcionalmente redundantes.

Consecuencia de esta definición será que toda tautología que contenga una sola variable será relevante-v, como también que tautologías como $A \rightarrow (B \rightarrow A)$, $A \& \sim A \rightarrow B$, $A \rightarrow A \vee B$, $A \& B \rightarrow A$, $A \rightarrow \sim B \vee B$ no sean relevantes-v, aunque las fórmulas tercera y cuarta de la sucesión sean válidas en la lógica constructiva. En cambio una tautología intuitivamente tan poco relevante como la sustitución del «*verum sequitur*» llamada «mezcla» o «confusión» (*mingle*), que notamos $A \rightarrow (A \rightarrow A)$, es relevante-v. El problema surge de que la relevancia-v sólo considera qué premisas son relevantes, pero no *dónde* aparecen ni *cuántas veces* aparecen. Otros criterios de relevancia, tan legítimos como relevancia-d y relevancia-v, pero más restrictivos, serán posibles. Por ejemplo un criterio que considere la *relevancia de aparición* de una fórmula. Para ello considera el autor la operación de «sustitución solitaria» de una i -ésima aparición de una variable p en A por una variable que no aparece previamente en A . Si la i -ésima aparición de p es redundante, entonces su reemplazo por una variable que no aparece en A no modificará una evaluación veritativa cualquiera de A . Y una fórmula A será *relevante-a* (relevante de aparición) si y sólo si A no contiene ninguna variable redundante-a. La fórmula «*mingle*» será irrelevante-a, pues una sustitución solitaria de ella es $A \rightarrow (B \rightarrow A)$, que no modifica las evaluaciones. La esencia de la relevancia-a es pues que una tautología relevante-a se torna una no-tautología si se realiza cualquier sustitución solitaria en ella que reemplaze una aparición de una variable por alguna otra variable que no aparece en ella.

Un importante resultado de Díaz es la demostración de que ni la relevancia-v ni la relevancia-a se conservan con sustitución uniforme. Pero a diferencia del constructivismo una fórmula como $\sim \sim p \rightarrow p$ sigue siendo admisible en un sistema de relevancia-a.

A fin de admitir la sustitución uniforme en un sistema de lógica de la relevancia se abren varios caminos. El primero es el de construir un sistema con sustitución uniforme en el que al menos «algo» de relevancia se conserve.

Así diseña Díaz el sistema SR con reglas especiales de adición y adjunción. Tal sistema es singular en el sentido de que ni separación, ni silogismo hipotético, ni silogismo disyuntivo son admisibles en él, pero sin embargo tiene las importantes propiedades de que la mayoría de los teoremas «no problemáticos» son demostrables al tiempo que se eluden las paradojas de la implicación y todo teorema es una instancia de sustitución de alguna tautología relevante-v (teorema principal, p. 81). El sistema SR es deductivamente completo en el sentido indicado y sólido.

La insistencia en la sustitución uniforme se funda en que ésta es un dispositivo técnico para explicitar la forma lógica. Otro modo de conservarla emprende Díaz al proponer la distinción entre forma y *forma específica*, siendo esta última una forma lógica tal que los enunciados bien formados que sustituyen a las variables deben ser atómicos y variables diferentes deben ser sustituidas por enunciados atómicos diferentes. De aquí se obtienen interesantes resultados. Los más generales son los de que los argumentos son válidos o inválidos si y sólo si sus formas específicas son válidas, o bien inválidas. Los más importantes son que la relevancia-v y la relevancia-a se conservan con cualquier sustitución uniforme que conserve la forma específica. El reemplazo de forma lógica por forma específica en lógica conservaría la universalidad y la supremacía de la forma sobre el contenido, es decir conservaría la «esencia de la lógica» (p. 111). Lo menos que se puede decir es que la forma lógica en sentido amplio no es adecuada en lógica intensional, siéndolo en cambio la forma específica definida por Díaz.

