

revista latinoamericana de filosofía

Jorge J. E. Gracia: Individuos como instancias.

Danilo Cruz Vélez: El nihilismo anterior a Nietzsche.

Varda y Marcelo Dascal: ¿Qué es comprender el arte?

Javier Sasso: Inmaterialismo y verificacionismo en
Filosofía del Entendimiento.

Rafael Braun: Matar y dejar morir.

H. A. Moretti: Aspectos del idealismo conceptual.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - CRONICA

VOL. VIII, Nº 3 - NOVIEMBRE 1982

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 \$ 300.000.—
 Instituciones \$ 500.000.—

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 FILOSOFIA

Noviembre 1982

Volumen VIII

N° 3

SUMARIO

ARTICULOS

Jorge J. E. Gracia: Individuos como instancias	197
Danilo Cruz Vélez: El nihilismo anterior a Nietzsche	215
Varda y Marcelo Dascal: ¿Qué es comprender el arte?	227

NOTAS

Javier Sasso: Inmaterialismo y verificacionismo en <i>Filosofía del Entendimiento</i>	247
Rafael Braun: Matar y dejar morir	255

ESTUDIO CRITICO

H. A. Moretti: Aspectos del idealismo conceptual	261
--	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Félix Gustavo Schuster: Explicación y predicción (Roberto Miguelez)	273
Gerold Prauss: Einführung in die Erkenntnistheorie (Roberto J. Walton)	274
Manuel Kant: La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible. Carta a Marcus Herz (Eduardo García Belsunce)	276
Hans Albert: Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft (Ricardo Maliandi)	278
Elisabeth Ströker (edit.): Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls (Mario A. Presas)	280
John Finnis: Natural Law and Natural Rights (Alfonso Gómez-Lobo)	282

CRONICA	285
---------	-----

LIBROS RECIBIDOS	287
------------------	-----

COLABORADORES

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

DANILO CRUZ VELEZ (1920). Estudió en Bogotá y en Friburgo en Brisgovia (Rep. Fed. de Alemania). Ha sido profesor en la Universidad de los Andes. Ha publicado *Nueva imagen del hombre y de la cultura* (1948); *¿Para qué ha servido la filosofía?* (1967); *Filosofía sin supuestos* (1970) y *Aproximaciones a la filosofía* (1977). Dirección: Calle 83 N° 5-57. Apto 501. Bogotá, D. E. Colombia.

VARDA DASCAL (née Rosa Ghilscher). Uruguaya, ha vivido en Brasil y en Israel. Completó sus estudios en teatro educativo en la Universidad de Tel-Aviv, donde también ha enseñado. Ha hecho estudios de *dance therapy* en San Francisco (U.S.A.), y de movimiento en el Laban Centre (Londres). Ha publicado *Movement in a workshop for parente and children* (1980).

MARCELO DASCAL Ver RLF 1 (1975). Desde entonces ha publicado *La Sémiologie de Leibniz* (París, 1978) y más de 30 estudios en filosofía del lenguaje, semántica, pragmática, ética, filosofía de la acción, e historia de la filosofía (Leibniz, Rousseau, Spinoza). Dirección: Depto. de Lingüística, UNICAMP, C. P. 1170 Campinas, S. P. Brasil.

JAVIER SASSO (1943). Ha hecho estudios de filosofía en el Instituto de Profesores y en la Facultad de Humanidades y Ciencias de Montevideo. Actualmente, investigador y docente de la Oficina Latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Universidad de Carabobo, Investigador de la Sección Filosofía del Centro de Estudios Latinoamericanos «Rómulo Gallegos» (Caracas). Ha publicado *Totalidad concreta y conciencia posible* (Valencia, 1980) y artículos en revistas especializadas. Dirección: Casilla de Correo N° 1224. Valencia, Venezuela.

RAFAEL BRAUN (1935). Doctor en filosofía (Lovaina, Bélgica) y licenciado en teología (Buenos Aires). Es profesor de Ética política en la Universidad de Belgrano y de teología moral en la Universidad Católica Argentina. Ha escrito *La théorie de la vertu dans la philosophie de V. Jankélévitch* (1966) y publicado artículos sobre ética y filosofía política. Dirección: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Miñones 2073, 1428 Buenos Aires, Argentina.

H. A. MORETTI. Profesor de Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Profesor de las Universidades Nacionales del Comahue y de La Plata. Dirección: Bulnes 642, 1176 Buenos Aires, Argentina.

INDIVIDUOS COMO INSTANCIAS ¹

Jorge J. E. Gracia

Este trabajo es parte de una obra mucho más extensa titulada *Instancias e instanciabiles* ². Se concierne principalmente con la intensión de la individualidad. Su tesis principal es que la individualidad ha de ser entendida fundamentalmente como no-instanciabilidad ³. El argumento con el cual se justifica la tesis es dialéctico, mostrándose la insuficiencia de varias teorías sobre la individualidad que la conciben como indivisibilidad, distinción (o diferencia), división, identidad e impredecibilidad.

La individualidad ha dado origen a muchos problemas filosóficos. Hay diversas opiniones sobre cómo se ha de entender y aún sobre su inteligibilidad a pesar de que, según parece, es algo fundamental en nuestra experiencia, pues percibimos el mundo en términos individuales. Pero cuando tratamos de explicar lo que es la individualidad de los individuos que percibimos, encaramos serias dificultades. En efecto, aún algo que a primera vista parece inocuo, la definición formal de la individualidad como una característica que distinga a los individuos como tal, es rechazada por muchos. Aquellos que la rechazan arguyen que la individualidad no puede ser una característica en un sentido estricto de la palabra, ya que el ser una característica implicaría que otras cosas la podrían tener, lo cual va en contra de la noción misma de individualidad ⁴. En fin, no debemos adelantarnos mucho. Baste decir por el momento que existe un gran desacuerdo sobre el modo apropiado de concebir la individualidad.

Tradicionalmente, se ha analizado la individualidad en términos de cinco rasgos que corresponden a intuiciones inmediatas que tenemos sobre el mundo tal como se nos da en la experiencia. El mundo parece estar compuesto de entidades que (a) pierden su carácter fundamental si se dividen en partes, (b) son distintas de las otras entidades, aún de aquellas que pertene-

1. Agradezco a Jorge Guitart y Ezequiel de Olaso múltiples sugerencias tanto estilísticas como sustantivas para mejorar el presente trabajo.

2. Esta obra no está terminada. El presente trabajo constituye el bosquejo de la primera mitad de su primer capítulo.

3. Según tengo entendido, el término 'no-instanciabilidad' no se ha usado en la literatura en conexión con la individualidad, aunque la noción de instanciabilidad es frecuente. D. C. O'Connor, por ejemplo, la usa para definir el individuo: «Por individuo entenderé cualquier entidad que posee cualidades (incluyendo propiedades racionales) y no es en sí una instancia de una cualidad o de una relación»; en «The Identity of Indiscernibles», *Analysis* 14 (1954), 103. McTaggart definió la sustancia de modo similar en *The Nature of Existence*, según O'Connor. Véase también M. Loux, «Kinds and the Dilemma of Individuation», *Review of Metaphysics* 26 (1974), 773-784.

4. Este tipo de objeción se encuentra por primera vez en la edad media. Véase Guillermo de Ockham, *Ordinatio*, I, dist II, q. 6, y la Introducción a mi trabajo, *Suarez on Individuation* (Milwaukee: Marquette Univ. Press, 1982), págs. 10-15.

cen a la misma clase o tipo, (c) forman parte de un grupo, tipo o clase que tiene o puede tener varios miembros, (d) permanecen iguales a través del tiempo y de diversos cambios, y (e) son sujetos de predicación pero no se predicán de otras cosas. El primer rasgo es bien obvio en el caso de seres naturales. Un hombre, por ejemplo Sócrates, si es dividido en partes, cesa de ser hombre, y el hombre particular que es, Sócrates, y se convierte en una colección de miembros inertes. Pero aún en el caso de artefactos lo mismo es evidente, pues una mesa que se ha dividido en partes no es una mesa en ningún sentido común de la palabra. El segundo rasgo también parece ser un dato básico de nuestra experiencia, pues cada una de estas entidades particulares que componen el mundo que percibimos se nos presenta como única y distinta de todas las demás. Es verdad que Sócrates es, como Aristóteles, un hombre y además un filósofo; pero Sócrates y Aristóteles son seres distintos y separados. Lo mismo se puede decir de la mesa sobre la que ahora escribo estas palabras, e inclusive, opinan algunos filósofos, sobre el color y demás características de la mesa. Casos similares se pueden citar sobre el tercero, cuarto y quinto rasgo. Sócrates es uno dentro del grupo de todos los hombres y lo mismo se podría decir sobre la mesa y su color. En efecto, aún si se destruyeran todas las mesas excepto una, la mesa que quedara sería una dentro del grupo de todas las mesas posibles, y ese grupo incluiría la mesa real y todas las demás mesas, en el pasado o el futuro. Es también intuitivamente obvio que Sócrates perdura mientras cambia en ciertos aspectos y que no se predica de otros seres. No se puede decir de Aristóteles que es Sócrates — a no ser que Sócrates y Aristóteles sean la misma persona — en cuyo caso no hay realmente predicación, sino identidad entre los términos de la proposición.

Aún cuando los filósofos estén frecuentemente en desacuerdo sobre estos rasgos y sobre cómo interpretarlos, la tendencia general es considerar uno de ellos como fundamental y algunos o todos los demás como secundarios aunque relacionados a la individualidad. Cuatro de estos rasgos se pueden clasificar como metafísicos, ya que suponen caracterizar las cosas que se dicen individuales. Estos son: la indivisibilidad, la diferencia o distinción, la división y la identidad. El quinto rasgo, por otro lado, puede interpretarse como metafísico o lógico, dependiendo de la perspectiva que se adopte, pues puede considerarse como un rasgo que caracteriza las cosas individuales mismas o sólo las palabras (o alternativamente, signos o conceptos) con que nos referimos a ellas. Este rasgo es la impredicabilidad. Según mi tesis, ninguno de estos rasgos, tomado por sí mismo o en conjunto con los demás, nos proporciona un concepto apropiado de la individualidad; sólo la no-instanciabilidad nos lo proporciona.

1. La individualidad como indivisibilidad

La concepción de la individualidad como cierto tipo de indivisibilidad ha sido quizás la teoría más común sobre la individualidad en la historia de la filosofía. En el período medieval en particular, por ejemplo, parece haber sido la teoría prevalente, aunque al principio de la edad media la situación

fuese muy diferente, como ya he señalado en otro lugar⁵. En el siglo actual existen también adherentes a esta teoría y no todos son neoescolásticos⁶. Los que adoptan esta posición la fundamentan, entre otras cosas, en la etimología misma del término 'individualidad', la cual sugiere que la intensión de la individualidad tiene que ver con la indivisibilidad. Con frecuencia esto quiere decir que la indivisibilidad se entiende no solamente como condición necesaria de la individualidad, sino también como condición suficiente: lo individual es indivisible y lo indivisible es individual. Por consiguiente, para desacreditar esta opinión basta señalar algo indivisible que no sea individual o viceversa, lo cual no parece *prima facie* muy difícil. No todos los autores que mantienen esta postura, sin embargo, interpretan la indivisibilidad de la misma manera y por eso tenemos que tomar en cuenta algunos de los diferentes matices de la teoría.

a. Indivisibilidad absoluta

La concepción de la indivisibilidad varía considerablemente de un autor a otro, dependiendo de muchos factores, entre los que se encuentran las dificultades y objeciones que dichos autores encararon mientras elaboraban sus teorías. Estas teorías se pueden clasificar en dos tipos básicos. El primer tipo es el menos crítico y por lo tanto como teoría es la más débil. Concibe la indivisibilidad simplemente como la incapacidad de ser dividido: lo individual no puede dividirse bajo ningún concepto, y lo que está de hecho dividido o puede en principio dividirse no puede bajo ningún concepto ser individual.

Entendida así, esta teoría de la individualidad es obviamente falsa. Dos ejemplos son suficientes para probarlo. El caso más obvio es el de cualquier objeto físico individual, por ejemplo un hombre o una mesa. Estos objetos se pueden dividir y sin embargo no por esa razón son menos individuales. La indivisibilidad absoluta, por lo tanto, puede que sea una condición suficiente de la individualidad, ya que si algo es indivisible, parecería que es individual, pero no es una condición necesaria, ya que algo puede ser individual y no ser indivisible.

b. Indivisibilidad relativa

Las dificultades que confronta la teoría de la indivisibilidad absoluta llevan a sus proponentes a introducir ciertas modificaciones que especifican condiciones adicionales de la individualidad. Entre las versiones modificadas la más importante surge claramente explicada en la última parte de la edad media, teniendo a Francisco Suárez como uno de sus exponentes prin-

5. Véase mi libro, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, último capítulo (Munich: Philosophia Verlag, Analytica Series). Entre los escolásticos que adoptan esta teoría se encuentran Tomás de Aquino y Francisco Suárez.

6. Aún en nuestro continente tenemos varios autores que adoptan este criterio. El más sobresaliente es Francisco Romero (*Teoría del hombre*, cap. I, § 6, Buenos Aires, Losada, 1952), quien introduce ciertas modificaciones. Véase mi artículo, «Romero y la individualidad», en *Homenaje a Francisco Romero*, ed. A. Ardao, A. Cappelletti, et. al.

cipales ⁷. Según la teoría, la individualidad se ha de entender como «indivisibilidad en entidades de la misma clase específica que la original». En este sentido, por ejemplo, Sócrates es un individuo aún cuando sea divisible, ya que las partes en las cuales Sócrates se podría dividir no son específicamente similares a Sócrates, o sea, no son hombres. Por otro lado, los universales son divisibles en partes específicamente similares a sí mismos; el hombre se divide en hombres, y el gato en gatos. Tanto el universal como los individuos en que se divide pertenecen al mismo tipo específico. Por consiguiente, la indivisibilidad que es tanto condición necesaria como suficiente de la individualidad no es meramente una indivisibilidad cualquiera (tesis de la indivisibilidad absoluta), sino una indivisibilidad muy particular.

Esta versión inmuniza a la teoría de la individualidad como indivisibilidad contra los ejemplos que se adujeron en contra de la primera versión y por lo tanto la refuerzan. Sin embargo, hay varias objeciones que todavía crean dificultades, y aunque algunas de ellas no son efectivas, aún así son suficientemente interesantes como para que las examinemos. Las objeciones más interesantes se basan en ejemplos de dos tipos: sustancias homogéneas y colecciones. Se puede objetar, por ejemplo, que una cantidad de agua es individual y que al mismo tiempo es divisible en otras cantidades de agua; y que una pila de piedras es asimismo divisible en otras pilas de piedras y no por eso deja de ser individual. Estos ejemplos intentan demostrar que la individualidad no se puede concebir principalmente como indivisibilidad en individuos de la misma especie que el original, ya que las diversas cantidades de agua son todas específicamente similares, o sea, agua, y lo mismo con las pilas de piedras.

La respuesta que generalmente se da a estas objeciones es la siguiente: esta objeción no es efectiva, pues los que conciben la individualidad como indivisibilidad en individuos específicamente similares al original mantienen además (1) que lo individual es una cantidad *particular* de agua o un número *particular* de piedras, por ejemplo, un galón de agua o diez piedras, y no meramente una cantidad cualquiera de agua o un número indeterminado de piedras; y (2) que la cantidad en sustancias homogéneas y el número de cosas en colecciones funcionan como tipos. Por consiguiente, no se puede decir que una cantidad particular de agua sea divisible en cantidades particulares de agua iguales al original. Aclaremos: un galón de agua no se divide en galones de agua, aún cuando sea divisible en cantidades más pequeñas de agua. La cantidad original (un galón de agua), por lo tanto, no se divide en cantidades específicamente similares a sí misma. De la misma manera, un grupo de diez piedras no se divide en grupos de diez piedras cada uno, aunque sea divisible en dos grupos de cinco, cinco grupos de dos, etc. Que (1) es verdadera parece evidente: no es la cantidad lo que es individual sino «esta cantidad», o sea un galón, o dos. Además, a pesar de que (2) no es tan obvia como (1), no es nada insólito. Aristóteles, por ejemplo, concibe la cantidad como categoría y todas las categorías, según él, eran grupos de tipos.

⁷: Véase la Introducción a mi libro, *Suarez on Individuation*, págs. 2-6.

Esta respuesta parece a primera vista aceptable, pero después de reflexionar no nos convence, pues se podría indicar que, por ejemplo, una colección infinita de cosas es individual y al mismo tiempo divisible en otras colecciones infinitas. Esta objeción subraya los problemas a que da pie la concepción de la individualidad que hemos expuesto si no se la modifica de alguna manera. Los que adoptan tal concepción, sin embargo, añaden explícitamente, o asumen implícitamente, otra condición: que el individuo original no desaparezca ni cambie en el proceso de división. Dado que cuando una colección infinita se divide en otras colecciones infinitas, desaparece completamente o por lo menos se modifica, el hecho de que sea divisible en individuos específicamente similares a ella no presenta ningún problema para la teoría. La indivisibilidad en individuos específicamente similares al original no constituye entonces de por sí una condición suficiente de la individualidad, pero cuando se le añade la condición descrita, parece constituirla.

Sin embargo, aún con los cambios sugeridos, hay otra consideración que crea problemas a la teoría. Esta dificultad tiene que ver con los supuestos sobre los que descansa la teoría: que el universal y los individuos bajo él pertenecen al mismo tipo específico. Esto nos parece un grave error de tipo categórico. Tiene sentido clasificar a los hombres juntos en especie, pero decir que tanto la especie «hombre» como los hombres que pertenecen a la misma son específicamente similares es al menos extraño, y resulta completamente falso cuando se le examina en detalle. Considerémoslo desde un punto de vista aristotélico, que es el punto de vista de la mayoría de aquellos que defienden esta tesis. Según los aristotélicos, los hombres pertenecen a la misma especie porque tienen la misma esencia. La esencia se expresa en la definición, el *definiens* de la cual se predica de cada uno de los individuos que pertenecen a la especie. Si el *definiens* es «animal racional», se puede decir que Sócrates es un animal racional y lo mismo con Pedro y Pablo. Es porque el *definiens* se puede predicar también de hombre, o sea, de la especie, que tanto los hombres como el hombre se dicen específicamente similares. Sin embargo, el hecho es que «específicamente similar» significa aquí únicamente que el mismo predicado se predica del hombre y de los hombres. Pero cuando se examina más cuidadosamente el predicado, se ve claramente que existe una diferencia. En el caso de un hombre, el predicado se particulariza también a «un animal racional», expresando por consiguiente una identidad entre dos descripciones del mismo individuo o una referencia de inclusión de clase en la cual el hombre particular se dice que pertenece a la clase. Cuando se examina el caso de la especie «hombre» la situación cambia, pues en este caso no existe la posibilidad de inclusión de clase. El hombre no puede ser miembro de una clase idéntica a sí mismo. Además, el artículo indefinido no se encuentra en el predicado. En «el hombre es animal racional» la relación entre «hombre» y «animal racional» es de identidad, y no de predicción, lo cual muestra que aunque en un sentido estricto el hombre y los hombres se puedan concebir como específicamente similares, ello no es correcto en un sentido amplio.

Naturalmente, si el universal y sus individuos no son específicamente similares en un sentido más fundamental que el dado, entonces esta teoría de

la individualidad es inservible. Y, ello en efecto es el caso. Las dificultades principales de la teoría se originan en la falta de claridad con que se concibe la indivisibilidad, que a su vez es resultado del uso extenso y variado del término 'indivisible'. Estos usos se derivan principalmente de una metáfora física que oscurece, en lugar de esclarecer, la noción de individualidad:

2. La individualidad como distinción

Otro rasgo que muchos, particularmente en la época contemporánea, consideran fundamental a la individualidad es la distinción del individuo de las demás cosas⁸. Los que sostienen esta opinión señalan que es cosa de la experiencia que los individuos se distinguen unos de otros. Sócrates es un ser distinto, por ejemplo, a su perro. Puede ocurrir que Sócrates se mueva, cambie de posición, se enferme y aún muera y que nada parecido le ocurra a su perro. El distinguirse de los demás individuos, hecho que caracteriza a todos los individuos, se denomina de muchos modos en la literatura. Algunos lo llaman «distinción individual» para separarla de otros tipos de distinciones, como la distinción entre dos conceptos diferentes (distinción conceptual), por ejemplo, «bípedo sin plumas» y «animal racional». Otros, sin embargo, prefieren el término 'distinción numérica' para acentuar el contraste entre esta distinción y la distinción específica y genérica. La distinción específica es la distinción que existe entre especies, por ejemplo, entre hombre y perro. La distinción genérica se da entre los géneros, por ejemplo animal y planta. En este contexto, entonces, la distinción entre Sócrates y Aristóteles no se entiende como específica o genérica sino como numérica, pues cada uno de ellos es, por decirlo así, una unidad diferente dentro de la especie. Pero entre Sócrates y su perro no hay solamente este tipo de distinción individual, sino también una distinción de clase (especie).

Otros términos que se usan comúnmente en este contexto son 'diversidad numérica' y 'diferencia numérica'. Hablando estrictamente estos términos no son sinónimos. Tradicionalmente, dos cosas se dicen «diversas» si difieren por sí solas. Por ejemplo, en la metafísica aristotélica, las categorías (sustancia, cantidad, cualidad, relación, etc.) se dicen diversas porque no tienen nada en común. La sustancia es totalmente diversa de la cantidad y viceversa. No es que difieran en algo especial, sino que difieren en todo. Por otro lado, dos cosas se dicen «diferentes» porque a pesar de ciertas características comunes, tienen una o más características que no son comunes; usando el mismo ejemplo de Sócrates y su perro, difieren entre otras cosas en la racionalidad. Los dos son miembros de una clase genérica, pero dentro de ella existe una o más características que los distinguen.

Otro término que se usa frecuentemente a este respecto es el término 'alteridad'. El origen filosófico de este término se encuentra en Boecio⁹. Ra-

8. En efecto, la controversia sobre el principio de la identidad de los indiscernibles es en cierto sentido resultado de la interpretación de la individualidad como distinción. Véase, por ejemplo, Max Black, «The Identity of Indiscernibles», en *Problems of Analysis*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1954, y en particular A. J. Ayer, «The Identity of Indiscernibles», en *Philosophical Essays*, London, Macmillan, 1954.