Sobre estas bases construye Díaz su sistema TR de relevancia-v, con una regla de sustitución que preserva la forma específica. Se alcanza así un sistema cuyas reglas conservan la relevancia-v, en el cual una fórmula es teorema si y sólo si es una tautología relevante-v, donde el modus tollendo ponens y la separación son válidos, pero en el que, sin embargo, el silogismo hipotético no es admisible.

El último sistema que presenta Díaz es el OR, consagrado a la relevancia-a, que también es conservada por la sustitución específica (como relevancia-v), pero que, a diferencia de ella, es transitiva (es decir, el silogismo hipotético es válido) para tautologías relevantes-a. El modus ponens no se puede aplicar, en cambio a tautologías, pues si A y $A \rightarrow B$ son tautologías, si el antecedente es relevante-a, entonces el condicional no es relevante-a, pues el consecuente es una tautología. En consecuencia, si queremos conservar la regla de separación no deberemos construir un sistema axiomático, sino uno a la *Gentzen (Sequenzenkalkül)* sin *Verdünnung (Thinning)* y con reglas restringidas de introducción del condicional a derecha e izquierda, entre otras, y con restricción del uso de la regla de separación para el caso de no tratarse de tautologías.

De la comparación entre TR y OR resulta que el sistema OR de relevancia-a es el que más se aproxima a las propiedades esperadas de un sistema de «*entailment*», pues escapa a las paradojas de Lewis, posee muchas de las características asociadas con «*entails*» y es transitivo, lo que no ocurre con TR: y la no transitividad torna casi inútil a un sistema como herramienta lógica (p. 126).

Es interesante además su tratamiento de la conjunción, la inexistencia de todo «y» extensional en OR y el modo de superar esa limitación. Sin embargo no es obligatorio rechazar tanto $A \& B \rightarrow A$ como $A \rightarrow A \vee B$, como hace Díaz, pues ello depende de su interdeducibilidad, y ésta depende de la forma constructivamente inválida de la fórmula de De Morgan ($\sim(A \& B) \rightarrow \sim A \vee \sim B$). En un cálculo constructivo tal rechazo conjunto no sería obligatorio.

Las páginas finales del libro son interesantes, pues relativizan la importancia de la noción de relevancia. Es bien sabido que Anderson y Belnap consideran correctos únicamente a los cálculos de «entailment». Díaz, en cambio, relaciona la noción de relevancia, en parte, con el tema de la elegancia matemática y la toma en cuenta cuando amplía nuestro conocimiento, y la ignora cuando eso no ocurre. La adhesión estricta a principios de relevancia conduciría al desastre en lógica y matemática. La matemática no se ocupa primariamente de la relevancia, sino del carácter hereditario de la verdad en la argumentación. La introducción de premisas irrelevantes no produce desastre y puede permitir por primera vez resultados importantes. Si no Gödel II (1931) no sería una demostración, pues es irrelevante, como descubriera Rosser al demostrar que la consistencia- ω se puede reemplazar por la condición más débil de la consistencia simple.

Una breve reseña no puede dar idea cabal de la riqueza de la obra que nos ocupa. Lo que intentamos describir es sólo una presentación coloquial de los temas más importantes considerados, tarea que es irremediamente inadecuada tratándose de una monografía lógica. Osemos sólo agregar que el tratamiento es riguroso, denso y rico en instrumentos teóricos. Lo único que hay que lamentar en la edición es la cantidad de erratas que se han deslizado. Hemos contado cerca de ciento cincuenta y no creemos haberlas agotado. Algunas de ellas son fácilmente corregibles, pero otras requieren entrenamiento previo y un conocimiento adecuado del tema de la investigación.

JORGE ALFREDO ROETTI

JOSE RUBIO CARRACEDO, *La utopía ética del estado justo: de Platón a Rawls*, Valencia, Ediciones Rubio Esteban, 1982. 146 páginas.