9. *De Trinitate I*, en *Boethius: The Theological Tractates*, con trad. inglesa de H. F. Stewart y E. K. Rand, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1968, p. 6.

ras veces se usa hoy en día, y aún en el período medieval no es frecuentemente encontrado excepto en comentarios sobre Boecio. Sin embargo, su opuesto, 'identidad' se usa con frecuencia tanto en la filosofía medieval como en la contemporánea. El sentido de 'alteridad' en el presente contexto no se debe confundir con el uso contemporáneo del término en la tradición fenomenológica, en la cual supone acentuar las barreras enajenantes entre el mundo y la persona.

La teoría que concibe la distinción (numérica) como condición necesaria y suficiente de la individualidad confronta graves objeciones. Dos ameritan atención especial. La primera (I) es que la distinción (numérica) no parece ser de ningún modo una condición necesaria de la individualidad, y mucho menos una condición suficiente, ya que no parece haber conexión lógica entre el concepto de la individualidad y el de la distinción. Se puede, en efecto, imaginar un universo en el que exista solamente un individuo. En tal universo el individuo no sería diferente de nada, ya que no habría nada de lo cual el individuo podría distinguirse (numéricamente). Pero eso no sería razón suficiente para concluir que ese ser fuese universal¹⁰.

Se puede responder de tres maneras a esta objeción, pero ninguna de ellas es efectiva, aunque todas han sido utilizadas por segmentos de la comunidad filosófica¹¹. Por esa razón merecen mención. La primera respuesta (A) indica que los argumentos basados en ejemplos imaginarios no prueban nada, porque en ellos se introduce tácitamente lo que se supone demostrar.

En contra de (A) se puede replicar que estos ejemplos no se presentan como pruebas. El propósito de los ejemplos es mostrar posibilidad lógica. En el caso presente muestran que es lógicamente posible que algo sea individual sin ser (numéricamente) distinto.

La segunda respuesta (B) es que aunque el ejemplo suponga operar bajo la condición que prescribe la no-existencia de otras entidades en el universo, el mismo funciona bajo el supuesto tácito de la existencia posible de otras entidades.

Pero esta respuesta no convence, pues no parece haber nada extraño en establecer como condiciones de este universo imaginario no solamente que no tenga, sino también que no pueda tener, más que una entidad. Esta respuesta parece confundir la necesidad lógica con la necesidad psicológica.

La tercera respuesta (C) indica que la introducción de un observador en el universo que tiene una sola entidad viola las reglas que gobiernan el ejemplo, y que por lo tanto si existiera tal universo, no podríamos conocerlo o hablar de él.

Esta respuesta, según creo, se basa en un error lógico que confunde el estar en un universo con el pensar sobre un universo. No veo ninguna razón por la cual el pensar sobre un universo implique el estar en ese universo, así

10. Héctor-Neri Castañeda defiende una tesis similar a ésta en «Individuation and Non-Identity: A New Look», *American Philosophical Quarterly* 12 (1975), 131-140. Véase también la respuesta de M. Loux en *Crítica* 8 (1975), 105-116.

11. Véase el artículo de Black citado anteriormente.

como tampoco veo ninguna razón por la cual el pensar sobre el mundo antiguo implique que existamos en él.

La segunda objeción (II) en contra de la teoría que concibe la distinción (numérica) como condición necesaria y suficiente de la individualidad, señala que la distinción (numérica) presupone la individualidad y no lo contrario. Tómese, por ejemplo, el caso en que A es (numéricamente) distinta de B. ¿La distinción (numérica) entre A y B no presupone la individualidad de ambas? En efecto, en la proposición «A es (numéricamente) distinta de B» la predicación del predicado 'distinta (numéricamente) de B' de A presupone la individualidad de A. Y no parece haber manera de predicar distinción (numérica) sin asumir la individualidad de la cosa misma que supone ser (numéricamente) distinta. Esto implica que la teoría es por lo menos circular y posiblemente falsa; de ninguna manera establece la distinción (numérica) como condición necesaria y suficiente de la individualidad.

Los problemas de la teoría que concibe la individualidad como distinción (numérica) se originan en un fundamento más básico, el de que toda distinción es una relación extrínseca y como tal no se la puede usar en el análisis de una característica tal como la individualidad que es intrínseca a las cosas que la tienen. Este tipo de objeción es en parte lo que los escolásticos tenían en mente cuando argumentaban en contra de los principios relacionales de la individuación¹². Defenderse de esta objeción requeriría hacer de la distinción un rasgo no relacional, lo cual parece imposible. No tiene sentido decir que X es distinta a no ser que uno tenga en mente que X es distinta de Y. Expresiones de tipo 'X es distinta' y 'X es diferente' son elípticas y significan que «X es distinta de Y» o que «X es diferente de Y». Cuando las cosas son distintas o diferentes, son siempre distintas o diferentes de otra cosa. En conclusión, la concepción de la individualidad como un tipo de distinción no parece apropiada.

3. La individualidad como división

El tercer rasgo que frecuentemente se asocia con los individuos es su capacidad de dividir la especie o tipo específico en muchos miembros o, expresándolo de manera diferente, la capacidad de pertenecer a un conjunto específico compuesto de más de un individuo. Los partidarios de esta opinión indican que es un dato de la experiencia que dentro de cada tipo específico de cosa hay muchos individuos. En efecto, aún cuando tengamos experiencia de solamente uno, no parece haber nada que prevenga la multiplicación de tales individuos. Hay muchos hombres, pero aún si hubiera uno solo, no hay nada ilógico en pensar que quizás podría haber más, aún cuando la manera de producirlos presentara dificultades prácticas.

La terminología que se usa en relación con este rasgo de los individuos varía considerablemente. Boecio, siguiendo a Porfirio, introdujo el término 'divisivo' (*divisivum*)¹³. Este término tiene la ventaja de que indica una ca-

12. Suárez recoge los argumentos clásicos desarrollados en el período en la sec. III de su *Disputación Metafísica VI*, § 2.

13. In «*Isagogen*» *Porphyrii commentorum editio secunda*, ed. S. Brandt, en *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. 48, Viena, Tempsky, 1906, p. 228; en *PL* 64, 111.

racterística del individuo; pues es el individuo el que «divide» la especie. Su desventaja principal, sin embargo, es que este término tiene la connotación de crear disensión o de separar lo que debería estar junto. En la edad media los términos más comunmente usados al respecto eran 'multiplicidad' y 'pluralidad'. Pero estos términos son aún menos satisfactorios, primero, porque la multiplicidad y la pluralidad son resultado del efecto divisivo de los individuos dentro de la especie y no la causa, y, segundo, porque ellos, a diferencia de la capacidad de dividir la especie, no son rasgos del individuo, sino del grupo: lo que es múltiple o plural es el grupo completo de individuos dentro de la especie considerado como todo, no cada individuo.

Esta opinión no se encuentra explícitamente defendida con frecuencia en la filosofía contemporánea, pero tuvo sus adherentes durante la primera parte del período medieval, cuando los problemas relacionados a la individualidad no se habían examinado a fondo. Y la teoría correspondiente de los universales tiene algunos adherentes entre los autores contemporáneos¹⁴.

La falta de adherentes indica la calidad de la teoría. En efecto, parecería difícil mantener una teoría que conciba la división de la especie o membresía en un conjunto como condición necesaria y suficiente de la individualidad, pues parece bien claro que no existe ninguna buena razón por la cual los individuos tengan necesariamente que dividir la especie o pertenecer a un conjunto. No hay nada extraño en concebir un individuo que sea necesariamente único en su especie, por ejemplo. De hecho, algunos escolásticos mantenían que las criaturas puramente espirituales, como los ángeles, son así. El que hablemos de ángeles u otras cosas no tiene importancia. Pero el ejemplo muestra claramente que no hay nada lógicamente incorrecto en concebir un individuo que no divida la especie o forme parte de un conjunto. Además, el que los individuos dividan o no la especie no parece depender del individuo o de su individualidad sino de la naturaleza de la especie en cuestión. Es posible que, como creían los medievales, haya especies que no admitan división y tengan solamente un miembro. Y, aún si eso no fuera posible, está claro que es lógicamente posible que una especie tenga de hecho solamente un miembro, aún cuando fuese difícil concebir cómo podría ocurrir ello.

4. La individualidad como identidad

Otro rasgo que frecuentemente se relaciona con la individualidad es la identidad. Con la identidad se indica generalmente la capacidad que algunas cosas tienen de permanecer las mismas a través del tiempo y de cambios parciales. Un árbol, por ejemplo, pasa por las cuatro estaciones, pierde y añade hojas y ramas, cambia de color y sin embargo sigue siendo el mismo árbol que era antes de que ocurrieran estos cambios.

Algo similar se dice sobre las propiedades y los accidentes en cuanto caracterizan una sustancia. El color negro del pelo de Sócrates, por ejemplo,

14. En época contemporánea, los que interpretan el universal como conjunto pertenecen a este grupo. Hay textos de Russell, por ejemplo, que soportan esta interpretación. En la edad media el proponente más famoso de esta doctrina fue Ockham.

cambia de lugar con Sócrates pero parece seguir siendo el mismo color negro. Otro caso es el de accidentes que cambian de intensidad o grado, como el calor.

Diversos términos se usaban en la edad media y se usan en la literatura contemporánea para referirse a este rasgo de los individuos, siendo los más comunes 'duración', 'permanencia', 'continuidad' y 'persistencia'. Ninguno de estos es suficientemente neutral para que se le considere satisfactorio; todos tienen connotaciones que traen aparejadas consecuencias funestas para entender este rasgo tanto de por sí como en un contexto histórico determinado. 'Identidad' y 'mismidad', aunque usados con cierta frecuencia, acarrear una connotación mentalista y epistémica que es ajena a muchas discusiones sobre este rasgo. Por ejemplo, lo que los autores medievales generalmente llamaban «*identitas*» (identidad, mismidad) no era principalmente una característica de las cosas sino del observador, quien «identificaba» una cosa particular como la misma. Como tal, concebían la identidad como un fenómeno mental basado en una distinción conceptual necesaria para que una cosa se identificara como la misma, y no como una característica real o unidad presente en los individuos¹⁵.

El término 'duración' tiene la desventaja de tener una connotación temporal terrestre. Las cosas que duran se toman generalmente como que lo hacen «en tiempo terrestre», o sea, «que son las mismas a través del tiempo en la tierra». Pero este aspecto temporal terrestre introduce una limitación innecesaria en el concepto, por lo menos para los autores que desean extender la identidad a los seres que no están sujetos al tiempo terrestre, como lo hacían los medievales con los ángeles.

El término 'permanencia', que literalmente quiere decir «mantenerse a través» acarrea la connotación indeseable de una falta completa de cambio, un hecho que excluye a los individuos materiales de la extensión del término.

El término 'persistencia', aunque apropiado en muchos casos, no es completamente aceptable, pues significa «existir a través», y no todos los autores mantienen que los individuos necesariamente han de existir. Este es el caso, por ejemplo, de individuos meramente posibles, pues un Sócrates posible parece ser tan Sócrates como uno que existe¹⁶.

Finalmente, tanto 'continuidad' como 'duración', parecen implicar la noción de «ser uno a través de algo» (cambio, tiempo), lo que excluiría a Dios de la categoría aún cuando muchos autores se refieran a él como individuo. Además, los escolásticos utilizaban dicho término principalmente con respecto al cambio físico. Según ellos, «la continuidad tiene que ver con la esencia del movimiento». Y esto podría acarrear confusiones.

15. El problema del criterio que se ha de utilizar para determinar la identidad de las personas se ha debatido intensamente en la literatura filosófica contemporánea. Véase, por ejemplo, John Perry's *Personal Identity* (Berkeley: Univ. of California Press, 1975).

16. O sea, no hay nada en el concepto de un Sócrates existente que no esté en el concepto de un Sócrates posible.

En conclusión, ninguno de los términos mencionados es completamente satisfactorio, por falta de suficiente neutralidad, pero entre ellos quizás los menos perniciosos sean 'identidad' y 'mismidad'. Si entendemos que el rasgo en cuestión no es un fenómeno conceptual en una mente, sino un rasgo de los individuos mismos, su connotación indeseable desaparece.

La teoría que concibe la identidad, entendida de esta manera, como condición necesaria y suficiente de la individualidad no suele encontrarse defendida explícitamente. Lo que se encuentra frecuentemente son confusiones implícitas entre la identidad y la individualidad. Las razones de estas confusiones tienen que ver con la estrecha relación entre la individualidad y la identidad. Pero cuando se considera el asunto más detenidamente es evidente que no se deben confundir y que la identidad no es una condición suficiente ni aún necesaria de la individualidad. Esto se puede demostrar de varias maneras. Se puede señalar primero que no toda identidad implica individualidad, lo cual prueba que la identidad no es una condición necesaria de la individualidad. Por ejemplo, de acuerdo a la identidad formal, algo se dice lo mismo a través del tiempo o el cambio parcial, pero sólo formalmente. Este es el caso del hombre, quien a pesar de diversos cambios de lugar y tiempo, etc. puede ser todavía humano. Se puede obviamente hablar de identidad numérica o individual, pero eso ya indica que la intensión de individualidad añade algo a la intensión de identidad y que la última, por lo tanto, no implica la primera.

Del mismo modo se puede decir que la intensión de individualidad no implica la intensión de identidad, ya que el concepto de un individuo instantáneo es perfectamente posible y no implica contradicción. Un individuo instantáneo es un individuo que no está sujeto a la duración o a los cambios parciales. Una entidad de este tipo aparece y desaparece en un instante. Otro ejemplo podría ser un ente no temporal e inmutable, del tipo Dios según lo conciben algunas religiones.

Por último, se podría objetar a esta teoría basándose en el hecho de que el problema que tiene que ver con el principio de la individualidad no es el mismo que el problema relacionado con el principio de la identidad. Esto se puede hacer indicando que algunas soluciones al primer problema son imposibles como soluciones al segundo o por lo menos que las razones por las que se rechazan algunas soluciones al primer problema son diferentes de las razones por las que se rechazan como soluciones al segundo, y viceversa.

Tómese, por ejemplo, el caso de las relaciones espacio-temporales, un individuador muy favorecido en los círculos filosóficos contemporáneos. Según esta teoría, un ser individual es individual por sus relaciones espacio-temporales únicas, que lo hacen diferente de todos los demás seres del universo. El hecho de que yo esté aquí ahora es lo que me distingue en última instancia de todo lo demás, ya que no hay nada que podría ocupar el espacio que yo ocupo en este mismo momento. Aún cuando esta teoría puede considerársela razonable como una solución al problema relacionado con el principio de individuación, si se la interpreta como una teoría sobre el principio de identidad, carece de sentido. Sería absurdo decir que un individuo es el

mismo individuo porque ocupa ciertas coordenadas espacio-temporales, ya que esas coordenadas se encuentran en estado de cambio constante. En efecto, los cambios de coordenadas no dependen ni siquiera del individuo en cuestión. Cualquier movimiento en el universo, tanto lejos como cerca del individuo haría cambiar (si tomamos en serio la teoría) las coordenadas espacio-temporales del individuo, ya que cambiaría las relaciones del individuo no sólo con otro individuo sino con todos los individuos.

Por otra parte, el tipo de solución que es posible en el caso de la individuación no es siempre posible en el caso de la identidad. A la pregunta, «¿Qué hace que S sea el mismo S a través de t?» se puede responder diciendo que S no ha cambiado o que no ha cambiado mucho. Pero no es una respuesta apropiada a la pregunta, «¿Qué hace que S sea el individuo que es?» Después de todo, se podría decir perfectamente que los universales, tales como «hombre» o «bueno», no cambian y no por eso son individuales. Naturalmente, si algo no ha cambiado será lo mismo, y si un individuo, por ejemplo, este hombre, no ha cambiado, eso quiere decir que es el mismo individuo, este hombre. Pero eso no quiere decir que lo que no cambia ha de ser individual; quiere decir solamente que si es individual, será el mismo individuo. Por consiguiente, la razón o explicación de su individualidad no se ha dado, aún cuando se haya explicado su identidad.

El problema relacionado al principio de la individualidad, por lo tanto, es diferente del problema relacionado con el principio de la identidad, y, aunque relacionado con él, no debe esperarse que todo el que discuta uno discutirá el otro, o que la solución de uno sea la misma solución que se le de al otro. Todo esto indica que es necesario distinguir la individualidad y la identidad, y que la identidad no es una condición suficiente y necesaria de la individualidad ¹⁷.

5. La individualidad como impredicabilidad

En términos generales predicar es decir algo sobre algo. Algunos filósofos conciben la predicación como una relación mental entre conceptos (o palabras) expresadas en el juicio. Interpretada así la predicación es un rasgo de los conceptos (o las palabras), no de las cosas a las que esos conceptos (o palabras) se refieren. Es, por ejemplo, el concepto «hombre» o el término 'hombre' que se predica de Sócrates. Esto es lo que propiamente se llama predicación y es por ello que los escolásticos la llamaron «predicación formal». Pero también existen filósofos que hablan de las cosas como si las mismas se predicaran de otras cosas. En este caso la predicación se refiere a la conjunción o unión de lo predicado y del sujeto del cual se predica. Por ejemplo, es la cualidad «blanco» lo que se predica de un pedazo de papel, y no solamente el concepto (o término) 'blanco'. De nuevo, los escolásticos, reconociendo este uso derivado, llamaron a este tipo de predicación «predica-

17. Entre aquellos que han distinguido la individualidad y la identidad en la literatura contemporánea está G. E. M. Anscombe, en «The Principle of Individuation», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary volume, 1953.

ción material». En estas condiciones la predicación se concibe como un rasgo de las cosas y no solamente de los conceptos (o las palabras).

De todos modos, tanto cuando la predicación se interpreta como un rasgo de las cosas o solamente de los conceptos (o las palabras), una teoría muy corriente es que la individualidad consiste en la impredicabilidad. Esto es, el individuo se concibe como aquello que no se predica. Esta definición del individuo se contrasta generalmente con la del universal, que se interpreta, a su vez, como lo que se predica. 'Sócrates', por ejemplo, no se predica, pues si se encuentra en tercer lugar en una oración del tipo «X es Y» (X es Sócrates), la cópula en tal caso no sería el 'es' de predicación sino el 'es' de identidad. La oración 'X es Sócrates' puede significar solamente que X y Sócrates son la misma cosa y no que Sócrates pertenezca o caracterice X como lo haría una propiedad o accidente. Por otro lado, 'alto' es un predicado, ya que puede ocupar el tercer lugar en una oración de tipo 'X es Y' cuando la oración no expresa identidad ¹⁸.

Debido a que los antiguos y medievales no observaron con frecuencia la distinción entre el 'es' de identidad y el 'es' de predicación, se vieron forzados a hablar del individuo como «lo que se predica únicamente de uno». Por ejemplo, 'Sócrates', nos dicen, se predica de Sócrates y únicamente de Sócrates. Al contrario, definieron el universal como «lo que se predica de muchos». Por ejemplo, 'hombre' se predica de Pedro, Pablo y cualquier otro hombre. Estas definiciones se fundamentan en textos de Aristóteles ¹⁹ y fue Boecio quien las introdujo en la edad media ²⁰.

Si la impredicabilidad se considera como un rasgo de palabras o conceptos, es claro entonces que no se puede considerar como condición suficiente y necesaria de la individualidad. Puede quizás funcionar de esa manera en el caso de palabras singulares tales como indicativos y nombres propios, pues tiene sentido decir que el no predicarse es un rasgo esencial de términos como 'Sócrates'. Pero no tendría mucho sentido hablar de la impredicabilidad entendida de esta forma como una característica de las cosas. Esto sería en efecto como mezclar naranjas y manzanas o, como diría Ryle, un error categórico.

Ahora bien, si la impredicabilidad se interpreta como un rasgo de las cosas y no de las palabras o los conceptos, entonces la situación cambia. En efecto, los que en el pasado han defendido esta posición adoptaron esta solución, haciendo de la predicabilidad y la impredicabilidad algo más que funciones lógicas entre palabras o conceptos ²¹. Recientemente, sin embargo, la

18. Esta distinción entre el 'es' de predicación y el de identidad no se formula explícitamente hasta el siglo XIX, con la teoría de la cuantificación. La diferencia entre nombre propio y términos universales no es aceptada universalmente hoy en día. Véase W. V. Quine, *Word and Object* (Boston: MIT, 1966), p. 191.

19. *De Interpretatione*, cap. 7; 17 a 38.

20. *Comentario sobre el «De Interpretatione»*, en PL 64, 318-319.

21. Este es el caso de los medievales, para algunos de los cuales la predicación era algo más que una relación lógica. Por ejemplo, Juan de Salisbury en el siglo doce se queja de que hay muchos (i.e., Abelardo) que niegan que «las cosas se prediquen de otras cosas», manteniendo

posición más comunmente aceptada entre aquellos que interpretan la individualidad como impredicabilidad identifica el mundo de las cosas con el mundo de las palabras o conceptos ²². Esta identificación es el resultado directo de la distinción kantiana entre fenómeno y noumeno y de la identificación de la realidad con el primero. Pero si se adoptan estas alternativas, la distinción entre lógica y ontología desaparece, lo cual me parece funesto, aunque otros no lo consideren así. Convencerlos, sin embargo, requeriría el tipo de esfuerzo para el que no hay tiempo al momento. El asunto, entonces, tendrá que esperar una situación más propicia.

6. *La individualidad como no-instanciabilidad*

Los cinco rasgos mencionados han sido considerados en un momento u otro en la historia de la filosofía como fundamentales a la individualidad. Por lo tanto, la tarea primera y más importante que enfrenta el filósofo interesado en el análisis y la elucidación de la individualidad es determinar hasta qué punto estas teorías son correctas y cuál es la relación entre estos cinco rasgos. Sin embargo, no todos los filósofos que se han ocupado de la individualidad han distinguido estos cinco rasgos, y aún menos explicado sus relaciones. Con frecuencia encontramos que aún cuando distinguen algunos de ellos, confunden otros. En efecto, solamente los filósofos más lúcidos han distinguido algunas de estas nociones e intentado, aunque no siempre con éxito, desarrollar un esquema coherente en el cual se puedan colocar. En lo dicho anteriormente he intentado distinguir estos rasgos claramente dentro de los parámetros de un trabajo como el presente y de mostrar la relación de cada uno de ellos con la individualidad. Por desgracia, ninguno de estos rasgos explica la individualidad de forma satisfactoria, ya que ninguno constituye su condición necesaria y suficiente. Desechamos la indivisibilidad porque existen ejemplos claros de individuos que son divisibles y de universales que no lo son, lo cual fuerza a la teoría a adoptar varias modificaciones que aún así no resuelven los problemas planteados o que crean otros. La teoría que mantiene que la individualidad ha de entenderse como distinción también encara dificultades, pues, como vimos anteriormente, algo puede ser individual y sin embargo no ser distinto de otras cosas, como se mostró con el ejemplo del universo que contiene solamente una entidad; el carácter relacional de la distinción socava esta posición. La capacidad de dividir la especie, a su vez, se consideró aún menos apropiada para entender la individualidad, ya que este rasgo depende más de la naturaleza de la especie que de la individualidad de los individuos. Y algo parecido se puede decir sobre la identidad. Pues el que un individuo esté sujeto al cambio y la duración depende más del tipo de universo del que forma parte que del hecho de que

que son sólo los conceptos o los términos los que se predicán de otros términos. Véase su *Metaphysics*, lib. II, cap. 17.

²². Esta es la actitud de algunos discípulos de Wittgenstein. Véase, por ejemplo, «Universals and Family Resemblances», de R. Bambrough, *Proceedings of the Aristotelian Society* 60 (1960-61).

sea individual. Por último, si la impredicabilidad es una relación entre palabras o conceptos, parecería ser un rasgo resultante de la reflexión sobre el mundo, y no un rasgo del mundo mismo, mientras que la individualidad es sin duda un rasgo del mundo.

De todos estos rasgos, solamente la indivisibilidad es lógicamente independiente y previa a los demás. La distinción es una condición necesaria solamente en un universo donde hay más de un individuo real o posible. La división de la especie en muchos es una condición que opera solamente en especies capaces de ser instanciadas en más de un caso. La identidad es un rasgo de los individuos que pertenecen a un universo sujeto al tiempo y al cambio. Y la impredicabilidad es un rasgo de los individuos considerados como objetos de reflexión, siendo por lo tanto un rasgo lógico. La identidad y la capacidad de dividir la especie en muchos son de hecho rasgos que dependen del tipo de individuo que los individuos son, mientras que la distinción es un rasgo relacional que depende del tipo de universo al que pertenece el individuo. Todo esto muestra que la indivisibilidad es el mejor candidato de los cinco examinados para explicar la individualidad. Por desgracia, por razones ya indicadas, no parece una característica adecuada para jugar este papel.

¿Cuál es, entonces, la manera correcta de entender la individualidad? La clave se encuentra, después de todo, en las discusiones de los escolásticos, lo que no debería sorprendernos teniendo en cuenta la energía que dedicaron a este problema. En Boecio encontramos el término 'incomunicabilidad' utilizado para describir este rasgo fundamental de las cosas ²³. Este término deja de utilizarse por varios siglos, pero aparece de nuevo en el siglo trece. Aunque hay varios sentidos en que los escolásticos usan el término 'comunicable', el más básico y pertinente al momento es aquel en que el universal, por ejemplo, árbol, se dice comunicable a sus instancias, los árboles. Ser comunicable, por lo tanto, significa la posibilidad de ser común a muchos. Esta relación es exactamente el converso de la relación de participabilidad de la que tanto habló Platón. Lo que es capaz de participación es simplemente lo que puede tomar parte o ser parte de otro, que por eso mismo se convierte en algo común a las cosas que participan en él. Un individuo, por lo tanto, se dice incomunicable porque, al contrario del universal, no puede ser común a muchos.

Por desgracia, el término 'comunicable', o su negación, 'incomunicable', no son apropiados en el contexto presente, pues tienen muchas connotaciones y usos equívocos que ocultan su uso en el discurso filosófico preciso. En efecto, Boecio mismo se dio cuenta de algunos de estos problemas e intentó explicar algunos de los sentidos del término. En su *Comentario a la «Isagoge» de Porfirio*, señala tres modos en que algo puede ser común: por partes, del modo en que un pastel es común a todos aquellos que comen una porción de él; sucesivamente, del modo en que una pelota es común a todos aquellos que la agarran; y extrínsecamente, del modo en que un evento es

²³. *De interpretatione*: en PL 64, 462-464.

común a todos los que lo observan o participan en él ²⁴. Los universales, naturalmente, no son comunes de ninguno de estos modos, y los individuos tampoco son no-comunes en ninguno de los modos directamente opuestos a ellos. Lo que se quiere decir cuando se dice que los individuos son incomunicables es otra cosa: la imposibilidad de que se puedan instanciar. Sócrates, por ejemplo, no se puede instanciar de la manera que lo puede hacer «el hombre». Es, entonces, la no-instanciabilidad lo que nos da una concepción precisa de la individualidad, ya que es tanto una condición necesaria como suficiente de ella. Los individuos no pueden instanciarse, mientras que los universales pueden hacerlo. Los primeros son instancias de instanciables y, por lo tanto, no instanciables ellos mismos. En efecto, los individuos, hablando propiamente, son instancias, mientras que los universales son instanciables.

La etimología misma indica las ventajas de usar el término 'no-instanciabilidad' para referirse al rasgo fundamental de los individuos y del término 'instancia' para referirse a los individuos mismos. El término castellano viene del término latino *instantia* que quiere decir «presencia». *Instantia* a su vez es un sustantivo derivado del verbo *insto*, «estar en». Y aquello que «está en» o, de manera diferente, «está presente», constituye un caso, un ejemplo o instancia de un tipo. *Instantia* también nos ha dado en castellano el término 'instante', que obviamente connota el carácter atemporal de las instancias. Esta, como se recordará, es una de las condiciones necesarias de la individualidad. Las otras condiciones, que se examinaron cuando analizamos las diversas teorías erróneas de la individualidad, incluían la independencia de la individualidad de tipos específicos particulares, el tipo de mundo en que se encuentran los individuos y el carácter ontológico del rasgo. La no-instanciabilidad cumple con todas estas condiciones: es un rasgo ontológico y es independiente tanto del tipo específico de cosa que el individuo sea como del tipo de universo al que el individuo pertenezca. El que el universo al que el individuo pertenezca tenga uno o más individuos no tiene importancia si la no-instanciabilidad es considerada como el rasgo fundamental del individuo, ya que la no-instanciabilidad, al contrario de la distinción, no es una relación extrínseca. De la misma manera, la no-instanciabilidad es independiente de la duración y del cambio, así como del tipo específico de individuo en cuestión, no importando que sea espiritual o material.

La instanciabilidad no debe confundirse con la cloneabilidad ²⁵. El clonar no es un caso de instanciación; es en realidad una reproducción. El individuo original no deja de ser el individuo que es para convertirse en un universal por razón de haber sido clonado. Por ejemplo, un sapo clonado no se convierte en un tipo universal por el hecho de que se creen muchos sa-

24. Lib. I, cap. 10. En la ed. de Brandt, págs. 160-61.

25. El término 'clono' (del griego *klon*) designa cualquier individuo que descende de otro individuo por un proceso reproductivo asexual. En estos casos el individuo descendiente, idéntico en todo sentido orgánico al original, tiene su origen en una célula que contiene el código genético del original.

pos idénticos a él. Ni los diversos sapos que resultan del proceso de clonar son instancias del sapo original. Esto quiere decir que tanto el sapo original como los clones que de él se han hecho son instancias de un tipo del cual el sapo original es tanto una copia como lo son los otros sapos. La prueba de esto es que el sapo original es, gracias al proceso de clonar, exactamente igual a los sapos clones e indistinguible de ellos. Este hecho es suficiente para demostrar el punto, pues entonces se podría perfectamente clonar los clones y producir sapos exactamente iguales al original. Si el clonar pudiera convertir a un individuo en un universal, entonces los sapos clonados serían tan universales como el original, lo cual es absurdo, porque implicaría que el mismo sapo sería al mismo tiempo una instancia del universal y el universal en sí, lo cual es contradictorio. Por consiguiente, el original que se ha clonado no puede ser considerado un tipo, sino solamente una instancia de un tipo, y clonar por ende no es lo mismo que instanciación.

En conclusión, parece entonces que solamente la no-instanciabilidad puede concebirse como rasgo fundamental de los individuos considerados en sí mismos y como tal; ya que parece ser tanto una condición necesaria como suficiente de la individualidad. La distinción es un rasgo necesario de los individuos en un universo donde hay más de un individuo. La división es un rasgo necesario de los individuos que pertenecen a una especie donde es posible que haya más de un individuo. La identidad es un rasgo necesario de individuos que son capaces de persistir en un universo temporal y mutable. La impredicabilidad es un rasgo necesario de los términos que se refieren a individuos y, por lo tanto, presupone tanto un lenguaje como alguien que use ese lenguaje. Por último, la indivisibilidad es un rasgo necesario de los individuos materiales. Pero ninguno de estos rasgos es una condición suficiente de la individualidad. Sólo la no-instanciabilidad funciona así.

State University of New York at Buffalo

ABSTRACT

The present article deals primarily with the intension of individuality. Its main thesis is that individuality has to be understood fundamentally as non-instantiability. The argument with which this thesis is established is dialectical. It shows that various theories of individuality as indivisibility, distinction (or difference), division, identity, and impredicability are inadequate.

EL NIHILISMO ANTERIOR A NIETZSCHE

Danilo Cruz Vélez

Pese a que el nihilismo cada vez se perfila con más claridad como uno de los rasgos cardinales de nuestra época, los estudios sobre él no han sido muy numerosos. Después de la segunda guerra mundial, se abrió ya la discusión en torno a este inquietante fenómeno, sobre todo en Alemania, quizás porque en esta nación, a causa de la derrota, se comenzó a sentir con gran intensidad su presencia, la cual había pasado antes desapercibida, a pesar de que Nietzsche ya la había anunciado a fines del siglo XIX. Recuérdense sus palabras al comienzo de *La voluntad de poder*: «El nihilismo está a la puerta. ¿De dónde nos viene este el más terrible de los huéspedes?»¹. Pero aquí casi todo está por hacer. Falta, en primer lugar, una historia completa del nihilismo. Casi siempre se la hace comenzar con Nietzsche. Él fue indudablemente el primero que lo convirtió en tema especial de meditación. Pero el nihilismo estaba ya ahí antes de Nietzsche, quien, de lo contrario, no habría podido anunciar su presencia. Y estaba ahí no solamente como una atmósfera difusa en la vida social e individual, sino también como una corriente filosófico-literaria con una historia llena de fechas, obras, autores, etc. Esto quiere decir que hay una historia del nihilismo anterior a Nietzsche, una historia que hay que conocer, si se quiere ver realmente de dónde nos viene esta fatalidad.

En Nietzsche, el nihilismo es predominantemente un concepto histórico-cultural. Con él quiere designar el hecho de la decadencia del mundo europeo, a causa del derrumbe de los valores, ideas e ideales, principios y normas sobre los cuales había sido edificado ese mundo. El nihilismo es para él el estado de la cultura y del hombre occidentales al quedar, después de dicho derrumbe, sin piso, sin fundamentos, flotando en el *nihil*, en la nada.

En sus orígenes, el nihilismo es, en cambio, un concepto metafísico. Surge, en efecto, dentro del marco de una polémica de F. H. Jacobi, el filósofo del romanticismo, contra la metafísica moderna, que, fundada por Descartes, había llegado a su plenitud a fines del siglo XVIII en el idealismo alemán, en el cual alcanzó una forma extrema en la filosofía de J. G. Fichte.

Dicha polémica quedó registrada en la obra que publicó Jacobi en 1799 bajo el título de *Sendschreiben an Fichte*, «Misivas a Fichte», la cual fue incluida posteriormente en el tomo tercero de sus *Obras completas*, editadas

1. *Der Wille zur Macht*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1952, p. 7.

ESTUDIOS INTERNACIONALES

AÑO XV

Octubre - Diciembre 1982

N° 60

SUMARIO

Carlos J. Moneta: El Conflicto de las Islas Malvinas: su papel en la Política Exterior Argentina y en el Contexto Mundial.

Jorge Sábato: ¿Cómo entenderse con Estados Unidos?

Helio Jaguaribe: Reflexiones sobre el Atlántico Sur: América Latina y el Brasil ante la Desarticulación del Sistema Interamericano.

Celso Lafer: La Política Externa Brasileña y la Crisis en el Atlántico Sur: una evaluación.

Francisco Orrego: La crisis del Atlántico Sur y su influencia en el sistema regional.

Heraldo Muñoz: Efectos y Lecciones del Conflicto de las Malvinas.

Luciano Tomassini: Hacia un Sistema de Seguridad Regional Latinoamericano.

Felipe Herrera: La Banca de Fomento Latinoamericana y la Empresa Privada: una perspectiva internacional.

José Antonio Cousiño: Tecnología y ética en el nuevo orden informativo.

Instituciones: U\$S. 40.00

Individuos: U\$S. 30.00

Dirección: Condell 249, Casilla 14187, Suc. 21, Santiago 9 - Chile

Instituto de Estudios Internacionales

en Leipzig por F. von Roth². Esa obra estuvo olvidada durante más de siglo y medio, pero últimamente ha cobrado gran actualidad, gracias al interés que ha despertado la discusión en torno al nihilismo³.

En una de las *Misivas a Fichte*, dice Jacobi: «Nosotros entendemos una cosa sólo cuando podemos *construirla*, cuando la hacemos surgir mentalmente ante nosotros. Por ende, si una cosa ha de llegar a ser un *objeto* captado plenamente por nosotros, tenemos que *destruirla* primero mentalmente como algo subsistente por sí, para hacerla *subjetiva*, una creación nuestra...»⁴.

La anterior no es una exposición del pensamiento propio de Jacobi, sino una presentación de la metafísica idealista que él combate. Aunque no lo diga expresamente, lo que Jacobi ataca en ella es su concepción del ser de las cosas. Él no tematiza esta concepción, como tampoco lo hace ninguno de sus contemporáneos, porque todos ellos carecían de distancia frente al tema. Todos eran hombres modernos justamente porque alentaban en ese medio de la concepción moderna del ser. Esta era entonces algo comprensible de suyo, que se aceptaba sin más y por lo cual no era necesario preguntar. Fue necesario que transcurriera más de un siglo, que la Edad Moderna llegara a su plenitud y, por ello, al comienzo de su decadencia, para que dicha concepción saltara a la vista como algo cuestionable.

A primera vista, de lo que habla Jacobi en el pasaje citado es del conocimiento de las cosas. Se trataría, pues, de un problema gnoseológico. Pero al caracterizar el conocimiento, él opera claramente con el modelo metafísico en que se basa el idealismo moderno, es decir, con la relación sujeto-objeto. Y lo que en el fondo le interesa, como se ve por el contexto, no es propiamente la relación de conocimiento que hay allí, sino el ser del objeto y las operaciones del sujeto en que aquél se constituye de acuerdo con el idealismo. En otras palabras, lo que Jacobi se propone es poner de manifiesto el cambio fundamental que lleva a cabo la metafísica idealista en la interpretación del ser de las cosas, al dejar de verlas como entes, para concebirlas como objetos.

Este cambio, que Jacobi, por las razones indicadas arriba, no explica ni siquiera tematiza, es lo que debemos aclarar aquí, con el fin de arrojar una primera luz en los comienzos del nihilismo.

¿Qué significa semejante cambio? Obviamente, no es un mero cambio de nombres. No se trata, por tanto, de un problema de historia de la lengua.

2. *Werke*, 6 vols, Leipzig, 1812-1825.

3. El primero que en nuestros días llamó la atención sobre ella en este contexto fue el teólogo Theobald Süss, en su ensayo «Der Nihilismus bei F. H. Jacobi», publicado en 1951, en el n° 76 de la *Theologische Literaturzeitung*, recogido ahora en el volumen colectivo *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

4. *Werke*, vol. 3, p. 20 s.: «Wir begreifen eine Sache nur, indem wir sie konstruieren, im Gedanken vor uns entstehen, werden lassen können. Wenn daher ein Wesen ein von uns vollständig begriffener Gegenstand werden soll, so müssen wir es *objektiv* — als für sich bestehend — in Gedanken aufheben, vernichten, um es durchaus *subjektiv*, unser eigenes Geschöpf werden zu lassen».

Se trata de algo más profundo. Lo fundamental no es el cambio de los nombres, sino el cambio de la concepción del ser del hombre y de las cosas.

Antes, en la Edad Media, se hablaba también de objetos. Sin embargo, el *objectum* no era la cosa misma, v. gr., este árbol frente a mí ahora allí en el jardín, sino un pensamiento mío, lo representado por mí, lo imaginado o fantaseado. Un monte de oro, por ejemplo, podía ser un objeto, aunque no existiese. Y aquí la palabra *objectum* ejercía su función semántica normal, pues no es más que el participio pasado substantivado del verbo *objicere* — «lanzar frente a sí, colocar por delante». El objeto era, pues, lo que ha sido puesto por mí, en contraposición a la *res*, a la cosa, lo subsistente por sí, independientemente de mí, y cuyo ser era obviamente la realidad.

¿Por qué se convirtió en el idealismo moderno la palabra *objeto* en un nombre para todas las cosas? ¿Por qué el ser de las cosas es ahora la objetividad? La respuesta a estas preguntas nos demandaría largas explicaciones. Para nuestros fines, nos limitaremos aquí a unas rápidas indicaciones orientadoras, con el único propósito de hacer comprensible la crítica de Jacobi al idealismo, en la cual sale a la luz pública el nihilismo.

En sentido estricto, lo que aquí, en el fondo, cambia y lo que determina el cambio de la concepción del ser de las cosas y el cambio de nombres, es propiamente el cambio de la concepción del fundamento de todo lo que hay.

Antes, en la Edad Media, ese fundamento era Dios, y el hombre y las cosas se concebían como productos de la creación divina, como criaturas. Ahora, en cambio, desde Descartes, el verdadero fundador de la Edad Moderna y el padre de la metafísica idealista moderna que tiene a la vista Jacobi, el hombre, el *ego cogito*, movido por un antropocentrismo incontenible cuyo origen se desconoce, se convierte en el *fundamentum absolutum et inconcussum*. El yo, que siguiendo su tendencia natural, al decir «yo, yo...», se vuelve sobre sí y le da la espalda a todo lo demás, tiene entonces que cambiar de nombre y darse otro concorde con su nueva función de fundamento. Por ello se convierte en sujeto.

En semejante cambio la palabra *subjectum* sufre una transformación semántica tan arbitraria como la que describimos antes en la palabra *objectum*. *Subjectum* viene de *subjicere* — «poner debajo, colocar en el fondo». El *subjectum* no tenía, pues, nada que ver con el yo. Era sencillamente lo que estaba en el fondo. Filosóficamente, era un nombre para el ser de las cosas. Significaba lo mismo que *substantia*. Designaba, por ende, lo firme y permanente en el fondo de cada una de ellas, el ser sustante, que, desde los griegos, se consideraba como el ser en sentido estricto, en contraposición a los accidentes, siempre inseguros y cambiantes. De modo que todas las cosas eran *subjecta*: la piedra, la flor, el ave y la estrella... Y ahora, por cuanto el yo comienza a ser considerado como el fundamento de todas las cosas, como lo que está en el fondo de todas ellas sustentando su ser, resulta ser también un sujeto, pero un sujeto preeminente, el sujeto absoluto del idealismo.

Así se clarifica la crítica de Jacobi al idealismo. Si una cosa no es más que un objeto para un sujeto, su ser depende de la subjetividad, de las fun-

ciones subjetivas, tan magistralmente analizadas por Kant en la *Crítica de la razón pura*, en virtud de las cuales le da objetividad, la hace presente, se la representa —la presenta poniéndola frente a sí. («El ser es posición», decía Kant⁵). De aquí que, de acuerdo con el pasaje que comentamos de Jacobi, para entender una cosa, es decir, para captar su ser, sea necesario primero destruirla como cosa, para construirla después como objeto, como lo puesto o representado por un sujeto. Y como en este proceso de destrucción y de reconstrucción el ser originario de la cosa no se reconquista, sino que se convierte en el producto de un sujeto, este ser es para Jacobi un *nihil*, una nada.

Al sacar esta consecuencia, acude a la pluma de Jacobi la palabra *Nihilismus*. Este vocablo no existía en la lengua latina. Es, pues, un latinismo de la lengua alemana moderna. El pasaje de las *Misivas a Fichte* en que Jacobi lo acuña es el siguiente: *Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdriessen, wenn Sie... Chimärismus nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich Nihilismus schelte, entgegensetze*. «En verdad, mi querido Fichte, no me irrita que Ud. designe como *quimerismo* lo que yo contrapongo al idealismo, al cual yo censuro de *nihilismo*»⁶. (Lo que la filosofía de Jacobi se proponía era salvar las cosas devolviéndoles su ser en sí; pero Fichte había dicho que una cosa con un ser independiente del sujeto no era más que una quimera).

En relación con la identificación que hará posteriormente Nietzsche del nihilismo con la «muerte de Dios», es interesante observar de pasada que Jacobi también identifica el idealismo, interpretado como nihilismo, con el ateísmo. Esto puede parecer extraño, si se piensa en el carácter profundamente teológico de la metafísica idealista, tan bien estudiado por la historia de la filosofía de las últimas décadas. Pero para Jacobi el Dios del idealismo es una mera construcción conceptual, hecha después de la destrucción del Dios vivo de la fe. Y con un mero concepto no se puede, según él, entrar en una relación religiosa, en una auténtica religación, como la que ocurre con el Dios de la fe, la cual es una relación entre dos personas reales: el Padre y su criatura.

*

La palabra *Nihilismus* nace, pues, como un vituperio. Pero poco después de iniciada la polémica de Jacobi contra Fichte y el idealismo, tercia Hegel en ella en su obra *Glauben und Wissen*, «Creer y saber», publicada en 1802 en el *Kritisches Journal der Philosophie*, que en ese mismo año había comenzado a editar con su amigo Schelling. Allí les dedica sendos capítulos a Jacobi y a Fichte, donde aboga por este último y defiende el nihilismo, dándole un sentido positivo a la palabra que lo designa e incorporándolo a los problemas radicales de la metafísica.

5. *Kritik der reinen Vernunft*, A 598, B 626.

6. *Werke*, vol. 3, p. 44.