El intento de Rubio Carracedo es analizar, básicamente, cuatro teorías vinculadas con la fundamentación del estado: las de Platón, Marx, Rawls y Nozick. Apoyado sólidamente en una bibliografía muy completa — que aparece al final de cada capítulo — el libro cumple acabadamente con el objetivo.

En el análisis de la concepción platónica constituye un acierto de Rubio el recordar que *La República* fue una obra precursora de las teorías del contrato social, detalle que habitualmente es pasado por alto. Como tam-

bién es interesante el paralelo entre la elaboración de la obra platónica y la génesis de *A Theory of Justice* de Rawls, paralelo que Rubio acentúa atribuyendo a Platón el anticipar la teoría rawlsiana del equilibrio reflexivo.

Al estudiar las tareas de los guardianes de la ciudad y su objetivo (pág. 35), hubiera sido importante contrastar la idea de Platón al respecto con la muy similar de Bentham (al menos, con la versión de Bentham que proporciona David Lyons en *In the Interest of the Governed*). Además de resultar un precursor del contractualismo, Platón podría ser también reconocido como un precursor de ciertas formas de utilitarismo.

El capítulo dedicado a Marx contó con la colaboración de Mercedes Vico Monteoliva. Al estudiar la concepción marxista de la idea del «tiempo de trabajo» (pág. 59), creo útil contrastarla con una nueva interpretación del principio de diferencia de Rawls, realizada por Jeffrey Reiman (*Philosophy and Public Affairs*, Vol. 12, N° 2). Reiman entiende al principio como distribuyendo trabajo y no dinero o bienes. ¿Permitiría esto una mayor conmensurabilidad de las teorías marxista y rawlsiana?

Rawls mismo recibe un tratamiento minucioso y sistemático del autor, que emplea aquí el método cronológico. No comparto la preferencia de Rubio (pág. 86) por el «principio débil» de Pareto frente al «principio fuerte», en el modelo de Rawls de 1958 («Justice as Fairness»). No es este el lugar para polemizar sobre el tema, pero remito a mi trabajo «Rawls: ¿teoría liberal o teoría conservadora?» (en *Derecho, Moral y Política*, 1980), donde muestro la necesidad de la versión fuerte de Pareto para el segundo principio de Rawls.

Es aguda la crítica que Rubio aplica a la teoría de Nozick y comparto sus lineamientos. En rigor, yo tengo la misma falta de simpatía que el autor por *Anarchy, State and Utopia*. Pero hay una afirmación ligeramente injusta: después de mencionar distintos temas cuya solución pospuso Nozick, se dice que después de ocho años no dió muestras de haberlos resuelto (pág. 128/129). Esto es solo parcialmente exacto; para la teoría del castigo Nozick trató de proporcionar fundamentos en *Philosophical Explanations*, su libro de 1981.

El balance de la obra es absolutamente favorable a su autor; el libro es metódico, erudito y completo. Su lectura puede recomendarse sin reservas.

MARTIN D. FARRELL

ANTONIO PINTOR-RAMOS, *El deísmo religioso de Rousseau*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1982. 237 páginas.

Este libro comprende dos estudios sobre el pensamiento religioso de Rousseau. El primero es un análisis de *La nueva Eloísa*, obra que, según Pintor-Ramos, sirve a su autor para aclarar su posición en esa materia y evitar que se lo identifique con los «filósofos» franceses del siglo XVIII, grupo

dentro del cual se lo incluía. Si, como sostiene Pintor-Ramos, en esta obra el pensamiento religioso de Rousseau alcanza plena madurez, entonces debe analizarse el sentido y la medida en que adhiere al deísmo, ya que si bien se manifiesta en contra de todo tipo de fanatismo (incluido el «ateo») está lejos de caer en una actitud de distanciamiento racional respecto de las cuestiones más acuciantes para la conciencia religiosa.

Pintor-Ramos interpreta el proceso descrito en *La nueva Eloísa* como un drama religioso en tres actos, precedidos por un prólogo. En éste aparecen observaciones interesantes acerca de la situación de la mujer en el siglo XVIII y una interpretación del amor y de su relación con la amistad en términos de una antropología dualista. O sea que el drama vivido por los personajes centrales conduce a Rousseau a un análisis de la naturaleza humana y de los valores éticos que concuerdan con ella.

En el acto primero se plantea el conflicto entre la posición atea, o más bien agnóstica, de uno de los personajes masculinos y la defensa metafísica de la religión asumida por el otro. Según Pintor-Ramos, Rousseau no se identifica con ninguno de ellos, pues para él la existencia de Dios es más bien cuestión de convicción y lo más importante es, en definitiva, la vida religiosa. Sería, entonces, el personaje femenino de *La nueva Eloísa* quien mejor encarna las ideas del filósofo.

En el acto segundo se plantea la disyuntiva entre el «Dios de Abraham» y el «Dios de la filosofía». Aquí se ve que la heroína encarna sólo un aspecto del pensamiento religioso de Rousseau. A través del análisis minucioso de Pintor-Ramos, quien en ningún momento se deja seducir por las interpretaciones fáciles ni desdén los matices o vacilaciones que pueden implicar momentos significativos en la evolución de los caracteres dramáticos, vuelven a surgir las tensiones no superables por vía racional. La conclusión es que en este acto Rousseau nos presenta su ruptura con los «filósofos», sin que ello signifique eliminar de la religión todo contenido teórico.

En el tercero y último acto el tema es la muerte, vivida religiosamente como un paso hacia una mayor plenitud. De acuerdo con los análisis de Pintor-Ramos, concluimos que el enorme atractivo que ejerce sobre el lector el personaje femenino, residiría en que asume las esperanzas de todos y cada uno de los hombres y las eleva al plano religioso, lo que garantiza su cumplimiento ultraterreno. Pintor-Ramos se opone a la interpretación estoica del pensamiento roussoniano pues, en su opinión, lo que Rousseau postula no es la orgullosa autosuficiencia del sabio estoico, sino una clara conciencia de la dignidad del individuo, propia del mundo moderno.

El itinerario dramático por el que nos conduce Pintor-Ramos en su análisis de *La nueva Eloísa* nos permite revalorizar el contenido teórico-religioso de la obra, que demuestra ser mucho más que una simple novela.

El segundo capítulo de la obra está dedicado a lo que Pintor-Ramos llama la «Teodicea» de Rousseau, es decir, su posición respecto al problema del mal frente al optimismo de Leibniz y al pesimismo exacerbado de Voltaire. El tratamiento de esta cuestión no es excesivamente original en Rousseau, excepto en cuanto intenta demostrar que aun las peores calamidades

naturales, como el famoso terremoto de Lisboa, que conmovió el optimismo de Voltaire respecto del «mejor de los mundos posibles», son imputables al hombre.

En las interesantes reflexiones finales, aparece justificado el título un tanto paradójico de la obra. Según Pintor-Ramos, el deísmo conceptual se combina en Rousseau con la religión auténticamente vivida y frente al Dios ingeniero de Leibniz, Rousseau se esfuerza por llegar a un Dios «vivo y cercano a la experiencia existencial del hombre». El deísmo de Rousseau no lo conduce, pues, a «un Dios distante y meramente intelectualizado». De allí que la expresión «deísta religioso», aparentemente contradictoria, sea la que mejor conviene a un pensador que, sin «convertirse» a la religión de los filósofos, no abandona definitivamente la vía racional.

MARGARITA COSTA

EZEQUIEL DE OLASO, *Escepticismo e Ilustración*, Venezuela, Oficina Latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Universidad de Carabobo, Cuadernos de Historia de las Ideas 1, 1981, 99 págs.

El profesor Olaso nos presenta una obra crítica, de interés tanto histórico como sistemático. Ambos aspectos se combinan en la investigación de las cuestiones que desde largo tiempo atrás preocupan al autor: la dilucidación del sentido preciso de las distintas formas de escepticismo y su incidencia, consciente o inconsciente, en los filósofos que, a partir del Renacimiento, pugnan por encontrar nuevos criterios no dogmáticos de verdad.