Hegel extiende la polémica a toda la historia de la filosofía. Partiendo de su supuesto de que el pensar filosófico ya había alcanzado la meta que venía persiguiendo desde sus orígenes, ve dicha historia como un todo concluso. El idealismo de su tiempo sería la culminación y plenitud de lo iniciado por los griegos. De aquí que pida un nuevo comienzo del filosofar. Convencido de que ya se habían agotado todas las posibilidades de desarrollo de la filosofía habida hasta entonces, pensaba que el nihilismo era ese nuevo comienzo. Semejante convicción es lo que mueve su polémica con Jacobi, a favor de Fichte y del idealismo. Y lo que lo impulsa a decir taxativamente: *Das Erste der Philosophie ist, das absolute Nichts zu erkennen*. «Lo primero de la filosofía es conocer la nada absoluta»⁷. De modo que en boca de Hegel la palabra nihilismo no es un vituperio, sino el nombre mismo de la filosofía en el punto de partida de una nueva etapa de su historia. Y la nada no tiene sólo un sentido negativo, sino también un sentido eminentemente positivo: ella es el nombre del ser, cuando se lo contempla desde cierto punto de vista. ¿Qué significa, pues, aquí el nihilismo? ¿Cuál es la nada que tiene a la vista Hegel?

En la historia de la filosofía, el ser de los entes (lo que determina *qué es* y *cómo es* una cosa y lo que hace posible su *llegar a ser*) se había buscado entre los entes mismos. De entre ellos, se elegía uno que, desde un punto de vista especial en cada caso, parecía estar presente de algún modo en todos los demás, como, por ejemplo, el agua, el aire, el fuego, los átomos, Dios, el sujeto humano o yo; luego, al ente preferido se le atribuía un rango preeminente y se lo suponía como fundamento explicativo de todas las cosas. Este era el modelo del pensar filosófico que, según Hegel, había agotado todas sus posibilidades de desarrollo. Por ello, al principiar a buscar un nuevo punto de partida, lo primero que, a su entender, tenía que hacer la filosofía era desechar de plano toda identificación del ser con uno de los entes, con cualquiera de las cosas cuyo ser había que esclarecer, aceptando únicamente lo que quedase como residuo de esa operación negadora.

Obviamente, dicho residuo era la nada, que es la negación universal de todas las cosas, desde la gota de agua hasta Dios. Este fenómeno con que tropieza Hegel lo expresa nuestra lengua de un modo perfecto y, por decirlo así, plástico. La palabra alemana que emplea Hegel es *Nichts*, la cual designa sólo el acto lógico de la negación. *Nada*, en cambio, se hace derivar de la expresión latina *res nata*, que se usaba en frases negativas, con elisión del *non*, y que significaba 'ninguna de las cosas nacidas', es decir, nada de lo que integra el conjunto de la naturaleza, que se tomaba como la totalidad de las cosas. *Res nata (non)* se formó por analogía con la expresión *homines nati (non)*, 'ninguno de los hombres nacidos', también negativa y con el *non* igualmente elidido, de donde viene nuestro pronombre indefinido *nadie*.

Como se ve, al dar los primeros pasos por los senderos del pensar, enfrentándose con la vieja pregunta de la metafísica por el ser de los entes, colocado en una situación filosófica que habían creado casi dos mil años de historia de la filosofía, lo que encuentra el joven Hegel es la nada. Después,

7. *Glauben und Wissen*, Hamburg, Verlag von Felix Meiner, 1962, p. 105.

al comenzar a construir su sistema filosófico definitivo, esa experiencia le señaló el punto donde debía comenzar la construcción. Por eso dice en la *Lógica*, que es la puerta de entrada a dicho sistema: *Der Anfang enthält beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts; oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist.* «El comienzo encierra lo uno y lo otro, el ser y la nada; es la unidad de ser y nada: un no ser que, al mismo tiempo, es ser, y un ser que también es no ser»⁸. Aquí la nada no tiene, como decíamos antes, sólo un sentido negativo. También tiene un sentido positivo. La nada es la negación universal de todos los entes, pero es al mismo tiempo una afirmación del ser y un nombre del ser. En las palabras citadas está *in nuce* todo el sistema de Hegel. Al desarrollarlo, no permaneció siempre fiel a ellas. Pero esto no nos interesa aquí. Lo que queríamos era señalar su punto de partida histórico y sistemático, para poder hacer ver con claridad por qué para él «lo primero de la filosofía es conocer la nada absoluta», y por qué, al terciar en la discusión sobre el nihilismo, lo identifica con la filosofía misma, y por qué defiende a Fichte y al idealismo contra los ataques de Jacobi.

Sin embargo, lo que Hegel alaba en Fichte y, en general, en el idealismo no es propiamente el nihilismo, sino más bien una tendencia hacia él. En su entender, la filosofía no había podido aún alcanzar el nihilismo auténtico. El de Fichte le parecía un nihilismo incompleto, lo mismo que el de Kant. Semejante posición de Hegel frente a sus maestros requiere una explicación.

A lo que el idealismo aspiraba desde un comienzo era a explicar el ser de las cosas como un producto del pensar, del *cogitare*. Claro está que el cumplimiento de semejante anhelo exigía, tanto en el punto de partida del pensar como en su despliegue, una exclusión sistemática de todas las cosas distintas del pensar, para que quedase sólo el pensar puro como fundamento explicativo de todas ellas. Esto se había hecho imposible, según Hegel, debido a la incapacidad del pensar de mantenerse en la nada, que es el único medio en que puede conquistar su pureza absoluta, y a la tendencia natural a apoyarse en las cosas y a perderse en ellas. En Descartes, en efecto, frente al pensar de la *res cogitans*, subsisten el mundo como *res extensa* y Dios como *res infinita*. Kant, a su turno, admite un dualismo: el del pensar y la «cosa en sí», la cual, aunque no se sepa qué es, por ser por principio incognoscible, le hace frente al pensar como algo independiente de él. Y en Fichte, dicho dualismo se transforma en el dualismo del yo y el no-yo o mundo. Semejante contraposición del pensar y de algo ajeno a él era lo que, en opinión de Hegel, había impedido al idealismo convertirse en un auténtico nihilismo.

El nihilismo auténtico debía, pues, hacer abstracción de una vez para siempre de todos esos restos realistas existentes en el idealismo, y partir realmente de la nada absoluta. Esta es la empresa que lleva a cabo Hegel en la *Lógica*, donde se describe el reino del puro *logos*, del puro pensar, que sólo se piensa a sí mismo, sin preocuparse, por lo pronto, de las cosas. Este es el

8. *Wissenschaft der Logik*, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1951, p. 58.

verdadero punto de partida de su sistema filosófico. Al comienzo, con lo que se enfrenta allí el pensar no es con ninguno de los entes, sino con el *nihil*, con la nada, para después hacer salir de esta, en sucesivos pasos dialécticos, todas las cosas, las naturales y las humanas (la naturaleza y la historia), de la misma manera como en la doctrina cristiana de la *creatio ex nihilo* Dios saca todas las cosas de la nada.

*

Inmediatamente después de haber sido puesto por Hegel en el centro de la problemática de la metafísica occidental, el nihilismo desciende rápidamente de esas alturas y se extiende por otros campos menos intrincados. Así surgen un nihilismo político o anarquismo, un nihilismo literario, sobre todo en la novela, un nihilismo religioso, más radical que el ateísmo tradicional, y un nihilismo moral o inmoralismo. Pero el nihilismo metafísico no desaparece del todo. A fines de la primera mitad del siglo XIX, sin embargo, un discípulo de Hegel, Max Stirner, expone una doctrina nihilista extrema, en la que, sin quererlo, lleva a cabo una especie de *reductio ad absurdum* del nihilismo, convirtiéndolo en un nadaísmo insostenible.

Stirner, nacido en 1806, se formó en la época del imperio filosófico que gobernó Hegel en la Universidad de Berlín de 1818 a 1831, año de su muerte. Su actividad como escritor se desarrolla cuando este imperio se derrumba y es repartido entre sus herederos. Perteneció a la izquierda hegeliana, de la cual fue, al lado de Feuerbach y Marx, uno de sus más significativos representantes. Su obra capital se titula *Der Einzige und sein Eigentum*, «El Único y su propiedad», publicada en Leipzig en 1845. Su nombre ha quedado ligado exclusivamente a este libro. Es autor de otros escritos menores, pero todos han caído en el olvido⁹.

El marco en que se mueve el pensamiento de Stirner es el formado por la relación entre lo individual y lo universal. Esta relación es el eje del sistema de Hegel, quien luchó con todas las armas de la dialéctica por salvar el equilibrio entre esas dos potencias ontológicas encontradas, convencido de que en él se encuentra el nervio de todo lo real. Pero en la esfera de la historia había dejado abierta la posibilidad de preferir una de las dos, en detrimento de la otra, lo cual, en último término, fue la causa de la escisión del hegelianismo en un ala derecha y un ala izquierda.

Hegel había concebido la historia universal como un proceso dialéctico en que la contraposición originaria entre el hombre como individuo y la universalidad del Estado era absorbida en una síntesis que llamó lo «universal concreto» (*das konkrete Allgemeine*), que es un *Allgemeines, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist* — «un universal que es intrínseca-

9. Los datos sobre la vida y la obra de Stirner pueden verse en J. H. Mackay, *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*, Berlín, 1898, o en Henri Arvon, *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*, París, Presses Universitaires de France, 1954.

mente lo individual, lo determinado»¹⁰. Gracias a este invento genial, logró dejar intactos en la síntesis el ser peculiar del hombre y el ser peculiar del Estado: éste, como algo universal, como un querer absoluto por encima del querer del individuo, pero dependiente de él, por cuanto su querer consiste en un imperio sobre el individuo; y el hombre, como individuo libre, pero sumido en la universalidad del Estado, pues, en su opinión, el hombre en sentido estricto no es hombre como mero individuo aislado, sino como ciudadano dentro del Estado, siempre que esté ajustando su querer individual al querer universal del Estado, el cual se expresa en un sistema de leyes y mandatos que le crean al individuo un ámbito para la libertad y las condiciones para que la pueda ejercer de modo cabal.

Pero, contra las intenciones últimas de Hegel, la derecha hegeliana, después de aislar de esa trama dialéctica la idea del Espíritu universal como protagonista de la historia universal y la del Estado como el representante suyo en la tierra, subordina el individuo totalmente al Estado, es decir, lo individual a lo universal, rompiendo así el equilibrio de fuerzas encontradas postulado por el maestro. Y, además, olvidando lo que él llama el «principio de la libertad», según el cual «la historia universal es el progreso de la conciencia de la libertad» (*Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit*)¹¹, conciencia de la cual no hay más sujeto que el hombre como individuo. Tal libertad individual es lo que exagera, de modo igualmente unilateral, la izquierda hegeliana. Pese a que según Hegel dicha libertad sólo es realizable dentro del Estado, los representantes de esta corriente la desvinculan de esa instancia universal, limitándola al individuo. Pero entre ellos, sin embargo, se presenta pronto una escisión, protagonizada por Stirner y Marx, que es lo que nos interesa aquí.

En efecto, en 1846, es decir, al año siguiente de la aparición de *El Único y su propiedad*, termina de escribir Marx *La ideología alemana*, que en su mayor parte es una crítica mordaz al libro de Stirner. En esas dos obras quedaron protocolizados no solamente el enfrentamiento de estos dos herederos de los despojos del imperio hegeliano, sino también el enfrentamiento de dos posibilidades fundamentales de la existencia histórica del hombre contemporáneo.

Mientras que según Stirner el hombre podrá ser libre cuando se haya liberado de todas las instancias universales que lo ahogan, sobre todo de la sociedad y del Estado, para Marx, quien relega todo lo individual a la esfera de lo privado, subjetivo y caprichoso, la libertad sólo podrá alcanzarse en lo colectivo, es decir, en lo universal, y la liberación habrá de restringirse a romper las cadenas impuestas al hombre por una clase privilegiada.

Ahora bien, semejante encumbramiento del individuo por encima de toda realidad socio-política, tal como la lleva a cabo Stirner, lo conduce, por otra parte, a una potenciación desmesurada del individuo en el campo

10. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Erster Band, Stuttgart, ed. Glockner, 1959, p. 53.

11. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1970, p. 32.

metafísico. Esto le permite fundamentar un nihilismo a ultranza. Pero, como decíamos antes, tal extremismo lo empuja contra su voluntad a una *reductio ad absurdum* del nihilismo, al convertirlo en un nadaísmo que se devora a sí mismo; y, por carambola, a una tal deformación del principio egológico de la metafísica moderna, que dicho principio abandona toda aspiración a evidencias últimas, que era lo que le había dado origen en sus comienzos cartesianos.

Stirner convierte, en efecto, al yo individual en el fundamento absoluto e inmovible que buscaba Descartes. Esto no había ocurrido antes en la egología. Si exceptuamos a Leibniz, que es un caso especial en la filosofía moderna, ninguno de los idealistas había concebido al yo como un yo individual. Tanto el *ego cogito* cartesiano como el yo trascendental de Kant y el yo absoluto de Fichte eran algo supraindividual, una instancia universal, a la cual estaban sometidos los yos individuales. Para Stirner, por el contrario, ese yo soy yo como individuo, y sólo yo, yo solo sin ninguna referencia a otro yo finito o infinito. De ahí el nombre que le da: el Único, a cuya luz hay que ver todas las cosas y toda la verdad, las cuales no son más que su propiedad.

Esto último es lo que se propone demostrar Stirner en *El Único y su propiedad*. *Mir geht nichts über mich* — «Para mí no hay nada sobre mí»¹², es uno de los lemas de la obra. Pero como en la actitud natural el individuo se halla determinado por las fuerzas de la naturaleza y por sus leyes, por instancias trascendentes de carácter divino, por instituciones, imaginaciones y creencias, la primera parte de ella está dedicada a la destrucción de todos los poderes alienantes. Su atención se dirige predominantemente a lo que no había destruido el idealismo moderno. Pues éste, según Stirner, había reducido a la subjetividad humana el mundo y su supuesto fundamento divino, pero dejando intactos otros poderes más sutiles. ¿Cuáles eran estos poderes? De acuerdo con Stirner, aunque el hombre se había convertido en el propietario del mundo, después de haberlo desdeificado, no había podido conquistar su libertad plena. ¿Por qué? Porque había entronizado otro Dios: su espíritu. Por eso dice: *Der Geist ist noch nicht entgöttert, entheiligt* — «El espíritu no ha sido aún desdeificado, desdivinizado»¹³. Al hombre le ha surgido, pues, un nuevo amo. *Doch der Herr der Welt* — dice Stirner — *ist noch nicht Herr seiner Gedanken* — «Con todo, el señor del mundo no es todavía el dueño de sus pensamientos»¹⁴. De modo que estos *Gedanken*, lo pensado por el hombre, son los supradichos poderes. Son, pues, las ideas y los ideales, los valores y sus mandatos, las leyes y los principios, etc. Todos ellos son, según Stirner, fuentes de «ideas fijas» que persiguen al hombre con sus exigencias, impidiéndole realizar su ser individual aquí y ahora, al empujarlo hacia metas quiméricas inalcanzables; son asimismo la base en que se apoyan una serie de «fantasmas» — la familia, la patria, la sociedad, el Estado, el Derecho, la moralidad, los usos y costumbres, etc. — que lo hunden en lo anónimo y colectivo. Contra todo esto va dirigida la actividad destructora de

12. *Der Einzige und sein Eigentum*, Berlin, Verlag Rothgesser & Possekel, 1924, p. 16.

13. *op. cit.*, p. 95.

14. *Loc. cit.*

Stirner, quien, armado de todos los recursos que se venían empleando desde la época de los sofistas griegos para demostrar la relatividad de todas las cosas a los actos subjetivos con que el hombre las capta, va mostrando paso a paso cómo esos poderes no son más que engendros del yo individual y soberano.

Pero después de semejante destrucción universal, Stirner se queda sin un punto de apoyo para comprender ese nuevo Absoluto que es el Único. Por eso fracasa al tratar de determinarlo positivamente en la segunda parte de *El Único y su propiedad*. Al fin de cuenta, lo único que se nos dice allí es que el Único no es nada, es decir, que es la nada. Esto nos recuerda la identificación hegeliana del ser y la nada. Pero en Hegel éste no es más que un paso metódico, un primer paso en el comienzo del filosofar. Por cuanto en este comienzo el ser no tiene aún ninguna determinación, el único nombre que le conviene es el de nada. Pero en los pasos siguientes del filosofar esa nada es superada en el despliegue dialéctico del ser. Mientras que en Stirner la nada es lo último que se puede alcanzar. Y la última palabra de la filosofía es: todo es nada, lo cual equivale a renunciar a filosofar.

Al mismo nadaísmo desesperanzado se llega en la parte práctica de *El Único y su propiedad*. Destruídos todos los posibles puntos de referencia de la conducta humana —el deber ser, la esfera religiosa, la moralidad, la sociedad, etc.—, los actos del hombre carecen de todo sentido. *Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt* —«Yo no he fundado mi causa sobre nada»¹⁵, es el otro lema fundamental del libro. Allí el hombre flota, pues, en la nada y existe, por decirlo así, para nada. Su existencia es el reino del absurdo y del sin sentido.

Como se ve, el nadaísmo de Stirner desemboca en un callejón sin salida. Si lo real no es nada, cualquier intento de apresarlos conceptualmente está de antemano condenado al fracaso. Pues ya al comenzar el lenguaje a decir qué es, se cierra el camino para seguir avanzando. Si la primera y la última palabra de la filosofía es que todo es nada, después de semejante enunciado lo único que le queda es el silencio. Y si, por otra parte, el ser del hombre no tiene sentido, la única conducta humana consecuente sería el suicidio. Porque, a diferencia del mineral, el animal y la planta, el ser peculiar del hombre y lo único que le da un puesto propio en el cosmos es justamente ese afán incesante de darle sentido a una vida que le ha sido dada como tarea, y ello mediante un trascender de su «aquí y ahora» hacia un reino del sentido.

Sin embargo, no hay que olvidar la lucha de Stirner por los derechos individuales. Después de la polémica entre él y Marx a fines de la primera mitad del siglo XIX a que nos referimos arriba, la historia se ha puesto de parte del segundo. La creciente omnipotencia del Estado y de lo colectivo y la masificación progresiva de la existencia humana han venido ahogando cada vez más al individuo. Pero en el vaivén de los destinos humanos, muy parecido al movimiento dialéctico de la historia universal que describe Hegel, no hay que excluir la posibilidad de un retorno del principio de lo individual

15. *Op. cit.*, pp. 14 y 150.

como fuerza indispensable para volver a aspirar a ese equilibrio de fuerzas encontradas que él postulaba.

*

Aunque sólo como un decadente epígono de Hegel, Stirner pertenece aún a la tradición metafísica. Pero ya antes de él, desde comienzos del siglo XIX, el nihilismo abandona el ámbito metafísico e invade otros campos. En Rusia, se convierte en un partido político animado por los hegelianos Alejandro Herzen y Miguel Bakunine. Y en Alemania se asocia con la discusión en torno a la decadencia de Occidente, un tema candente entonces, cien años antes de la publicación del famoso libro de Spengler. El primero que junta estos dos temas es Franz von Baader, un pensador muy influyente salido del seno del idealismo. En una ocasión solemne, en el discurso de apertura de la Universidad de Munich, en el año de 1826, plantea públicamente el problema de la crisis de la cultura occidental en el horizonte del nihilismo. Dicha crisis se la atribuye a un nihilismo que, en su entender, había resultado del uso destructor del pensar, de un pensar liberado de todos los vínculos a que estaba atado antes y atendido sólo a sí mismo.

Pero lo que hizo posible semejante entrelazamiento de un problema metafísico con un problema sociológico y de filosofía de la historia fue la conciencia, que se había generalizado en Europa, de que había unas fuerzas negativas en acción que estaban socavando las bases de la sociedad y del Estado, fuerzas que, por sus características formales parecían salidas de lo que los filósofos venían caracterizando como nihilismo. Léase, por ejemplo, la Introducción a *La democracia en América* (1835), obra del conde Alexis de Tocqueville, una de las cabezas más claras de la época, y quien no sólo era un historiador y publicista, sino también un hombre de Estado y un político, lo que le permitía estar en contacto directo con todos los vientos que movían el mundo de su tiempo. Allí pinta un cuadro de ese mundo, donde se respira la atmósfera nihilista y se palpa esa «desvalorización de todos los valores» que va a considerar después Nietzsche como el rasgo definitorio del nihilismo. La descripción concluye con una serie de preguntas retóricas que dejan ver un mundo que se tambalea y donde ya no hay donde apoyar el pie: «¿Es que todos los siglos se han parecido al nuestro? ¿Es que el hombre había tenido ya antes ante los ojos como en nuestros días un mundo donde las cosas ya no se enlazan entre sí...; donde el amor al orden se confunde con la devoción a los tiranos y el culto a la libertad con el desprecio de la ley...; donde nada parece prohibido ni permitido, ni honroso ni vergonzoso, ni verdadero ni falso?».

Desde comienzos de la segunda mitad del siglo XIX, el nihilismo entra en la novela rusa. La palabra aparece por primera vez en la literatura en la obra de Turgueniev *Padres e hijos*, publicada en 1861, donde se describe la primera figura novelesca de un nihilista, la del médico Basarov. Poco después Dostoyevski comienza a llenar su mundo literario de impresionantes encarnaciones del nihilismo. Pero a fines de dicho siglo, con Nietzsche el nihi-

lismo regresa a Alemania y a la filosofía, justamente a través de Dostoyevski, a quien aquél conoció por la lectura de sus *Memorias del subsuelo*, que encontró casualmente en una librería en Niza, en una traducción francesa ¹⁶.

ABSTRACT

It is a common view that nihilism starts with Nietzsche. Actually, he has been a late representative of such a tendency. Nihilism starts at the end of the XVIII c. with a discussion between Jacobi and Fichte (and idealism). In the first years of the XIX c. Hegel introduces nihilism within metaphysics. In the following years it is transformed by Max Stirner in an untenable 'nothingism' or loses its metaphysical character when transformed in Russia in to a political nihilism. By the end of the XIX c. Nietzsche reintroduces nihilism into philosophy.

16. Sobre esta relación véase el reciente estudio de C. A. Miller «Nietzsches Soteriopsychologie im Spiegel von Dostoevskijs Auseinandersetzung mit dem europäischen Nihilismus», publicado en *Nietzsche Studien*, Band 7, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1978, pp. 130 ss.

¿QUE ES COMPRENDER EL ARTE?