El prólogo hace referencia a los estudios de Popkin y Tonelli sobre el siglo XVIII que, en opinión de Olaso, han modificado totalmente la imagen tradicional del llamado siglo de las luces. Un aspecto fundamental de la nueva imagen radicaría en mostrar que en esa época no prevaleció un optimismo ingenuo acerca de las posibilidades de la razón sino que, por el contrario, ésta tomó conciencia de sus propios límites y trató de establecer claramente los alcances del conocimiento humano.

Los dos primeros capítulos de la obra se refieren a Hume. En el primero, Olaso pasa revista a las distintas interpretaciones que se han dado del escepticismo humeano. Considera que no puede recurrirse al propio Hume para zanjar la cuestión, ya que la idea que éste tenía del escepticismo —y en particular del pirronismo— es, según Olaso, insostenible. Por tanto, decide expresamente prescindir de las opiniones y textos de Hume y emplear como criterio el esquema teórico del escepticismo antiguo.

Este pasaje, como otro del capítulo siguiente, en el que Olaso caracteriza prolijamente el escepticismo pirrónico, constituye una valiosa contribución a la clarificación de ciertos conceptos y teorías considerados por lo general como bastante obvios y conocidos y, en consecuencia, no suficientemente analizados, aun por aquellos que los suscriben. Esto induce a confu-

sión, como sucedería en el caso de Hume, quien se declara a sí mismo pirrónico sin tener una idea clara de lo que ello significa.

Me parece particularmente esclarecedora la distinción de Olaso respecto al alcance de la suspensión en los pirrónicos, por una parte, y en Hume por otra. Señala Olaso que, cuando aquellos instan a apartarse de la actitud judicativa, se refieren al abandono de las opiniones sobre las esencias de las cosas. Pero consideran necesario preservar los impulsos naturales. El punto fundamental destacado por Olaso es que esos impulsos no son juicios para los pirrónicos y que por esa razón la *epojé* no los alcanza.

Hume, por el contrario, considera que la suspensión puede operarse sólo parcialmente respecto de los juicios mismos, ya que muchos de ellos son indispensables para nuestra conservación. Pero aquí disiento en un punto de la interpretación. No puede decirse que para Hume los impulsos naturales son juicios, como sostiene Olaso, sino más bien que la naturaleza nos impulsa o determina a juzgar en virtud de un mecanismo complejo, detenidamente analizado por Hume, en el que la costumbre y la asociación desempeñan un papel fundamental. Precisamente, Hume revaloriza la *doxa* u opinión, en tanto ella no se funda simplemente en los sentidos o en la múltiple variabilidad de las costumbres, sino en las características más permanentes de la naturaleza humana. Por eso mismo no me parece adecuado llamar «prejuicios» a esos juicios, que tampoco lo serían en un contexto filosófico, ya que Hume considera que son aceptados dogmáticamente en la vida cotidiana, pero que el filósofo sabe a qué atenerse respecto de su origen y validez.

En el segundo capítulo, luego de confrontar críticamente las principales tesis de las dos formas del escepticismo clásico, Olaso lleva a cabo un agudo análisis del escepticismo de Hume, en el que nos muestra que su teoría del conocimiento empírico sólo es posible en la medida en que no es un pirrónico sino un académico.

Sólo una disculpa se nos ocurre para el apresuramiento con que Hume se llama a sí mismo pirrónico. Al declararse escéptico, no parece estar pensando en todo lo que ello implica, ni alineándose en una u otra especie de escepticismo — que, por otra parte, conoce muy imperfectamente, como bien lo demuestra el profesor Olaso — sino más bien alertando acerca de la falta de fundamento sólido de ciertas afirmaciones categóricas y mostrando la firme intención de poner en claro el alcance y los límites del conocimiento humano. Naturalmente, desde la rigurosa perspectiva de la crítica actual, no pueden pasarse por alto descuidos y ambigüedades en los textos que hacen pasible a su autor de la acusación de incoherencia.