Varda y Marcelo Dascal

En muchas ocasiones al finalizar una presentación de danza contemporánea, un espectáculo de teatro del absurdo, un concierto de música actual o una exposición de pintura abstracta, algunas personas expresan desaprobación diciendo que «no entienden» la obra de arte que presenciaron. La explicación de este fenómeno depende de la concepción que uno tenga de lo que es la 'experiencia estética'. Algunos teóricos podrían señalar simplemente que aquí está fuera de lugar la noción de 'comprensión' pues una obra de arte debe ser *sentida* más que comprendida. Es decir que lo relevante para reaccionar apropiadamente al arte son nuestras *emociones* y no nuestras capacidades cognitivas. Además, dirán, esto vale no sólo para las formas de arte mencionadas, sino para el arte en general. En arte 'figurativo' la verdadera naturaleza de la experiencia estética está velada, y muchas personas se contentan con 'entender' la 'trama' de la obra (cuadro, ballet, sinfonía) ¹, o con una evaluación de los logros técnicos de los artistas. En estos casos, sin embargo, no alcanzan el nivel de una verdadera evaluación estética, ya que no dejan que estas obras los toquen emocionalmente. Ante las formas más abstractas de arte, en las cuales no hay un contenido 'descriptivo' o una trama aparente, y donde a veces la técnica de los artistas parece trivial, este tipo de espectador siente de pronto la ausencia de una experiencia estética apropiada a la que simplemente identifica con 'no entender'. Pero en realidad, argumentarán estos teóricos, la cuestión no es realmente una cuestión de 'comprensión'.

Otros dirán que en esos casos hay realmente una falta de comprensión y la atribuirán a una falta de conocimiento de los presupuestos intelectuales de las premisas estéticas y de los propósitos del artista y, en ciertos casos, del 'código' que ha usado. En resumen, a una falta de conocimiento del marco conceptual dentro del cual fue creada la obra de arte. Piensan que si el público estuviera mejor informado sobre estos hechos encontraría una recompensa a sus esfuerzos por comprender esas nuevas formas de arte que rompen con las 'normas' tradicionales. La comprensión necesaria es para ellos, por lo tanto, un logro estrictamente cognitivo, que se obtiene a través de la absorción de cierta cantidad de información y de su aplicación a cada caso particular.

Creemos que estas dos posiciones extremas —que posiblemente ya nadie defiende en su forma pura— son erróneas. No estamos satisfechos ni con el excesivo intelectualismo de la última, ni con el emotivismo exclusivo de la

1. Empleamos aquí el término 'trama' en un sentido amplio, cubriendo también el 'contenido' de un cuadro, de un espectáculo de danza, o de cualquier otra forma de arte 'representativa'.

primera. Aunque es verdad que una comprensión puramente conceptual de una obra de arte no es condición necesaria ni suficiente para su evaluación estética 'apropiada', no hay ninguna razón para concluir de aquí, que el entendimiento nada tiene que ver con esa evaluación, adoptando así una posición emotivista pura. Además del conocimiento proposicional o comprensión puramente conceptual existen otras capacidades *cognitivas* que tienen un papel importante en la producción de una reacción 'adecuada' a una obra de arte. En general, las capacidades que tenemos en mente son del tipo 'saber-cómo' (*knowing how*), en oposición al 'saber-qué' (*knowing that*). El hecho de que el ejercicio de estas capacidades sea necesario no significa, sin embargo, que se excluya el elemento emotivo: por el contrario, es precisamente a través de la identificación de las capacidades cognitivas como formas de 'saber-cómo' más que de 'saber-qué', como pueden combinarse armoniosamente los componentes emotivos y cognitivos en una explicación de lo que es 'entender' o 'comprender' una obra de arte.

Creemos que la aclaración de esta cuestión teórica tiene también consecuencias prácticas, tanto respecto de la orientación para la educación estética como para desarrollar nuevas formas de relación entre los miembros del trío artista/obra de arte/espectador. Pero tal como lo plantea Nelson Goodman (1976: 265) «ninguna de estas propuestas o tentativas de idear y probar medios para desarrollar habilidades estéticas puede dar resultado sin un marco conceptual adecuado para programar experimentos cruciales e interpretar sus resultados».

Llegó el momento «de reemplazar el falso truismo y la trivialidad por el experimento rudimentario y la hipótesis insegura» (*ibid.*) Es esto exactamente lo que pretendemos hacer: proponer algunas hipótesis inseguras sobre la comprensión del arte y ponerlas a prueba a través de algunos experimentos rudimentarios.

Una de las razones que frecuentemente se menciona para explicar el «Yo-no-entiendo» es la falta de familiaridad. El argumento es que la gente que no tuvo un contacto previo con esa forma de arte ni con su 'ideología' subyacente, es decir, la gente que no está *familiarizada* en cierto modo con lo que pasa frente a ella, no puede 'entenderlo'. Pero 'familiaridad' es un término engañoso. Ciertas formas de teatro japonés, o de danza india pueden ser totalmente nuevos para alguien. Sin embargo esa persona puede disfrutar de un espectáculo según estos estilos aunque confiese su incapacidad de 'entenderlo'. *Prima facie*, casos como estos parecen confirmar la tesis emotivista de que el placer estético no tiene nada que ver con la comprensión. Esto es, sin duda, innegable. Pero, si se mira mejor, aparecen ciertas dudas puesto que lo que impide la falta de familiaridad con el sistema de gestos estilizados es la comprensión de la trama o relato transmitidos. Podemos aceptar que entender la trama no es condición necesaria ni suficiente para tener una experiencia estética, sin comprometernos con la tesis suplementaria de que ninguna otra forma de comprensión o factor cognitivo tiene un rol en tal experiencia. Puede haber impacto estético de una forma de arte no familiar relacionada con factores cognitivos tácitos, con los cuales

el espectador mantiene una profunda 'familiaridad', aunque sin tener conciencia de ello. Un intento de 'familiarizar' al público no con estos factores tácitos, sino con el sistema de convenciones usado en el escenario, o con cualquier otro elemento capaz de llevar a una mejor comprensión de la trama del espectáculo, puede revelar ser no sólo inútil para enriquecer la experiencia estética, sino incluso nocivo para este propósito. En efecto puede llevar al público a concentrarse en aquellos aspectos del espectáculo que no son verdaderamente estéticos.

No hay que concluir, sin embargo, que lo único que queda por hacer es tratar de modelar el 'gusto' o la 'sensibilidad' de futuras o potenciales audiencias para nuevas o insólitas formas de arte. Nos parece, por el contrario, que se requiere un saber — y no sólo sensibilidad o gusto — para la apreciación estética del arte, y que los espectadores deben ser capaces de adquirir ese saber. En este sentido, no cabe duda de que el arte puede ser 'comprendido' e inclusive 'disfrutado' sólo con la ayuda de un conocimiento previo. La pregunta es, por supuesto, qué tipo de saber es relevante para la comprensión del arte. Tal cuestión es de la misma magnitud que la otra cara de la moneda, uno de los problemas más tradicionales y fundamentales de la estética: «¿qué es comprender el arte?».

Este es el punto en el cual debemos aclarar que no intentamos resolver aquí un problema al cual ya se han dedicado siglos de reflexión. Del mismo modo que comprender una frase en la conversación más común requiere la percepción e interpretación de sus varias capas de significado, así como la interacción entre ellas ², la comprensión de una obra de arte es también un proceso altamente complejo, en el cual intervienen factores emotivos, cognitivos, sociales y otros. No somos capaces de ofrecer una teoría que tome en cuenta toda la complejidad de ese proceso. Particularmente, debemos dejar en claro que, acentuando el rol del elemento cognitivo, no pretendemos negar la importancia de los otros factores. Ni queremos dar a entender que el factor cognitivo en el que nos concentramos — o sea el 'saber-cómo' — excluye o es incompatible con otros factores cognitivos. Aún así, creemos que ese factor ha sido descuidado y que su consideración puede explicar las reacciones a nuevas formas de arte.

Empecemos por investigar un poco más la idea de que la falta de 'familiaridad' es una de las razones principales de la falta de comprensión de una forma de arte nueva o poco común. Sugerimos que el sentimiento de falta de familiaridad proviene, por lo menos parcialmente, de la incapacidad de reconocer estructuras (*patterns*) recurrentes y significativas en lo que uno ve o escucha. Sin duda, en gran parte, crear y comprender una obra de arte es nada más que producir y reconocer estructuras recurrentes, que son comunes a varias formas de arte. Por ejemplo aunque el ritmo sea básicamente un tipo de estructura relacionado con la organización del tiempo, puede también reconocerse en las artes plásticas. Lo mismo se puede decir de la simetría y de todos los demás tipos de relaciones que constituyen lo que se conoce con el nombre de composición.

2. Para un análisis de la multiplicidad de niveles de la 'significancia' de un enunciado, véase Dascal (1977) y Dascal y Katriel (1977).

Ahora bien: no hay duda de que somos capaces de identificar estructuras en medio de la corriente de estímulos — los que de otra forma resultarían indiferenciados — que constantemente bombardean nuestros sentidos. En realidad nuestras capacidades cognitivas más importantes parecen basarse en la disponibilidad de alguna forma 'natural' de organizar nuestra experiencia en términos de estructuras recurrentes³. Además, parece haber mecanismos innatos que establecen correspondencias entre los datos de los diferentes sentidos. Los sujetos a los que se les presentaron dos formas irregulares (A y B) y dos palabras sin sentido («Ubú» e «Itratzky»), que fueron descriptas como los nombres de esas formas en una lengua desconocida, asociaron siempre «Ubú» con A e «Itratzky» con B (von Foerster, 1966: 54).

La misma capacidad de establecer correspondencias entre diferentes campos sensoriales parece ser también la responsable de la transferencia explícita de predicados de un campo a otro. Decimos que una obra musical es colorida o apagada, afirmamos que un cuadro está lleno de ritmo o que sus colores son disonantes, aplicamos en danza, en música y en las artes plásticas los adjetivos 'pesado', 'suave', 'liviano', 'vivo', etc. Por supuesto, se podría decir que tenemos aquí empleos metafóricos de esos términos y concluir entonces que los hechos mencionados no prueban la existencia de una fuente común de todos los modos sensoriales. Pero, a menos que uno quiera extender el concepto de metáfora para cubrir no sólo descripciones verbales sino también imágenes, no puede ponerse en duda la evidencia en favor de la existencia de fenómenos sinestésicos genuinos — es decir la excitación de imágenes propias de un modo sensorial por la percepción de otro modo⁴. No es necesario postular, con los filósofos clásicos, la existencia de mecanismos que establecen, por lo menos en el nivel perceptual, correspondencias inter-sensoriales.

El hecho de que algunos autores defienden la independencia de cada uno de los sentidos está probablemente asociado a su deseo de preservar la independencia de cada forma de arte. La danza en particular ha sido frecuentemente considerada como subordinada a otras formas de arte (especialmente a la música y al teatro). Al acentuar su carácter plástico y visual, Jean George Noverre, por ejemplo, estaba negando de hecho tal subordinación⁵. Pero su sugerencia de que hay una fuente común subyacente a la

3. Véase Quine (1969: 114-138) sobre la noción de 'tipos naturales'.

4. Véase por ejemplo el caso del individuo de memoria prodigiosa presentado por Luria (1975). Werner y Kaplan (1963) dan muchos ejemplos del paralelismo entre la representación verbal y no-verbal de acontecimientos. El fenómeno llamado 'cromestesia', por ejemplo, consiste en la evocación de imágenes de colores específicos a partir de ciertos sonidos. Algunos autores han afirmado que la sinestesia es la situación normal, ya que «no hay un aislamiento primario entre los diferentes sentidos», y «la sensación aislada es el producto del análisis» (Schilder, 1950: 38), posición ya defendida por Condillac en el siglo XVIII.

5. «Aquello que produce una imagen (*picture*) en la pintura, también produce una imagen en la danza. El efecto de esas dos formas de arte es semejante; ambas desempeñan el mismo papel. Todo lo que es empleado en la danza es capaz de producir imágenes, y todo lo que produce un efecto pictórico en la pintura puede también servir como un modelo para la danza, de la misma forma que todo lo que no es aceptado por el pintor tiene también que ser dejado de lado por el maître de ballet» (citado por Bartenieff, 1973: 5).

danza y a la pintura podría parecer todavía peligrosa para alguien que como Susan Langer, desea caracterizar a la danza como una «forma simbólica de sentimiento» independiente, o sea ni derivada ni secundaria con respecto a otros modos de sentimiento⁶. Sin embargo el conocimiento de que hay elementos comunes a los varios modos sensoriales no implica la negación de sus diferencias y de su independencia. En lo que respecta a la danza y al movimiento es posible que la búsqueda de esos elementos comunes sea recompensadora. Eso porque el cuerpo y sus movimientos son probablemente la base de todas las formas de percepción del mundo y de todos los modos de expresión⁷. Sea cual fuera el grado preciso de intersensorialidad de nuestra capacidad natural para el reconocimiento de estructuras (y para nuestro argumento no importa si tal naturalidad es innata o proviene de un muy temprano aprendizaje), no hay duda de que esa capacidad provee una base 'familiar' sobre la cual podemos construir por lo menos una forma rudimentaria de comprensión independiente de un aprendizaje y del dominio conciente de simbolización. Pero por supuesto eso no es suficiente. A partir de esa base natural ciertamente desarrollamos la capacidad de reconocer otras estructuras, algunas de las cuales pueden llegar a ser instituidas convencionalmente. A veces esas nuevas estructuras pueden incluso reemplazar a las naturales. Además, desarrollamos formas especiales de combinar estructuras que pueden transformarse en sistemas bastante complejos de reglas que gobiernan sus combinaciones. El empleo de tales sistemas, a su vez, puede ser gobernado por normas de conducta que especifican cómo usarlas y abordar 'adecuadamente' cada uso dado. Tales sistemas de normas pueden llegar a constituir lo que a veces se llama 'tradición'. La comprensión tiene que ver con todos esos niveles, y ciertamente no se trata sólo de reconocer las estructuras naturales subyacentes a la experiencia sensorial. Requiere además 'familiaridad' con las estructuras institucionalizadas, con el sistema de reglas y con la tradición según la cual está organizada la obra de arte. La falta de familiaridad con cualquiera de esos elementos, todos los cuales son fruto de un aprendizaje, aunque tácito, puede ser, por lo tanto, responsable de una reacción del tipo «yo-no-entiendo». Veamos entonces más de cerca cuál es la naturaleza del conocimiento de cada uno de esos factores que empleamos en nuestra comprensión del arte.

Cuando se crea una obra de arte, esta tiene sin duda que contener algo nuevo, original, y tal vez incluso sorprendente. Pero su novedad está más en la explotación del conjunto existente de estructuras familiares almacenadas, según el sistema de reglas aceptado, que en la creación de estructuras y reglas radicalmente nuevas. La novedad se manifiesta más bien en combinaciones inesperadas, en la aplicación de estructuras y reglas a nuevos tipos de

6. Véase Langer (1953: 170 y siguientes). Para la discusión, véase Bartenieff (1973).

7. Véase Merleau-Ponty (1945: 203 y siguientes). Las teorías que tratan de mostrar que el origen de todas las formas de expresión (incluso lingüística) está en el movimiento, han sido comunes en épocas diferentes. Un ejemplo reciente es Leroi-Gourhan (1964). El éxito de enseñar el lenguaje de las señales (y no el lenguaje oral) a los chimpancés y gorilas sugiere que hay una base de expresión corporal común a hombre y animal, como ya lo había propuesto Darwin, en su *The Expression of Emotion in Man and Animals*.

elementos, e incluso en pequeñas violaciones de las reglas. Esta creatividad 'normal', que se encuentra en las obras de arte corrientes, es muy semejante a la creatividad que obedece a reglas (*rule governed*) de quien habla una lengua produciendo diariamente miles de nuevas oraciones de esa lengua. Tales oraciones son nuevas en el sentido de que reúnen palabras existentes en combinaciones que ni el locutor ni cualquier otro locutor de la lengua ha emitido o escuchado anteriormente. A pesar de eso sus enunciados se comprenden fácilmente porque la novedad de las oraciones producidas no modifica sus unidades constructivas así como el sistema de reglas según el cual se las ha combinado.

Pero puede haber otro tipo de novedad, mucho más radical: no la de la creación de una nueva obra de arte en el marco de una forma de arte bien establecida, sino la de la creación de una nueva *forma* de arte. Es decir, un nuevo tipo de estructuras, un nuevo sistema de reglas, radicalmente distintos de las existentes. En este caso el público se siente perdido. Si siguiéramos con la analogía lingüística, la situación es semejante al caso de alguien que empleara la palabra de su lengua con sentidos diferentes de los corrientes, o de alguien que aplicara el sistema de reglas sintácticas del finlandés al hebreo. Aquí habría una falta de comprensión más radical debido a la ausencia total de familiaridad con las nuevas estructuras y reglas empleadas. Para poder interpretar y evaluar la obra de arte que se presenta hay que aprender todo un nuevo sistema. Basarse en el viejo sistema no sólo no le ayuda en nada, sino que puede llevarlo al rechazo total de las novedades presentadas.

Un alejamiento tan radical del sistema establecido puede compararse con lo que ocurre cuando una disciplina científica sufre el tipo de cambio radical que Kuhn (1972) ha denominado una 'revolución científica'. Cuando tal cambio ocurre, dice Kuhn, el 'paradigma' que rige la práctica de los científicos en aquella disciplina en el período anterior de ciencia 'normal' es reemplazado por un paradigma radicalmente diferente, que vendrá a regir el período siguiente de ciencia 'normal'. Tales paradigmas definen, según Kuhn, lo que viene a ser un 'hecho', un 'problema', una 'solución', un 'experimento pertinente', en resumen, la casi totalidad de las reglas y estructuras que rigen la práctica científica. Kuhn llega a afirmar que los paradigmas diferentes son 'incommensurables' entre sí. También afirma que un paradigma es esencialmente implícito o tácito, tanto respecto de la forma en que se lo aprende como de la manera según la cual determina el procedimiento del científico. Sin llegar a este extremo, se puede decir que algunas de esas características se manifiestan en la creación de una nueva forma de arte: aquí también surge una nueva definición de lo que viene a ser una 'obra de arte' (en el campo considerado), así como nuevos conceptos de 'problema' y 'solución', y nuevos patrones (*standards*) de crítica. A lo mejor ese nuevo sistema no está enteramente desvinculado de sus predecesores, aunque por cierto sería totalmente inútil basarse sólo en los últimos para comprender obras producidas dentro del marco del primero.

Otros instrumentos conceptuales, tal vez más cercanos a las preocupaciones de la estética que los conceptos de la lingüística o de la filosofía de la

ciencia, pueden ayudar a aclarar este punto. Los conceptos wittgensteinianos de 'juego de lenguaje' y 'forma de vida', por ejemplo. En sus trabajos de madurez, Wittgenstein señala que una lengua no puede ser definida en términos de un sistema monolítico de reglas generales y fijas. Al contrario, cada uno de sus muchos usos tiene su propio conjunto de reglas, que lo definen como un juego de lenguaje específico. El paso de un uso de lenguaje a otro exige el salto de un conjunto de reglas a otro. El no reconocimiento de ese hecho es tal vez la causa más común de malentendidos y falta de comunicación. De la misma forma se podría concebir cada forma de arte como un 'juego (de lenguaje)' diferente, y la creación de la nueva forma de arte como la creación de un nuevo juego, con reglas diferentes que tienen que ser aprendidas mediante la práctica. Por supuesto se pueden explicitar y formalizar las reglas de un juego de lenguaje, pero solamente en el marco de otro juego de lenguaje (un 'meta-juego'), con sus propias reglas. Una 'forma de vida', por otro lado, es algo mucho más amplio, y por lo tanto algo más vago y se halla más profundamente implícito que un juego de lenguaje. Sus 'reglas' rigen una amplia gama de actividades humanas y al parecer son esencialmente implícitas, ya que su formalización exigiría que uno se colocara fuera de la forma de vida que está tratando de formalizar. Por eso es poco probable que una nueva forma de arte pueda compararse provechosamente con una nueva forma de vida. Incluso la sugerencia de Wollheim (1970: 120 y siguientes) de que el arte como un todo es una forma de vida, aunque aparentemente más razonable, es problemática. Ella implicaría, si uno se atiene a las observaciones de Wittgenstein, que un artista sería de hecho incapaz de comunicarse con un no artista, cuya forma de vida no es el arte. Pero dejemos de lado por ahora esta cuestión.

Supongamos que el nuevo sistema de reglas y estructuras, responsable de la novedad de una forma de arte, se pueda caracterizar como un nuevo 'juego', un nuevo 'paradigma', una nueva 'forma de vida', o un 'nuevo lenguaje'. Pero hay que preguntar: ¿qué tipo de saber presupone el dominio de tal sistema y cómo contribuye tal saber a la comprensión de una obra de arte producida dentro de su marco?

Las diversas descripciones que dimos de lo que hay que aprender ya indican el tipo de respuesta hacia la cual nos dirigimos. Un niño aprendió la gramática de su lengua materna mucho antes de recibir lecciones de gramática en la escuela. El niño ha aprendido las reglas sintácticas, semánticas, fonológicas, y pragmáticas al ser expuesto al comportamiento lingüístico de los que lo rodean, haciendo las abstracciones y generalizaciones pertinentes a partir de los enunciados que escucha y principalmente poniendo a prueba sus generalizaciones por medio de la producción de nuevos enunciados y la observación del modo como los demás reaccionan a ellos. Aun el adulto que aprende una segunda lengua tiene que practicar con el nuevo conjunto de reglas y no simplemente memorizarlo si es que desea hablar bien esa lengua. De la misma forma, Wittgenstein insiste en que no se puede aprender un juego de lenguaje por definición o descripción, sino solamente cuando uno lo juega, es decir, cuando *emplea* sus reglas. Lo mismo ocurre, *a fortiori*, con una forma de vida. Y las nuevas reglas y procedimientos de un paradig-

ma científico, según Khun, son necesariamente implícitos. Tienen que inculcarse en el joven aprendiz por medio del ejemplo y la práctica y no mediante una exposición teórica.

Mientras puede cuestionarse el carácter *esencialmente* implícito del conocimiento de reglas de estructuras convencionales (ya que, finalmente, las reglas se *pueden* formular y enseñar explícitamente aunque eso no ocurra normalmente), hay otro tipo de saber necesario para la comprensión del arte (o de cualquier otra actividad humana) cuyo carácter esencialmente implícito es incuestionable. Lo podríamos tal vez describir por medio de la noción de 'tradición' ya mencionada. Una vez más es útil la analogía con el lenguaje. El sistema de reglas que constituye el lenguaje específica, entre otras cosas, las expresiones bien formadas o sea aquellas expresiones de la lengua que se pueden emplear correctamente. Pero el sistema como tal no especifica los fines para los cuales es apropiado el uso de cada expresión bien formada. Por ejemplo, no es incompatible con las reglas del sistema lingüístico el uso de una lengua para mentir. Sin embargo, como ha indicado Popper (1969:135), si todos usaran la lengua principalmente para transmitir descripciones falsas, esa lengua se volvería incapaz de cumplir su función descriptiva. Lo que evita tal situación extrema es la existencia de una 'tradición' que determina que, con excepción de circunstancias especiales, uno tiene el deber de emplear el lenguaje como vehículo de la verdad⁸. Una lengua puede compararse con una institución, en el sentido de que consiste en un sistema de reglas o reglamentos que se pueden usar para varios propósitos. Pero sin una tradición que imponga alguna limitación y orientación para su uso, una institución no puede funcionar de hecho. No es difícil imaginar lo que pasaría con muchas de nuestras mejores instituciones si la tradición que rige la toma de turnos (en la conversación, en las colas del ómnibus, en los mostradores de bancos, etc.) desapareciera repentinamente. Sin embargo esa tradición no es ni parte de las instituciones mismas (lenguaje, transporte público, banco, etc) ni una institución separada: en la medida en que rige los usos de instituciones, no puede ser una de ellas porque si no exigiría otra tradición para regir su propio uso. Por eso las tradiciones, como las formas de vida, parecen estar esencialmente presupuestas e implícitas en toda y cualquier forma de actividad humana.

Como en el caso del lenguaje, podemos decir que, *pace* Kuhn, hay una tradición aquí de 'hacer ciencia' — muy próxima tal vez a lo que Popper llama la 'tradición crítica' — subyacente a varios paradigmas, una tradición que permanece constante aun cuando los paradigmas cambian a través de las revoluciones científicas. Además tal tradición tiene que haber sido una *innovación* en algún momento y en algún lugar (¿el siglo V a.C. en Grecia? ¿El siglo XVII en Europa Occidental?), ya que uno no la encuentra, a ella o a su equivalente, en otras culturas o en nuestra propia cultura en épocas anteriores.

8. Otros principios conversacionales que parecen pertenecer a ese nivel profundo de la 'tradición' han sido presentados por Grice (1975) (véase también Dascal, 1977). Grice llega a sugerir que tales principios pueden tener su fundamento en una capa todavía más profunda, que él identifica con la racionalidad misma.

Las innovaciones en el arte pueden ser a veces de un carácter tan revolucionario que impliquen la adopción de algo muy parecido a una nueva tradición. El paso del arte figurativo al no figurativo, puede representar un cambio a ese nivel profundo. El ballet clásico, por ejemplo, se considera normalmente como un arte figurativo, en el sentido de que se interpreta que ciertas secuencias de movimiento representan ciertas emociones y el ballet como un todo tiene alguna trama. Pero nos parece que eso puede ser más bien una cuestión de tradición que de las reglas del sistema que constituyen esta forma específica de arte. Tal tradición, comparable a la norma que nos impide mentir con demasiada frecuencia, dirige la atención del espectador a las semejanzas entre ciertos sentimientos, y se basa en la 'etimología' de algunos de esos movimientos (que provienen, por ejemplo, de gestos de cortejo) para su interpretación. Pero el sistema tiene en realidad una 'sintaxis' propia que se puede emplear independientemente de ese tipo de interpretaciones (es decir de esa 'semántica'), desde que uno esté dispuesto a abandonar la tradición figurativa⁹. Gracias a un cambio de esa naturaleza buena parte del repertorio del ballet clásico puede ser incorporado a los espectáculos abstractos de las compañías de danza moderna.

Sea que la novedad de una obra de arte reside en su nuevo uso de reglas y estructuras existentes o en la creación de un nuevo sistema de reglas y estructuras o en la introducción de una nueva tradición, no hay duda de que el tipo de saber exigido para su comprensión no es 'teórico' o 'proposicional'. No por saber *que* una regla, una estructura o una tradición han sido empleados en la obra de arte uno se hace capaz de comprenderla. Una distinción introducida por G. Ryle (1949: 26-60) servirá para aclarar y formular con mayor precisión lo que queremos decir.

La distinción que tenemos en mente es aquella entre el *saber-cómo* y el *saber-que*. Recordemos sus características principales¹⁰. La preocupación

9. Varios teóricos del ballet acentúan la necesidad de que el repertorio de movimientos del bailarín sea completamente independiente de su tendencia natural a asociar con cada movimiento un contenido específico: «...para transformar al bailarín en un niño gracioso, es necesario empezar por deshumanizarlo, o mejor, por superar los hábitos de la vida corriente. Sus músculos aprenden a doblarse, se entrena a sus piernas para volcarse hacia afuera desde la cintura... su torso se convierte en un material enteramente plástico... todo su perfil adquiere cierta calidad de abstracción y simetría. El bailarín perfecto es un ser artificial, un instrumento de precisión, y tiene que hacer ejercicios diarios rigurosos para no recaer en su estado anterior puramente humano» (Levinson, 1974: 117).

10. Osborne (1972: 2) dice que hubo «una tentativa de aplicación de las nuevas normas de pensar y hablar sobre la filosofía de la mente, ilustradas por el libro de Ryle *The Concept of Mind*, a la formulación de los problemas de la estética». Sin embargo, no hemos encontrado referencias específicas de la aplicación de la distinción *saber-cómo* vs. *saber-que* ni a la estética en general ni a la danza y al movimiento en particular. Brown (1970: 213 n. 1) discute la distinción ryleana y dice que la única aplicación de ella a otros problemas filosóficos que conoce es una aplicación a la ética, debida a R. C. Cross («Ethical disagreement», *Philosophy* 25, 1959, 301-315). Nosotros localizamos este artículo solamente después de realizar el experimento y escribir nuestro artículo. Las sugerencias de Cross son, en realidad, bastante cercanas a las nuestras, ya que su objetivo es sacar a la ética del dilema emotivismo vs. intelectualismo, al mostrar que lo que ocurre en el campo ético no es ni el *saber-que* algo es verdad ni el tener ciertos sentimientos, sino el «saber cómo actuar, cómo enfrentar las situaciones».

de Ryle es mostrar que, cuando una persona o su comportamiento es justificadamente descrito como 'inteligente', no es necesario entender que tal descripción atribuye a la persona el conocimiento de una u otra verdad. Pero eso no quiere decir que la noción de conocimiento nada tenga que ver con tal descripción. Lo que se atribuye a la persona es otro tipo de conocimiento, no teórico o proposicional (expreso en la forma «S sabe que p»), sino, digamos práctico: la persona es capaz de *hacer* ciertas cosas, ella sabe *cómo* hacer esto o aquello, ella tiene cierta *competencia* y no cierto repertorio de verdades. «Saber cómo hacer y apreciar chistes, cómo hablar gramaticalmente, cómo jugar al ajedrez, cómo pescar y cómo argumentar» (Ryle, 1949: 29) son ejemplos de ese conocimiento. En todos esos casos la atribución del 'saber-cómo' a una persona implica que no solamente su comportamiento «alcanza ciertos patrones o satisface ciertos criterios» sino también que en realidad está aplicando tales criterios en forma *crítica*, es decir que está «lista para detectar y corregir sus equívocos, para repetir y mejorar sus éxitos, para beneficiarse con ejemplos, etc.» (*ibid.*) Los adversarios de Ryle podrían tratar de mostrar, en base a la descripción anterior, que el saber-cómo se reduce en última instancia al saber-que. Eso porque la aplicación de los criterios por parte de la persona presupone que ella los reconoce, o sea presupone que ella sabe-que los criterios son tales y cuales. La respuesta de Ryle a este argumento es doble. En primer lugar recuerda que hay muchos tipos de comportamiento inteligente para los cuales ni el sujeto ni tal vez nadie es capaz de formular los criterios relevantes. El hacer y apreciar chistes es un ejemplo. El razonar correctamente, otro; existía mucho antes de la formulación de sus cánones por Aristóteles. En general, concluye Ryle, «la práctica eficiente precede a la teoría; las metodologías presuponen la aplicación de los métodos» (p. 31). Es significativo que en esta categoría de ejemplos Ryle incluya también el gusto estético al lado de las buenas maneras y de las técnicas de invención.

Pero hay una objeción más fuerte a la tentativa intelectualista de reducir el saber-cómo al saber-que. Se trata de la constatación de que esto llevaría a una regresión infinita:

«La objeción decisiva a la leyenda intelectualista es la siguiente. La consideración de proposiciones es en sí misma una operación que puede ejecutarse de modo más o menos eficiente o torpe. Pero, si para que cualquier operación pueda ser ejecutada inteligentemente se requiere la ejecución previa e inteligente de otra operación, es lógicamente imposible romper el círculo» (pág. 31).

Tal regresión ocurre, entre otros casos, si uno trata de aplicar la tesis intelectualista al empleo de reglas, máximas, etc. y eso porque tal empleo requiere la capacidad no sólo de conocer la regla sino también de reconocer una situación como perteneciente al tipo que justifica el empleo de la regla. Pero la regla «no puede contener especificaciones de todos los detalles de una determinada situación» (p. 32). Uno tiene que ser capaz de discernir trazos relevantes e irrelevantes de la situación, o sea, uno tiene que tener por lo menos el saber-cómo necesario para tal discriminación. Evidentemente, si

uno hablara de una meta-regla que especificara las condiciones de relevancia para la aplicación de la regla, surgiría el mismo problema para la aplicación de esa meta-regla. Ryle por lo tanto concluye que, «inteligente» no puede ser definido en términos de 'intelectual' ni 'saber-cómo' en términos de 'saber-que' (p. 32).

Estas ideas de Ryle pueden aplicarse directamente a la comprensión del arte a la luz de nuestras consideraciones anteriores. Comprender el arte es sin duda una forma de comportamiento inteligente, en el sentido de que contiene algún tipo de saber. Pero, como hemos visto, por lo menos una parte importante de ese saber no es del tipo proposicional. En los términos de Ryle se trata de un saber-cómo. No tenemos que acompañar a Ryle en la tesis de que el saber-cómo es esencialmente irreducible al saber-que¹¹. Es posible que un análisis filosófico cuidadoso lleve a la conclusión de que «todo saber-cómo es saber-que» (Brown, 1970: 242). Para nosotros eso no importa porque todo lo que afirmamos es que los diversos tipos de conocimiento indispensables para la comprensión del arte son en primera instancia formas de saber-cómo. Hasta podríamos decir que la distinción saber-cómo/saber-que es gradual y no discreta. Cuanto más tácita es una forma de conocimiento, más difícil es producir un análisis que muestre su reductibilidad al saber-que. De esa forma, mientras los sistemas de reglas y estructuras que mencionamos se puedan explicitar tal vez sin mucho esfuerzo, es mucho más difícil reducir las tradiciones a conjuntos de proposiciones capaces de captarlas plenamente. Las últimas son tal vez los mejores candidatos a la irreductibilidad afirmada por Ryle. Pero en realidad tales análisis o reducciones son siempre productos *a posteriori* de la reflexión filosófica. Por lo tanto es poco probable que actúen en el comportamiento de los espectáculos comunes o en el de los artistas que realizan el espectáculo o producen la obra de arte.

Así, la aplicación de los conceptos de Ryle para explicar lo que ocurre en la comprensión del arte no exige que se acepte su posición antireducionista. Con la misma salvedad se pueden aplicar a nuestro problema sus conclusiones sobre la mejor manera de transmitir y adquirir el saber-cómo pertinente:

«Consideremos primeramente un niño que aprende el ajedrez... el niño ahora empieza a aprender el juego mismo, y esto normalmente requiere que reciba instrucciones explícitas sobre las reglas. Probablemente las aprende de memoria y estará preparado para citarlas si se le pide. Durante sus primeros juegos probablemente tendrá que repasar las reglas en voz alta o mentalmente, y preguntar de vez en cuando cómo tendrían que ser aplicadas a las situaciones específicas. Pero muy pronto tendrá que observar las reglas sin pensar en ellas... El hacer lo que es permitido y evitar lo que es prohibido se ha tornado una especie de segunda naturaleza del niño... Pero sería perfectamente posible que un

11. Por la misma razón, no tenemos que aceptar el behaviorismo de Ryle, que se basa en la imposibilidad de reducir el saber-cómo al saber-que y, en último análisis, parece intentar ejecutar la reducción opuesta.

niño aprendiera ajedrez aún sin escuchar o leer las reglas. Observando las jugadas hechas por los otros y observando, cuáles de sus propias jugadas fueron toleradas y cuáles no, podría aprender el arte de jugar... Aprendemos *cómo* con la práctica, guiados, es verdad, por la crítica y el ejemplo, pero frecuentemente sin ninguna ayuda de lecciones teóricas» (pp. 40-41).

Todo esto puede aplicarse, *mutatis mutandis*, a las habilidades necesarias para la comprensión del arte. Quisiéramos destacar en especial la idea de que la instrucción más pertinente y eficaz para la adquisición de esas habilidades es la instrucción práctica y no la teórica. Nuestro experimento, que después describiremos, pondrá a prueba, entre otras cosas, esta tesis.

Las críticas a la dicotomía ryleana no afectan la aplicación que tenemos en mente. D. G. Brown que, conforme dijimos, no acepta la oposición radical que hace Ryle entre saber-cómo y saber-que, reconoce que «Ryle ha llamado la atención sobre diferencias importantes entre dos tipos fundamentales de conocimiento» (Brown, 1970: 242). Aunque para Brown ambos son, en última instancia, tipos de saber-que, uno de ellos, que él denomina 'conocimiento práctico', tiene como característica esencial una conexión muy íntima con la acción: es el conocimiento de que hay que ejecutar una acción. En consecuencia, ese conocimiento se manifiesta básicamente en el comportamiento (*performance*) del conocedor y no en su capacidad de expresarla verbalmente: «el conocedor no tiene que ser capaz de decir lo que sabe sino que exhibe su conocimiento en su comportamiento (*performance*)» (pp. 247-248). De la misma forma que del joven jugador de ajedrez de Ryle, no se puede decir que sabe cómo jugar si todo lo que es capaz de hacer es recitar correctamente las reglas. «Pero se puede decir que sabe-cómo jugar si, aunque no sea capaz de citar las reglas, normalmente hace las jugadas permitidas, evita las prohibidas y protesta si su adversario las hace. Su saber-cómo se ejerce primariamente en las jugadas que hace o acepta, y en las jugadas que evita o veta» (Ryle, 1949: 41).

Mientras está bastante claro que algunas de las capacidades cognitivas empleadas en la comprensión del arte se conforman a la descripción del saber-cómo, eso ya no es tan obvio en lo que respecta a las estructuras (*patterns*). Las estructuras son en realidad entidades abstractas, de naturaleza aparentemente conceptual. Se podría pensar que se aprenden por medio de descripciones o de definiciones. ¿Hay algo más apropiado como objeto de un saber-que? Examinémoslas, por lo tanto, con más atención. Consideremos lo que es probablemente el tipo más conceptual o abstracto de estructura, la forma lógica de un argumento. El argumento

(A) O bien Juan es candidato o bien recién ganó la elección; no ganó la elección; por lo tanto es candidato;

tiene la misma forma lógica que el argumento

(B) Esta solución contiene o cromo o cobre; no contiene cobre; por lo tanto, contiene cromo.

Ambos argumentos comparten una estructura abstracta, una forma lógica. Somos ciertamente capaces de reconocer este tipo de semejanza entre A y B. Podemos también —y de esto es de lo que se ocupa la lógica simbólica— representar esa estructura común por medio de símbolos:

(C) $p \vee q; \sim q; \text{ por lo tanto } p.$

Pero si nos piden una *definición* o *descripción* de esa forma lógica, lo mejor que podemos hacer es mostrar C u otra representación simbólica de la misma forma y decir: «esta es la forma lógica común a los argumentos A y B». En otras palabras, podemos *mostrar* la forma, pero no describirla. Y la representación simbólica, en realidad, no difiere esencialmente, para este fin, de los argumentos A y B o de los demás ejemplos concretos de la misma forma. Cada uno de ellos podría servir como paradigma para ejemplificar la forma lógica en cuestión. El único privilegio de la representación simbólica es que presenta la forma lógica desnuda, por así decir, desprovista de todo contenido que sea irrelevante para la identificación de la estructura.

Lo mismo se puede decir de las formas o estructuras matemáticas. ¿Qué es el número siete, por ejemplo? ¿Sería $2 + 5$, o $10 - 3$, o 111 (en notación binaria), o cualquier otra forma de representarlo, incluyendo el propio '7'? Por supuesto que no. El número siete es una entidad abstracta, mostrada y expresada por todas esas expresiones equivalentes, y por los conjuntos de relaciones que tiene con entidades del mismo tipo. Sin duda, uno puede dar alguna definición de tales entidades (las definiciones de los números naturales propuestas por Peano o Russell, por ejemplo), pero tales definiciones son el producto de abstracciones de nivel más alto, y no tienen ningún papel en el conocimiento directo que cada uno de nosotros tiene de los números. En un sentido muy básico, para 'conocer' tales entidades, uno tiene que ser 'presentado' a sus ejemplos, más que recibir descripciones conceptuales de ellas. Y uno tiene que aprender a emplearlas, más que simplemente a contemplarlas, para llegar a su comprensión. Además, el descubrimiento de la multiplicidad de maneras en que la misma forma puede ser expresada es lo que produce su mejor comprensión.

Si eso es lo que ocurre con estructuras matemáticas y lógicas, *a fortiori* ocurrirá con las estructuras que tienen que ser reconocidas para la comprensión del arte. Con una diferencia importante. Mientras la forma lógica y la forma matemática se pueden introducir por medio de definiciones conceptuales abstractas, es decir, mediante la formulación de criterios precisos de identificación, nos parece que las estructuras artísticas no se prestan a eso. Es conocido el hecho de que no hay acuerdo respecto a los criterios que permiten el reconocimiento de una obra de arte. Cuando se los propone, tales criterios son siempre irremediamente vagos o ambiguos. Podríamos decir, empleando una clasificación muy apropiada de los tipos de conocimiento debida a Leibniz, que el conocimiento que tenemos de las estructuras artísticas (y tal vez también de los demás factores que determinan la comprensión del arte) es *claro pero no distinto*. Según Leibniz, «el conocimiento es *claro* cuando me permite reconocer la cosa representada» (en el conocimien-

to oscuro tal conocimiento ni siquiera es posible). El conocimiento claro puede ser distinto o confuso. «Es *confuso* cuando no soy capaz de enumerar una a una las características que son suficientes para distinguir la cosa de las demás», es decir, cuando soy incapaz de dar una definición —cualquiera sea— de la cosa. Entre las cosas de las cuales normalmente tenemos solamente conocimiento claro pero confuso, incluye «los colores, los aromas, los sabores, y otros objetos particulares de los sentidos», que conocemos «en forma suficientemente clara para distinguirlos unos de otros gracias a la simple evidencia de los sentidos, y no por características que pueden ser expresas». Su ejemplo final de este tipo de conocimiento está directamente relacionado con nuestro tema ¹²:

«En forma análoga vemos que los pintores y otros artistas saben a la perfección cuándo algo ha sido realizado correcta o defectuosamente aunque a menudo les resulta imposible dar razón de su juicio, y responden a quien los interroga que echan de menos 'un cierto no sé qué' en aquello que critican»

La capacidad requerida para que uno tenga un conocimiento claro pero no distinto es, evidentemente, una capacidad *cognitiva*, pero es también más práctica que teórica, más un saber-cómo que un saber-que. Su adquisición sólo es posible por medio de la exposición de ejemplos, ejercicios de reconocimiento, empleo real, etc. No hay atajo conceptual capaz de llevar a su dominio. Ciertamente, eso no implica que los teóricos del arte no tengan que tratar de desarrollar un conocimiento distinto de lo que está incluido en la comprensión del arte. Pero tal conocimiento no podrá reemplazar, cuando sea adquirido, al conocimiento directo que se adquirió laboriosamente por la práctica, de la misma manera que el conocimiento de la teoría del color no le ayuda a uno, en la vida diaria, a distinguir el verde del rojo.

Veamos ahora cuáles son algunas de las implicaciones teóricas y prácticas de nuestra tesis. En el campo de la teoría estética, nuestra hipótesis es, en gran parte, neutral frente a muchas de las principales controversias corrientes. Ya que el saber-cómo no existe solamente en el dominio estético, sino también en muchos otros campos de la actividad humana, no se puede tratar de ver en ello una característica específica de la 'experiencia estética' o de la 'evaluación estética'. Por otro lado, es cierto que nuestra hipótesis no es enteramente neutral. Implica el abandono del puro hedonismo y de otras formas de emotivismo, al acentuar la necesidad de un elemento cognitivo en la experiencia y en la evaluación estéticas. En esto, nos incluimos en la tendencia «a dar un peso mayor a los aspectos cognitivos que a los aspectos hedónicos de la experiencia estética» (Osborne, 1972: 14). Eso no impide que admitamos que el saber-cómo, necesario para la comprensión del arte, esté de alguna forma asociado con elementos emotivos, como lo han sugerido Collingwood (1958) y Goodman (1976). Además, al acentuar el hecho de que el elemento cognitivo en la experiencia y evaluación estéticas es del tipo

12. Las citas de Leibniz pertenecen a su opúsculo «Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad, y las ideas», de 1684, ver G. W. Leibniz. *Escritos filosóficos* (Editorial Charcas, Buenos Aires, 1982): 272.

de saber-cómo, y opera en varios niveles (percepción natural, estructuras institucionalizadas, reglas, tradiciones), nuestra hipótesis concilia la posición de aquellos que enfatizan la importancia de instrumentos cognitivos sofisticados para la apreciación de las grandes obras de arte (Osborne, 1970: 56), con la de los que admiten que hasta un niño sin entrenamiento previo alguno ejerce «una actividad estética cuando reconoce la sonrisa de su madre» (Hungerland, citada por Osborne, 1972: 8). Eso porque, en los dos casos, lo que está en juego es un saber-cómo aunque en niveles distintos: la actividad estética del niño se basa solamente en su repertorio de estructuras naturales, mientras que la apreciación del espectador sofisticado se basa en toda la gama de estructuras, naturales e institucionalizadas, reglas y tradiciones. Por supuesto, se puede describir a la última como una «expansión de la auto-conciencia para su propio beneficio» (Osborne), como un «funcionamiento cognitivo de las emociones» (Goodman), como el «tornar claras las emociones cognitivas» (Collingwood), o como un ejercicio de interpretación basado en el dominio que uno tiene del 'lenguaje de los sentimientos', o de la 'forma simbólica' apropiados (Langer). También se la puede describir como dependiente principalmente de la capacidad que tiene el espectador de reconocer la intención del artista y, por así decir, de reproducir en sí mismo la actividad creadora del artista ¹³. Pero sea cual fuere el factor cognitivo seleccionado como dominante, su presencia en la experiencia y en la evaluación estéticas es probablemente de la forma de un saber-cómo y no de un saber-que. Aunque uno hable de una 'expansión de la auto-conciencia', pareciera que sólo puede ser realizada en forma no circular, por un sujeto que no tiene conciencia de todos los factores que llevan a tal expansión...