El último capítulo de este trabajo se refiere a Rousseau, cuya profesión de escepticismo es examinada por Olaso a la luz del mismo patrón teórico que ha empleado para criticar a Hume. Rousseau habría sido el único filósofo moderno que experimentó una auténtica crisis pirrónica, que conmovió sus creencias religiosas y de la que intentó salir por medios académicos, para refugiarse finalmente en el sentimiento y la «naturaleza».

Es interesante señalar que algunas de las conclusiones que Olaso extrae respecto de Rousseau, son aplicables, *mutatis mutandi*, a Hume, por ejemplo, el fundamento natural de los juicios y el recurso al sentimiento. Ellos parecen ser un reducto último contra la crisis de certeza protagonizada paradigmáticamente, en ese momento de la historia de la filosofía, por los filósofos estudiados en este trabajo.

MARGARITA COSTA

CRÓNICA

LOS CONGRESOS SOBRE SPINOZA EN EL OTOÑO EUROPEO DE 1982

Baruch Spinoza nació en noviembre de 1632. El 350° aniversario de este nacimiento se celebró con cuatro congresos que se escalonaron de septiembre a noviembre: En la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel se realizó un encuentro organizado por los profesores Klaus Hammacher (Aachen) y Manfred Walther (Hannover) sobre «Filosofía y sociedad en Spinoza», entre los días 19 y 22 de septiembre. Las exposiciones versaron sobre teoría del derecho y de la política y se ofrecieron comparaciones con Descartes, Hobbes, los teóricos del contrato, los estoicos, Pierre de la Cour.

Del 20 al 27 de septiembre se llevó a cabo en Cerisy un coloquio sobre «Spinoza, ciencia y religión». Fue organizado por el *Centre culturel international* en colaboración con la *Association des Amis de Spinoza*, bajo la responsabilidad de la señorita Bouveresse. Las conferencias se refirieron especialmente al judaísmo, el Islam, la Sagrada Escritura, la teoría de la esencia y la teoría de los géneros de conocimiento.

La Universidad de Urbino recibió durante una semana (4 al 9 de octubre) a spinozistas llegados de numerosos países. Bajo la dirección de la profesora Emilia Giancotti-Boscherini se examinaron temas de metafísica, moral, lógica y política así como estudios comparativos e investigaciones de influencias que remitieron de Spinoza a Pascal, Hobbes, Jacobi, Hegel y Marx.

Por último, del 25 al 27 de noviembre la asociación *Het Spinozahuis* (La Casa de Spinoza), animada por G. H. Hubbeling y G. van Suchtelen, reunió en Amsterdam un simposio consagrado a «el pensamiento político y teológico de Spinoza» en el que se enfatizó la importancia de la biografía intelectual del filósofo. Al mismo tiempo se inauguró la exposición consagrada al gran traductor holandés Glazemaker.

Más allá del ritual del aniversario, el número y el interés de estas reuniones mostraron claramente la importancia siempre creciente del pensamiento de Spinoza, lo mismo que la seriedad y variedad de las investigaciones destinadas a estudiarlo. Año tras año crece el número de artículos y libros que examinan parcial o totalmente el spinozismo y, sobre todo, se confirma cierto número de tendencias que indican una nueva fase en la orientación de la investigación. A este respecto, y pese a sus diferencias, estos cuatro congresos permiten determinar mejor el nuevo aspecto adoptado por la investigación spinozista de estos últimos años:

1°) Son muchos los trabajos que llevan la impronta (aun parcial) del método estructural representado por la gran obra de Martial Gueroult (tomo I, 1968; tomo II, 1974) y después por A. Matheron. Cierta tipo de lectu-

ra rigurosa del texto, atenta a percibir ante todo la arquitectura del razonamiento demostrativo es ya el bien común no sólo de la escuela francesa sino también de investigadores belgas, alemanes, italianos, etc. Aun los que no comparten completamente esa perspectiva o que proceden de otros horizontes experimentan la necesidad de confrontarse con el método y con los resultados gueroultianos.

2°) También fue perceptible el impacto causado por la aparición del libro de Negri (1981; ha aparecido en 1982 una traducción francesa y otra alemana): pese a lo reciente de su aparición la *Anomalie Sauvage* (*L'anomalía selvaggia*, Feltrinelli, colección «I fatti e le idee») ya ha dado un nuevo impulso a los interrogantes sobre la evolución intelectual de Spinoza. Y esto coincide con un renovado interés por las posiciones políticas, sociales, jurídicas del filósofo. A este respecto es instructivo comparar las celebraciones recientes con las de 1932: mientras que hace cincuenta años se prestó relativamente poca atención a esos aspectos considerados menores, hoy se multiplican los trabajos sobre el derecho (M. Walther), la democracia (Matheron, Giancotti), el estado (Moreau), el papel de la *multitudo* (Bali-bar, Yovel, Garulli).

3°) Otra tendencia consiste en aclarar a Spinoza a partir de su circunstancia cultural (Kaplan, Yovel: trabajos sobre el problema «marrano»); nuevos trabajos permiten conocer mejor a quienes lo han frecuentado (por ejemplo los trabajos de J. P. Wurtz sobre Tschirnhaus o la conferencia de F. Akkerman sobre Glazemaker). Por último, han aparecido nuevos documentos que permiten comprender mejor la biografía intelectual del joven Spinoza: F. Mignini ha reinterpretado la cronología de las primeras obras en un estudio fascinante sobre el *Breve tratado* y el *Tratado sobre la Reforma del entendimiento*. R. H. Popkin ha vuelto a situar la elaboración del *Tratado teológico-político* en los movimientos milenaristas, filosemitas y mesiánicos en los que se elaboraba la crítica de la sagrada escritura y ha encontrado textos que acaso son los primeros escritos de Spinoza: es preciso esperar su publicación para continuar la discusión de manera argumentada pero desde ya se puede decir que estos descubrimientos arrojan una luz nueva sobre el medio ante el cual reaccionó el filósofo.

4°) Se pasa con naturalidad del medio y de la biografía al estudio de las influencias o más bien de las «lecturas» inmediatamente consecutivas a la obra. Es este un dominio hasta ahora muy poco estudiado y al que se consagró el coloquio mantenido en Wolfenbüttel en 1979 y que se publicó dos años más tarde. El profesor Hubbeling lo retomó al presentar en Urbino la novela «La vida de Philopater», de la que habían oído hablar todos los spinozistas al leer la biografía de Colerus, pero de la que no sabían gran cosa; se trata de una obra que atestigua discusiones vivas y activas que agitaban a los círculos spinozistas desde antes de fines del siglo diecisiete. Todas estas investigaciones hacen que el filósofo de la *Ética* aparezca nitidamente como menos desencarnado de lo que había podido pensarse en otros tiempos; no es sólo un sistema entre Descartes y Leibniz; también hunde sus raíces en los múltiples debates políticos, religiosos y científicos de su tiempo y lo

comprendemos mejor en la medida en que ahora comenzamos a conocer mejor esos debates y lo que se jugaba en ellos.

5º) Por último, se desarrolla el estudio más atento de la lengua, del léxico y del estilo de Spinoza, lo que sin duda tendrá profunda repercusión en una nueva generación de traducciones hoy en actividad.