En el nivel práctico, si el tipo de saber-que es pertinente para la comprensión, y si disfrutar del arte está tan íntimamente conectado con el hacer, hay que darle al público potencial de las nuevas (así como de las viejas) formas de arte la oportunidad de participar activamente (haciendo, manipulando, activando, moviéndose, etc.) en aquello que, después, será llamado a comprender y disfrutar ¹⁴. Y si es verdad, además, que hay estructuras subyacentes comunes a las diferentes formas de arte, y que su percepción bajo esas diferentes vestimentas ayuda a la comprensión y al disfrute,

13. Una versión de una teoría 'expresiva' del arte, de este tipo, se encuentra en Elliot (1972). Véase también Savile (1972), para una tentativa de aclarar el papel de la intención en la experiencia estética. La referencia a la capacidad del espectador de re-vivir o re-crear el proceso creativo del artista es un ejemplo de la tesis de que, en lo que respecta a actividades humanas, la comprensión sólo se obtiene en la forma *verstehen* y no en la forma de *erklären*. La referencia a la 'situación existencial' (del espectador o artista) como la base correcta para comprender la obra de arte supone una posición semejante a la anterior. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, *verstehen* y 'empatía existencial' son conceptos que contienen ciertamente un elemento cognitivo del tipo 'saber-cómo', en cuanto instrumentos de comprensión del arte.

14. A este respecto se puede recordar la visión de Appia: «El arte dramático de mañana será un *acto social* al que cada uno aportará su contribución. Y —quién sabe— a lo mejor llegaremos, después de un período de transición, a fiestas majestuosas donde participará un pueblo entero: donde cada uno de nosotros expresará su emoción, su dolor y su alegría, y donde ya nadie consentirá en permanecer como espectador pasivo. El autor dramático, entonces, triunfará» (Appia, 1963: XIII).

entonces hay que favorecer una educación artística no restringida a un *medium*, sino 'multi-media'¹⁵. El lector podrá decir si existen otras implicaciones prácticas de la hipótesis de que el principal factor cognitivo de la comprensión del arte es el saber-cómo. Nos limitaremos a las dos implicaciones mencionadas porque son las que pudimos poner a prueba en nuestro experimento. Pasemos, entonces, a la descripción resumida del experimento y de sus resultados¹⁶.

Los sujetos, que se presentaron como voluntarios para participar en un «experimento en estética: sobre la 'comprensión' de un espectáculo de movimiento», se dividieron en tres grupos:

- los sujetos de este grupo recibieron instrucción teórica sobre el movimiento y la danza;
- los sujetos de este grupo recibieron instrucción práctica en movimiento;
- los sujetos de este grupo no recibieron preparación especial alguna.

Los miembros de los tres grupos asistieron entonces a un espectáculo dividido en tres partes:

- un espectáculo en vivo en que una pareja exhibe ciertas propiedades abstractas del movimiento (forma, tiempo, espacio y energía) acompañada por sonidos de percusión;
- un espectáculo en vivo de movimiento expresivo en el que participan inicialmente tres bailarines — que podrían ser reconocidos como «el personaje principal», su «imagen especular», y su «sombra»; el espectáculo culmina cuando el lazo entre los tres se rompe y se convierten en figuras independientes a las cuales se unen otros dos bailarines para formar una composición final; el acompañamiento musical consistió en selecciones de los «Cuadros de una exposición» de Mussorsky;
- el film de Norman McLaren «Ballet Adagio» (1971), en el cual una pareja de bailarines ejecuta una parte del ballet «Spring water» (de A. Messerer) filmado en cámara lenta, con música del «Adagio» de Albinoni.

Al término de esas presentaciones los sujetos respondieron a un cuestionario. *Grosso modo*, el cuestionario tenía dos partes. En la primera se trataba de determinar los tipos de 'saber' que el sujeto tenía o no, que pudieran estar conectados de alguna forma, cercana o lejana, con la 'comprensión' de las presentaciones a las que asistieron. En la segunda, el objetivo era evaluar el grado de 'comprensión' de los espectáculos a que habían llegado los sujetos, así como otros parámetros relativos a sus reacciones, como por ejemplo la participación emotiva, la aceptación o rechazo, etc. Casi todas las preguntas permitían una respuesta diferenciada a las partes a, b y c del espectáculo.

15. Esta implicación no fue verificada en el experimento, pero se basa en la experiencia de V. Dascal con actividades 'multi-media' (véase V. Dascal, 1980).

16. Publicaremos por separado los datos sobre este experimento y un análisis detallado de sus resultados.

De los 44 sujetos que devolvieron los cuestionarios, 12 habían participado en la instrucción práctica (grupo b), 15 en la conferencia teórica (grupo a), y 17 no tuvieron preparación especial (grupo c) antes del espectáculo. Esta información, juntamente con las respuestas sobre la formación de cada sujeto en arte (en general) y en movimiento/danza (en particular), nos permitió clasificar a los sujetos según los tipos de conocimiento o saber (respecto a movimiento) que tenían: aquellos con 1, 'puro saber-cómo'; 2, 'puro saber-que'; 3, 'ni saber-cómo ni saber-que'; 4, 'más saber-cómo que saber-que'; y 5, 'más saber-que que saber-cómo'. (El trabajo de análisis de los datos para producir esa clasificación planteó cuestiones muy interesantes, que no podemos discutir aquí).

La segunda parte del cuestionario contenía, además de una pregunta directa («¿Comprendió usted el espectáculo (a,b,c)?»), algunas preguntas indirectas, por medio de las cuales se podía descubrir el tipo de comprensión (por ejemplo, en término de trama, personajes, estructuras perceptuales, etc.) y otras reacciones (por ejemplo, participación emotiva, curiosidad, aprobación, desaprobación, etc.) del sujeto.

Para obtener los resultados relativos a nuestras hipótesis, hemos calculado entonces las correlaciones entre los diferentes tipos de 'comprensión' (obtenidos en la segunda parte del cuestionario) y los tipos de 'saber' (de la primera parte), para cada una de las partes del espectáculo (a,b,c). El hecho de que representaban tres tipos diferentes, desde lo más a lo menos abstracto y desde lo menos tradicional y familiar a lo más tradicional y convencional, permitió descubrir la influencia de los diferentes factores en la comprensión de cada forma de arte. Los detalles de esas correlaciones son por sí mismos muy interesantes pero nos tenemos que limitar aquí sólo a un resumen de las conclusiones.

El experimento, que por su naturaleza rudimentaria no puede ser considerado decisivo, sostiene sin embargo las siguientes hipótesis:

- Es más difícil 'comprender' un espectáculo abstracto que uno más expresivo o más convencional. Es también más difícil disfrutarlo.
- Tanto la comprensión como el disfrute de una presentación depende de reacciones tanto cognitivas como emotivas, que interaccionan en forma sorprendente.
- La percepción que tiene el sujeto de su propia comprensión se basa en factores tradicionales como la identificación de una trama, de un personaje o de un tema. En general los sujetos no tienen conciencia del papel que desempeña la detección de estructuras en su comprensión ni en su placer frente a un espectáculo.
- La instrucción práctica, y en general una formación que incluía un saber-cómo fue un factor determinante en: a. mejorar la detección de estructuras; b. aumentar la respuesta emotiva al espectáculo; c. llevar a una comprensión del espectáculo más abstracto, que en general no fue ni comprendido ni disfrutado por los sujetos que no poseían una formación de ese tipo.

No hay duda de que nuestro abordaje es bastante ingenuo y el experimento piloto que hemos realizado plantea innumerables problemas: los datos básicos son las respuestas de los sujetos mismos a las preguntas del cuestionario, y por lo tanto contienen un alto grado de subjetividad; no se puede considerar que el grupo de sujetos sea una muestra arbitraria de la población puesto que los sujetos eran en su mayoría estudiantes de filosofía; no hemos conducido tests de significación estadística para la interpretación de los resultados; etc. Sin embargo, no podemos aceptar la exclusión absoluta de un abordaje empírico en estética tal cual lo expresa Findlay (1972: 92):

«Si los abordajes casi-empíricos en estética son inadecuados, los abordajes abiertamente empíricos son mucho más inadecuados. Y en esto incluyo todas las investigaciones psicológicas y sociológicas basadas en la observación, el experimento o la historia».

Solamente cuando las investigaciones de ese tipo pretenden ofrecer un conjunto de valores estéticos que sea 'científico' u 'objetivo', se les aplica la descripción que ofrece Findlay de la inadecuación básica de los abordajes empíricos: son «totalmente incapaces de explicar el carácter normativo coherente, impersonal, de los valores estéticos y el hecho de que tienen la pretensión de estar más allá del mero gusto, de la mera costumbre, de la mera selección arbitraria» (*ibid.*). Pero ni que decir tiene que no tenemos la intención de abribuir a nuestros resultados un status normativo. Solamente estamos tratando de descubrir, si es posible, de qué tipo de saber depende la comprensión del arte, en la medida en que las personas declaran comprenderlo o no. No se trata de decir si ese tipo de saber *debe* o no determinar la comprensión del arte. Creemos que nuestro experimento y nuestra tentativa de aclaración teórica constituyen un buen comienzo, aunque sólo un comienzo. En respuesta a Findlay, nos gustaría citar lo que uno de nosotros ha escrito sobre un problema análogo al del presente artículo:

«No nos dejemos engañar por la creencia de que simplemente saliendo de nuestro sillón y pasando al laboratorio estaremos, *ipso facto* en una posición mejor para comprender lo que es la comprensión: los problemas conceptuales no serán resueltos por la mera manipulación de aparatos. Pero la situación de laboratorio, o el esfuerzo necesario para escribir un programa de computadora, pueden contribuir para su solución al forzar al investigador a enfrentar el problema *práctico* central de cómo reconocer la comprensión en casos particulares» (M. Dascal, 1980: 340-341).

REFERENCIAS

- Appia, A. (1963), *La Musique et la Mise-en-scène*, Bern: Theaterkultur Verlag.
- Bartenieff, I. (1973), «The roots of Laban theory: aesthetics and beyond», in Bartenieff, M. Davis and F. Paulay, *Four Adaptations of Effort Theory in Research and Teaching*, New York: Dance Notation Bureau Inc., 1-28.
- Brown, D. G. (1970), «Knowing how and knowing that, what», in O. P. Wood and G. Pitcher (eds.), *Ryle - A Collection of Critical Essays*, London: MacMillan, 213-248.

- Collingwood, R. G. (1958), *The Principles of Art*, New York: Galaxy Books.
- Dascal, M. (1977), «Conversational relevance», *Journal of Pragmatics* 1: 309-327.
- Dascal, M. (1980), «Strategies of understandings», in H. Parret and J. Bouveresse (eds.), *Meaning and Understanding*, Berlin - New York: Walter de Gruyter, 327-352.
- Dascal, M. and T. Katriel (1977), «Between semantics and pragmatics: the two types of 'but' - Hebrew 'aval' and 'ela'», *Theoretical Linguistics* 4: 143-172.
- Dascal, V. (1980), «Movement in a workshop for parents and children», in A. Salter (ed.), *Laban Centenary Symposium Report*, London, Laban Centre.
- Elliot, R. K. (1972), «Aesthetic theory and the experience of art», in Osborne (ed.), 145-152.
- Findlay, J. N. (1972), «The perspicuous and the poignant», in Osborne (ed.), 89-105.
- Goodman, N. (1976), *The Language of Art*, Indianapolis: Hackett Publ. Co.
- Grice, H. P. (1975), «Logic and conversation», in P. Cole and J. L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics* vol. III, New York: Academic Press.
- Kuhn, T. S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The Univ. of Chicago Press.
- Langer, S. K. (1953), *Feeling and Form*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Leroi-Gourhan, A. (1964), *Le Geste et la Parole - I: Technique et Langage*, Paris: Albin Michel.
- Levinson, A. (1974), «The spirit of the classic dance», in S. J. Cohen (ed.), *Dance as a Theatre Art*, New York: Dance Books Ltd., 113-117 (first published in 1925).
- Luria, A. R. (1975), *The Mind of a Mnemonist*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard.
- Nadel, M. H. and C. G. Nadel (eds., 1970), *The Dance Experience*, New York: Preager.
- Osborne, H. (1970), *The Art of Appreciation*, London:
- Osborne, H. (ed. 1972), *Aesthetics*, Oxford: Oxford University Press.
- Popper, K. R. (1969), «Towards a rational theory of tradition», in *Conjectures and Refutations*, London: Routledge and Kegan Paul, 120-135.
- Quine, W. V. O. (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia Univ. Press.
- Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Savile, A. (1972), «The place of intention in the concept of art», in Osborne (ed.), 158-165.
- Schilder, P. (1950), *The Image and Appearance of the Human Body*, New York: International University Press.
- Thornton, S. (1971), *A Movement Perspective of R. Laban*, London: MacDonald & Evans.
- Von Foerster, H. (1966), «From stimulus to symbol», in G. Kepes (ed.), *Sign, Image, Symbol*, New York: Braziller.
- Werner, H. and B. Kaplan (1963), *Symbol Formation*, New York: Wiley.
- Wollheim, R. (1970), *Art and its Objects*, Harmondsworth: Penguin Books.

ABSTRACT

The 'I do not understand' syndrome, characteristic of the reactions of many persons to avant-garde art forms, is analyzed both theoretically and empirically. At the theoretical level, both strict cognitivism and emotivism regarding art are rejected. Instead, it is suggested that 'understanding art' involves indeed a cognitive element; but such an element consists in 'knowing-how' rather than in 'knowing-that', and hence interacts closely and easily with the emotive factors also present in that 'understanding'. The results of an experiment concerning the 'understanding' of dance performances of various degrees of abstraction are briefly discussed (a full report is given elsewhere), and they seem to offer preliminary support for the theoretical hypothesis put forward in this paper.

NOTAS

INMATERIALISMO Y VERIFICACIONISMO EN FILOSOFÍA DEL ENTENDIMIENTO

Javier Sasso

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 XVII (1983) 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.

La recepción de la filosofía de Berkeley en el pensamiento de Bello es un hecho conocido ¹; esta recepción, presente, sobre todo, en la crítica de la noción de «idea general abstracta» ² llega incluso a que en *Filosofía del Entendimiento* se examine con detalle la doctrina inmaterialista de aquel filósofo, y que se lo haga con un espíritu muy lejano del habitual tono de rechazo con el que la tradición ha solido enfrentarse con ella. Sin embargo, no es fácil clasificar la actitud de Bello frente al inmaterialismo; en efecto, toda la discusión de esta doctrina y, en particular, la propia estructura del capítulo dedicado a tal discusión ³ presentan una serie de peculiaridades. Principalmente llama la atención el contraste entre, por una parte, la notoria simpatía hacia la posición berkeleyana, así como el empeño puesto en defenderla contra los ataques habituales y, por la otra, su rechazo final por razones teológicas ajenas a la economía del texto de Bello, rechazo en cierto sentido agravado por la reiterada declaración de futilidad y aun de frivolidad de todo el problema metafísico ahí involucrado. En lo sucesivo prescindiré de aquellas razones ⁴ y me concentraré en los supuestos (más implícitos que

1. Cfr., en especial, la introducción de José Gaos a Andrés Bello: *Filosofía del Entendimiento*, México, FCE, 1948, pp. XXVss (edición ésta cuya paginación emplearé sin otra aclaración).

2. Cfr. J. Sasso: «Lo general y lo abstracto en Bello», *Revista Nacional de Cultura*, N° 238, Caracas 1978, pp. 10-22.

3. «De la Materia» edic. cit. en nota 1, pp. 310-326. Con este capítulo culmina la primera parte de la obra, parte que es la que incluye las tesis filosóficas de alcance más general.

4. La apelación a lo teológico sólo aparece en las dos líneas finales del apéndice al capítulo «De la Materia». Esta irrupción de la dogmática cristiana, y aun en especial católica, no está justificada por ninguna instancia interior a *Filosofía del Entendimiento*. Es cierto que en esta obra se aceptan argumentos filosóficos en pro de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, pero ningún otro aspecto de la dogmática es recogido en ella. Y si, como a partir de otro texto puede establecerse, el dogma incompatible con el inmaterialismo sería el de la Transubstanciación, es obvia la distancia entre el contenido de éste y lo eventualmente alcanzable con aquellos argumentos. Este otro texto aludido es el comentario de Bello a *Filosofía Fundamental* de Jaime Balmes, donde en repetidas ocasiones hay concordancias literales con el texto de *Filosofía del Entendimiento*. Cfr. el tomo III de las *Obras Completas* de Bello, Caracas, Ministerio de Educación, 1951, esp. p. 640 y p. 645.

explicitos) que determinan la declaración aludida, ya que, si lo que sigue es correcto, tales supuestos poseen una relevancia filosófica incuestionable.

Esta declarada futilidad del problema de la existencia o la inexistencia de la materia (como «sustancia material») coloca a Bello en una posición que se contrapone con la que es común tanto a Berkeley como a sus detractores. Para éstos, el inmaterialismo era una doctrina absurda, «escéptica», de graves y desastrosas consecuencias teóricas y prácticas; para Berkeley se trataba, en cambio, de una pieza maestra en su estrategia tendiente a liquidar el «librepensamiento» y el ateísmo; para los primeros, al igual que para el segundo, había allí, entonces, un problema radicalmente importante. En el otro extremo de estas apreciaciones se halla la estimación reinante en la evolución final del empirismo, tal como aparece en el Círculo Vienés y sus partidarios. En esta línea, el primer capítulo de *Lenguaje, Verdad y Lógica* de A. J. Ayer menciona dos posibles cuestiones planteables a propósito de un cuadro. Una de ellas sería la de averiguar quién es su autor, y su resolución, sea o no posible en forma concluyente, depende por completo de la evidencia empírica disponible. La otra cuestión, que un metafísico podría plantear, sería la de si el cuadro, en sí mismo, es un conjunto de ideas en la mente de Dios o si existe como realidad objetiva. Pero en el sentido ordinario de «real» no hay duda de que el cuadro lo es (ya que no se trata de una ilusión o una alucinación); lo planteado por el metafísico no puede ser resuelto como lo ha sido el problema de la autoría del cuadro; no hay ni habrá nunca evidencia empírica que permita responder a su pregunta. Por lo tanto, tal pregunta es errónea y las respuestas que intenten darse a ella carecerán de sentido.

Como es fácil de advertir, la posición de Ayer se sostiene por la previa admisión de un criterio *verificacionista* que declara carentes de sentido a las soluciones (contrapuestas) que pretendan darse frente a un problema sobre lo real para cuya resolución no puede ser pertinente la experiencia sensible⁵. ¿Hay algún punto de contacto entre esto y lo sostenido por Bello en su tratamiento del problema de la sustancia material? Sin duda sí, ya que entre declarar que el problema es un sinsentido y decir que es fútil y frívolo hay un claro parentesco, que es más patente si se piensa que, en el lenguaje corriente, decir que un problema planteado «carece de sentido» puede querer decir, precisamente, que es un problema fútil sobre el cual es inútil querer decir, precisamente, que es un problema fútil sobre el cual es inútil querer decir. Pero, si bien el Círculo Vienés también parece recoger esa aceptación cotidiana, la prolonga en una noción técnica, lógico-gnoseológica, de «sinsentido». No siendo éste el caso de Bello, no hablaré de verificacionismo sino de «proto-verificacionismo». Lo dicho hasta aquí, sin embargo, no aclara

5. Las cosas no son tan sencillas en la obra de A. J. Ayer, como lo prueba su octavo capítulo. No obstante, nuestra simplificación está autorizada por casos análogos. Así, en el tercer tomo de *Erkenntnis* Carnap contrapone a dos geógrafos que han descubierto un lago y que sostienen, respectivamente, una metafísica realista y otra solipsista; esta disputa entre ellos es falta de sentido, puesto que más allá de la descripción empírica del lago, es inverificable por principio tanto la tesis de que tal descripción lo es de una existencia independiente como la que reduce dicha existencia a la percepción de un Ego.

ra qué hay que entender por tal. Para ello se hace preciso colocarlo en su contexto, que es lo que intentaré a continuación.

* * *

El capítulo «De la Materia» parte de algunas tesis que ahí se toman como verdades ya adquiridas, en particular el carácter de principio racional que tienen tanto el principio de causalidad como el de uniformidad de las leyes naturales. Ambos, aplicados a las sensaciones (o a las «afecciones del alma» o a las «ideas» en el sentido del empirismo clásico) determinan que los seres humanos supongan que ellas tienen causas, y que esas causas actúen de modo uniforme. El problema *filosófico* de la materia es el de la naturaleza de las causas de las sensaciones (p. 311). Pero frente a este problema no hay, a su vez, una respuesta que valga como «principio racional». Tanto la doctrina «realista» que entiende que la materia posee una existencia independiente, como la «idealista» que, con Berkeley, niega que ése sea el caso, y postula la sola existencia de espíritus, reduciendo el rango ontológico de los cuerpos al de influencias producidas por la sustancia espiritual divina, influencias cuyo uniforme encadenamiento «legal» es lo que, precisamente, llamamos «Naturaleza», son doctrinas igualmente posibles, ya que «no hay duda que esas leyes generales y su continuo y sucesivo desenvolvimiento bastan para explicar todos los fenómenos de la percepción sensitiva, todas las acciones que las causas externas ejercen en nosotros, y todas las que nosotros ejercemos en ellas» (p. 315).

Lo que Bello defenderá, a lo largo de todo el capítulo⁶ es tal posibilidad igual; se ve, entonces, enfrentado a las objeciones vulgares contra Berkeley, que pretenden refutar fácilmente y aún ridiculizar el inmaterialismo de éste, por lo general sin entenderlo. Dichas objeciones, que en líneas generales fueron ya conocidas por «el perspicaz Obispo de Cloyne»⁷ han sido relanzadas por la «escuela escocesa», que influye en el medio y tiempo en que elabora *Filosofía del Entendimiento*. En la medida en que ellas tienden a reducir al absurdo a Berkeley, chocan directamente con la posición asumida por Bello, quien buscará en todo momento negar que en el inmaterialismo haya absurdo alguno. De ahí que se explique fácilmente la actitud de simpatía, arriba aludida, hacia la doctrina berkeleyana: tal actitud arraiga en el común desdén por esas pretendidas reducciones al absurdo. Pero, al mismo tiempo, nada compromete a Bello con el inmaterialismo en sí, dejando abierta la posibilidad que será finalmente adoptada.