Para completar el perfil de este año memorable acaso hay que señalar también que ha continuado la gran edición holandesa (en 1982 aparecieron los *Korte Geschriften* que constituyen su tercer volumen) y ha concluido su homólogo alemán (con la aparición del volumen complementario que comprende el *Cálculo de probabilidades* y *El Arco Iris*, los dos escritos científicos muy raramente estudiados). En el curso de 1983 han aparecido dos volúmenes inicialmente previstos para 1982: el *Cahier Spinoza* N° 4, consagrado a «Spinoza y Hegel» (y que incluye también discusiones sobre el libro de Negri) y la traducción francesa de la célebre obra de Meinsma, *Spinoza et son cercle*, enriquecida, anotada y puesta al día por un equipo animado por Henry Méchoulan. Los contactos anudados entre los spinozistas de los diferentes países con ocasión de esos congresos y de esas publicaciones permiten esperar que la investigación abandonará cada vez más el provincianismo en el que se desenvolvió durante mucho tiempo y que podrá enlazarse con los tiempos de la «Societas Spinozana».

Pierre-Francois Moreau
Association des Amis de Spinoza

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Noviembre 1983

Volumen IX

Año 1983

SUMARIO

ARTICULOS	Pág.
Natalio R. Botana: Tocqueville y la legitimidad democrática	117
Oscar Daniel Brauer: La antropologización del tiempo en Feuerbach	223
Angel J. Cappelletti: La teoría de la materia en Anaxágoras	145
Alberto Coffa: Invitación a la lectura de Frege	99
Ricardo Ferrara: La filosofía de la religión en Hegel. Tres vías de acceso: la idea, la comunidad y la figura religiosa	3
Eduardo Rabossi: Acerca de la fundamentación de la ética	211
Alberto Guillermo Ranea: El error de Galileo de 1604 y la disputa en torno de la medición de la fuerza	39
Alvaro L. M. Valls: Sobre los orígenes del pensamiento de T. W. Adorno. Un estudio de dos textos menos conocidos	23
Enrique Villanueva: Las teorías del significado y el argumento contra el lenguaje privado	195
DISCUSION	
Silvia Bello: Réplica a «Funcionalismo y Fisicalismo»	161
Julio Cabrera Alvarez: Comprender el comprender el arte	53
Varda y Marcelo Dascal: Más sobre comprender el arte	57
Margarita M. Valdés: Respuesta a Silvia Bello	164
NOTAS	
Mauricio Beuchot: Notas sobre implicación material e intensionalidad	251
Carlos E. Caorsi: Algunas observaciones a propósito de las oscuridades de <i>On Denoting</i>	242
Andrés R. Raggio: Algunas observaciones sobre la filosofía de la lógica de Newton C. A. Da Costa	237

ESTUDIO CRITICO

Ricardo Maliandi: Utilitarismo, escepticismo y trascendentalismo en la ética contemporánea	263
Mario A. Presas: Ludwig Landgrebe, intérprete de Husserl	63

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Angela Ales Bello: L'oggettività come pregiudizio. Analisi di inediti Husserliani sulla scienza (Graciela de Zuleta)	172
Roy Bhaskar: A Realist Theory of Science (Alan A. Rush)	77
M. Richard Díaz: Topics in the Logic of Relevance (Jorge Alfredo Roetti)	275
José María de Estrada: Breve estética filosófica (Manuel Trías)	171
G. W. Leibniz: Escritos filosóficos (Alberto Guillermo Ranea)	69
Ezequiel de Olaso: Escepticismo e Ilustración (Margarita Costa)	279
Antonio Pintor Ramos: El deísmo religioso de Rousseau (Margarita Costa)	279
Nicholas Rescher: Sistematización cognoscitiva (Oscar M. Esquisabel)	177
José Rubio Carracedo: La utopía ética del estado justo: de Platón a Rawls (Martín D. Farrell)	278
Karl Schuhmann: Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls (Mario A. Presas)	82
Barry Smith (Editor): Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology (Florencio González Asenjo)	174
Spinoza: Tractatus politicus. Traité Politique (Ezequiel de Olaso)	81
Suarez On Individuation: Metaphysical Disputation V: Individual Unity and Its Principle (Ezequiel de Olaso)	72
David Wiggins: Sameness and Substance (Jorge J. E. Gracia)	73

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