6. Y no sólo en éste. Cfr. también p. 252, pp. 341 s. o pp. 470 s. Anexaré estos pasajes a mi comentario, sin necesidad de citarlos expresamente.

7. En líneas generales, Bello responde a los adversarios de Berkeley tal como él mismo les respondió. En principio, los argumentos de éstos son reducidos a casos de *ignoratio elenchi*, cosa que explícitamente hacen tanto *Filosofía del Entendimiento* como los *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. El uso belliano del término «materialista» para referirse al adversario del inmaterialismo aun cuando se trate de un dualista cartesiano o de un aristotélico-tomista, también proviene del propio Berkeley.

La línea defensiva sustentada por Bello se apoya, fundamentalmente, en que en el inmaterialismo «las apariencias sensibles no son más ni menos de lo que serían en el sistema contrario» (p. 317) por lo cual el intento de refutar a Berkeley mediante la evidencia empírica sería incoherente. En efecto: «los medios de establecer tal evidencia son los mismos tanto para el «materialista» como para el inmaterialista, no hay nada en uno o en otro que implique cambio alguno ni en el ejercicio del entendimiento ni en el de la voluntad, con uno o con otro «la sociedad subsistiría bajo el mismo pie; las relaciones morales permanecerían inalterables, y los descubrimientos científicos no perderían nada, ni de su certidumbre ni de su importancia» (p. 317). Berkeley no quiso jamás debilitar el crédito que damos a los sentidos, y para él la diferencia entre lo «real» y lo fantástico es la misma que para su adversario. «Cuando a la vista de un objeto creo percibir que es de figura cilíndrica... no hago más que juzgar en consecuencia de las sensaciones que experimento; que acercándome al objeto, no veré en él filos o bordes; que el tacto no los encontrará tampoco... y que las sensaciones de otros hombres que se hallen en las circunstancias que yo, se asemejarán a las mías», todo lo cual tanto vale «en el sistema antimaterial que en otro cualquiera». Pero lo que niega el inmaterialismo «es que las sensaciones sean producidas por entes que tengan una existencia real, distinta de la del ser inteligente que estableció y conserva las leyes de la naturaleza física, según las cuales se enlazan, corresponden y suceden de cierto modo las sensaciones», y esto es algo que ninguna experiencia sensible puede dilucidar, «es manifiestamente un punto sobre el cual no podemos pedir informe a los sentidos, porque está más allá de su alcance» (p. 320).

Obsérvese que la *paridad* empírica del realismo y del idealismo en cuanto al problema metafísico de la sustancia material no conduce *aun* a una toma de posición en torno a él; ni para Berkeley, ni para Bello, ni para Ayer. Este último, para poder concluir de dicha paridad el sinsentido de toda la cuestión, requiere de una tesis verificacionista. En cuanto al primero, «se lisonjea de probar que la existencia de la materia no sólo es innecesaria para producir las apariencias del universo, sino imposible en sí misma» (p. 316), lo que implica que, una vez probada, mediante tal paridad, la *posibilidad* del inmaterialismo, se requiere un argumento adicional para establecer su *verdad*. Pero notoria es la poca atención que Bello presta a este argumento adicional, del cual se limita a decir que «flaquea» y que en él se sostiene algo que va «demasiado lejos» (p. 317); en suma, que «no tenemos motivo para considerar la teoría de Berkeley sino como *meramente posible*» ya que su necesidad, «inferida de que no puede haber semejanza alguna entre nuestras ideas y las cualidades de la materia... reposa sobre un fundamento insubsistente» (p. 325), lo que remite a otra cuestión disputada en *Filosofía del Entendimiento*⁸.

8. Esa otra cuestión disputada es, justamente, la de cómo sería posible una semejanza tal. La respuesta de Bello no por casualidad está colocada luego del capítulo sobre las ideas-signos. Nuestras ideas no tienen por qué ser imágenes de cualidades objetivamente existentes (que es lo que Locke no sabe cómo explicar y Berkeley considera que es imposible) sino «signos o símbo-

Para mis actuales propósitos basta con concentrarnos en el camino que lleva de la paridad empírica a la declaración de futilidad de toda la cuestión metafísica involucrada. Es de particular interés hacer notar que este camino *no pasa* por indagación alguna en torno a la mayor o menor *probabilidad* del «materialismo» o el inmaterialismo. Por el contrario, uno de los argumentos que más podrían inclinar la balanza en favor del segundo y en contra del primero, el de la mayor sencillez de la ontología de Berkeley, es implícitamente considerado irrelevante. Y esto, aunque parezca paradójico, porque esa mayor sencillez es explícitamente tenida en cuenta. En efecto, el proto-verificacionismo no contiene ingredientes proto-operacionalistas: Bello ciertamente insiste en que, para el realista, en el universo se representan al mismo tiempo dos dramas, a uno solo de los cuales podemos asistir, y que es la traducción de otro al que no tenemos acceso alguno, mientras que para el idealista este segundo drama es un agregado superfluo. Igualmente, el realismo (al menos el teísta) debe suponer entre el espíritu divino y los espíritus humanos un intermedio, en tanto que el idealismo prescinde de él. Y, aún peor, el realista no puede saber en qué consiste esa sustancia material que él presume objetivamente existente (cfr. pp. 316 s.). Es, por lo tanto, a juicio de Bello indiscutible la mayor simplicidad del sistema de Berkeley; pero este rasgo es meramente reconocido y declarado, *sin que se lo haga intervenir a la hora de juzgar lo que está en discusión*⁹. Por el contrario, en abrupto tránsito, se nos dice: «Toda la diferencia se reduce... a un intermedio misterioso desconocido, que los unos suponen y los otros rechazan: intermedio que puede faltar sin que se eche menos; intermedio que no explica nada... que no se necesita para nada. La cuestión no puede ser más frívola ni más estéril» (p. 325). La última oración es una manifestación típica del supuesto protoverificacionista: cabría esperar, dado lo inmediatamente anterior, otro desenlace, por ejemplo, uno donde se prohibiera la multiplicación de entidades inverificables y carentes de valor explicativo. Pero en vez

los» de tales cualidades a las que podrían representar «no como una pintura a su original, sino como las letras del alfabeto a los sonidos elementales de una lengua» ya que «comparando cada letra con su sonido» no hay semejanza alguna, pero sí hay correlación entre la estructura global del sistema de las letras y la del sistema de los sonidos, con lo que, análogamente, podemos pensar que «las causas de las sensaciones tienen entre sí relaciones semejantes a las que percibimos... entre las sensaciones mismas» (p. 237; cfr. también pp. 247 s.). Con esto no se cierra la puerta a Berkeley, pero se abre la *posibilidad* que éste intentaba cerrar definitivamente a su adversario.

Otros argumentos del inmaterialismo, tendientes a exhibir como contradictorio el predicado mismo «cualidad no percibida», no son considerados en *Filosofía del Entendimiento*. Se cumple así la fatalidad anunciada por Hume en su *Enquiry*: Berkeley lleva al «escepticismo» porque sus argumentos, a la vez, no permiten respuesta ni producen convicción.

9. El texto sobre Balmes aludido en la nota 4 es quizás más nítido: «la razón... nada tiene que la decida a preferir el sistema materialista al idealista o vice-versa. Ambos son igualmente posibles; y ambos explican igualmente bien las apariencias fenomenales. Pero el sistema idealista es el más sencillo de los dos; la materia sustancial es una suposición ociosa; el ser supremo no necesitaba de su instrumentalidad para que sintiésemos lo que sentimos» (ed. cit. p. 640). lo que no le impide a Bello decir, casi de inmediato, que la disputa es «una quisquilla metafísica» donde se debate inútilmente sobre «una cuestión incomprensible» (ed. cit. p. 641).

de declararse fútil y estéril la hipótesis misma de una sustancia material, lo que así es declarado es el debate en torno a su existencia.

Si llamamos «significativo» (laxa y no técnicamente) a lo que no es fútil o estéril, el supuesto aludido podría formularse así: *un debate filosófico es significativo si y sólo si la evidencia empírica es relevante para su decisión*. Este criterio es notablemente destructivo para las formas tradicionales del quehacer filosófico; pero si consiste sólo en lo formulado, corre el riesgo de resultar poco plausible. Por lo pronto: ¿acaso Bello no ha introducido «principios» cuya verdad no puede ser garantizada por la experiencia? El examen de este caso mostrará la necesidad de ensanchar el criterio supuesto.

Se trata de los ya mencionados principios de causalidad y de uniformidad legal de la naturaleza; Bello los acepta e igualmente acepta que no derivan de la experiencia misma. Por el contrario, son condiciones de posibilidad de ella, y por este camino *Filosofía del Entendimiento* incorporará una fundamentación kantiana (via Cousin) no del todo libre de mezclas psicologistas (los principios como creencias instintivas). Pero, si hay «principios inherentes a la razón humana sin cuyo medio es imposible hacer uso del entendimiento y conducirnos en la vida» (que son los dos ya indicados) no es uno de ellos «la creencia en la sustancialidad de los cuerpos... porque no es necesaria ni para el ejercicio de la razón, ni para la conducta en la vida» (p. 322). De este modo se rechaza la pretensión (de la escuela escocesa) de dar tal jerarquía al principio de la realidad sustancial de la materia. No hay instintos cuyos contenidos sean verdades puramente metafísicas, inservibles «para guiar a los hombres en la investigación y uso de los objetos de sus necesidades», ya que para ello las percepciones y los dos principios de causalidad y de uniformidad son «todo lo que necesitamos» (pp. 321 s.).

Si esto es así, la tesis protoverificacionista podría explicitarse diciendo que *un debate filosófico es significativo si y sólo si o la evidencia empírica es relevante para su decisión o él involucra la aceptación o rechazo de un principio necesario al ejercicio teórico-práctico de la razón*. Como en el debate en torno a Berkeley no se da ninguno de los dos miembros de la disyunción, carecen de significación (en sentido laxo) la tesis y la antítesis debatidas, y aun la cuestión misma.

A esto podría objetarse que en *Filosofía del Entendimiento* se toma partido en una disputa filosófica donde no hay «principios necesarios» involucrados ni evidencia empírica decisoria. Tal parece ser el caso de la querrela entre los partidarios de la realidad objetiva del espacio y los que sostienen su carácter puramente ideal; y en este problema, *prima facie* paralelo al de la sustancia material, Bello no ve esterilidad ninguna, sino que argumenta con decisión en favor de los segundos y en contra de los primeros (cfr. pp. 155-160). Y si se examinan con detalle sus razones (lo que aquí no me es posible) se verá que su toma de partido se fundamenta en que, a su juicio, la concepción realista del espacio se basa en confusiones conceptuales, ante todo en la de «revestir de un ser real... todo aquello que se significa por un sustantivo» (p. 157). Es cierto que aquí también el autor habla de «la futilidad de las cuestiones ontológicas», pero ahora ésta deriva de la aparición de tesis

intrínsecamente confusas. Estas, que son congénitas en la concepción realista del espacio, no lo son en la concepción realista de la sustancia material. Es cierto que los adversarios de Berkeley incurren, según Bello, en confusiones burdas, pero no en tanto que formulan la posibilidad del «materialismo» sino en cuanto pretenden probar la imposibilidad del inmaterialismo, por lo que tales confusiones son sólo extrínsecas¹⁰. Por ello, aunque fútil en sí, el debate en torno a Berkeley es instructivo para otros fines, ya que contribuye «a ilustrar la naturaleza de nuestras percepciones sensitivas» (p. 319).

Con esto podemos llegar a un tercer intento, que tomaré por definitivo, de explicitar el criterio protoverificacionista supuesto en la argumentación de Bello: *un debate filosófico es significativo si y sólo si, o bien la evidencia empírica es relevante para su decisión, o bien dicho debate involucra la aceptación o el rechazo de un principio necesario para el ejercicio teórico-práctico de la razón, o bien la tesis o la antítesis debatidas implican una confusión conceptual*. Ninguna de las tres posibilidades se cumple en el debate entre realistas e idealistas a propósito de la materia, ya que hay paridad empírica, no se rozan los principios necesarios y tampoco aparecen centralmente confusiones conceptuales, siendo tanto la tesis como la antítesis consistentes; por lo tanto, y a la luz del criterio protoverificacionista aquí explicitado, la discusión carece (en sentido laxo) de sentido. Gaos ha llamado «escéptica» a esta posición; el término usado es tan polisémico que quizás produzca poco esclarecimiento. Pero tampoco se ganaría mucho con llamarla «agnóstica», ya que no es inherente a todo agnosticismo la desvalorización de lo debatido; ciertamente no cabe calificarla de «neopositivista», y no por el anacronismo sino porque tanto la tesis como la antítesis siguen siendo pensables, y así Bello deja abierta la posibilidad de creer en alguna de ellas (por ejemplo, por la autoridad de la dogmática católica), mientras que, para el verificacionismo auténtico neopositivista tampoco hay lugar para la creencia, puesto que no es posible creer en sinsentidos, como Carnap ha afirmado tajantemente. Pero aun así, habría que examinar con detenimiento si la presuposición protoverificacionista de Bello no podría ser vuelta contra tesis sostenidas en otros pasajes de su misma obra filosófica, en particular en aquellos

10. Ya se han visto algunos ejemplos de esas confusiones burdas. Como raíz de ellas Bello señala, además, la representación fantástica de la sustancia material (p. 324) y también que «Parece a primera vista que, quitada la sustancialidad a la materia, el universo físico es un gran vacío, poblado de apariencias... en nada diferentes de un sueño»; a lo que Bello replica que «si se admite que este largo sueño es en todas sus partes consiguiente consigo mismo, y que todos los seres sensibles lo sueñan a tiempo, poco importa que se le llame así» (p. 325). Es igualmente significativa la nota sobre las doctrinas hinduistas (p. 319). Lo mismo las observaciones sobre la imposibilidad de fundar una posición metafísica sobre lo que, en el lenguaje corriente se entiende por «existencia de un cuerpo» (p. 321 y p. 342), lo cual invalida toda consulta a los hablantes como criterio de decisión. Lo que pueda haber en todo esto de anticipación de otros problemas y puntos de vista más actuales es algo que no puedo tomar en cuenta aquí.

(confinados normalmente a los «apéndices» del texto) donde se incide en temas comunes a la filosofía y a la fe cristiana. Esta última tarea rebasa del todo el marco del presente trabajo.

Universidad de Carabobo (Venezuela)

ABSTRACT

Bello's discussion of Berkeley's immaterialism shows great sympathy towards Berkeley's view and even attempts to defend it from standard objections. However, he finally rejects Berkeley's Theory. It seems to me that this rejection implies a «proto-verificationist» assumption. This assumption can be formulated as follows: if in a philosophical discussion neither the thesis nor the anti-thesis includes a conceptual confusion, neither one is derivable from principles necessary for the exercise — whether theoretical or practical — of reason, and each of them is compatible with the totality of empirical evidence, then the whole discussion is pointless. I call the assumption proto-verificationist, because it claims in that situation pointlessness, rather than senselessness.

MATAR Y DEJAR MORIR

Rafael Braun

La distinción entre matar y dejar morir gozó de aceptación pacífica y generalizada durante mucho tiempo. En sí misma no es una distinción ética que clasificaría como ilícito el acto de matar y lícito el de dejar morir, pues la tradición siempre reconoció que en ciertas instancias era lícito matar — por ejemplo, en legítima defensa, en la guerra, en aplicación de la pena de muerte — al tiempo que afirmaba que dejar morir a personas por no brindárseles el auxilio requerido — por ejemplo, dejar desangrar a un herido en la calle — era gravemente ilícito.

La distinción entre matar y dejar morir expresa ante todo la diferente relación causal que existe en ambos casos entre el que actúa y el que padece la muerte. En el caso de la acción de matar el acto pone en marcha un proceso causal cuyo efecto físico es la muerte; cuando se deja morir a alguien el acto no pone en marcha un proceso causal sino que no detiene o interrumpe un proceso de morir independiente de nuestra voluntad.

Esta distinción es particularmente útil y necesaria en el campo de la medicina, ya que permite clarificar las relaciones médico-paciente. No debe extrañar, por lo tanto, que asociaciones médicas adopten resoluciones que proponen criterios que incorporan esta distinción, como la recomendación siguiente de la American Medical Association: «La terminación intencional de la vida de un ser humano por otro — muerte piadosa — es contraria a aquello que sostiene la profesión médica y es contraria a la política de la Asociación Médica Americana».

«La cesación del empleo de medios extraordinarios para prolongar la vida del cuerpo cuando existe evidencia irrefutable que la muerte biológica es inminente es decisión del paciente y/o de su familia inmediata. El consejo y el juicio del médico deben estar libremente a disposición del paciente y/o de su familia inmediata» (AMA, House of Delegates, Dec. 1973).

Esta recomendación trasciende, sin embargo, la mera causalidad física del hacer o no hacer, y asume la problemática ética al tomar en cuenta la intención del médico y las circunstancias en que se halla el paciente. Ante el caso de un enfermo terminal que no ofrece posibilidad alguna de recuperación, ¿cómo actuar? Por un lado la norma «no matarás intencionalmente al inocente» nos prohíbe acabar directamente con su vida, por ejemplo por medio de una inyección; por el otro, se plantea la duda respecto del bien que se le hace a un moribundo incurable prolongándole artificialmente la vida, por lo cual la no iniciación o la interrupción de un tratamiento que no dé ninguna esperanza de éxito no violaría en principio y en todos los casos la norma que nos manda hacer el bien al prójimo. En la primera instancia estaríamos frente a un caso de eutanasia activa, donde el médico mata a su

paciente (para evitarle el dolor, ahorrarle futuros sufrimientos o gastos a la familia, etc.); en la segunda estaríamos frente a un caso llamado de eutanasia pasiva, donde el médico deja morir a su paciente luego de llegar a la conclusión que los medios terapéuticos a su alcance son ya inútiles para devolverle la salud.

James Rachels¹ impugnó este análisis tradicional en un artículo aparecido en 1975, en el cual sostiene que no existe una diferencia moralmente relevante entre los actos de matar y los de dejar morir, y para demostrarlo compara dos casos hipotéticos. Smith quiere la herencia que recibirá por la muerte de un chico de seis años. Quiere que el chico muera, y lo ahoga en una bañera. Jones quiere la herencia que recibirá por la muerte de un chico de seis años. Quiere que el chico muera. Cuando entra al baño ve al niño patinar, golpearse la cabeza y, desvanecido, sumergirse en el agua de la bañera. Deja morir al chico. Y concluye de los mismos: «si la diferencia entre matar y dejar morir² fuera en sí misma una cuestión moralmente importante, uno diría que la conducta de Jones era menos reprobable que la de Smith. ¿Está dispuesto uno a decir esto? Pienso que no».

Lo que Rachels prueba en estos ejemplos es que somos moralmente responsables tanto de nuestras acciones como de nuestras omisiones, y que tanto una como la otra pueden ser homicidas. La conducta de Jones es reprobable no sólo porque su intención era mala, sino además porque *podía* haber y *debería* haber salvado al chico. Concluir de este ejemplo único que comisión y omisión son moralmente equivalentes es suponer que todos los casos de pacientes moribundos son situaciones en las cuales el médico *podía* y *debería* haber salvado al enfermo, lo cual no es cierto. Hay muchas instancias donde no se puede salvar al paciente o, consideradas las circunstancias, se deba hacerlo.

Para comprender plenamente, desde el punto de vista ético, la distinción entre matar y dejar morir, hay que traer a colación el modo diverso en que obligan las leyes negativas y positivas. De acuerdo al adagio tradicional, *lex positiva valet semper, sed non pro semper; lex negativa valet semper et pro semper*, i.e. una ley positiva siempre es válida, pero no es válida para cada instancia; una ley negativa siempre es válida y lo es en todas las instancias. El médico, por ejemplo, está obligado a no hacer daño en ningún caso; al tiempo que debe aportar ayuda siempre que pueda. Matar es realizar un daño, y por eso debe quedar excluido en todos los casos, mientras que dejar morir *puede* ser el fruto de una decisión que reconoce la imposibilidad de dar una ayuda eficaz, como cuando alguien renuncia a seguir buscando en alta mar a un marinero que, de noche, ha caído al agua.

Michael Tooley² trata de refutar la idea de que los deberes negativos son más estrictamente obligatorios que los positivos, posición sustentada por

1. James Rachels, «Active and Passive Euthanasia», *The New England Journal of Medicine* 292 (January 9, 1975): 78-80.

2. Michael Tooley, «Abortion and Infanticide», *Philosophy and Public Affairs* 2, (Fall 1972): 37-65.

Philippa Foot³. Para ello propone, como Rachels, la comparación de dos casos. En el primero Jones quiere la muerte de Smith, ve que va a ser muerto por una bomba, y no le avisa pudiendo hacerlo. En el segundo Jones quiere a Smith muerto y por eso lo mata de un tiro». ¿Debe uno decir — se pregunta Tooley — que hay una diferencia significativa en la conducta errónea de Jones en estos dos casos? Seguramente no». Y prosigue: «esto muestra el error de establecer una distinción entre deberes positivos y deberes negativos, sosteniendo que los últimos imponen obligaciones más estrictas que los primeros».

Se podría argumentar contra Tooley que lo que está en juego en esta distinción entre deberes negativos y positivos no es la calidad de la intención sino el grado de determinación de la obligación ética, y que dicho grado depende de las posibilidades que las circunstancias acuerdan a mi obrar. Una ley negativa — de la forma 'no hagas x' — crea en mí obligaciones precisas en la medida en que lo prohibido se halla dentro de mis posibilidades. Una ley positiva, en cambio, — de la forma 'haz y' — nunca determina fehacientemente conductas, sino que brinda los motivos que inspirarán las conductas concretas que un juicio prudencial establecerá tomando en cuenta todas las circunstancias. Pongamos un ejemplo referido al matar y dejar morir. Si estoy de pie en la punta de una escollera junto con otra persona, la obligación de no empujarla al agua para que se ahogue es más estricta que la de auxiliarla si cae accidentalmente al mar. Abstenerse de lo primero está enteramente en mi poder; realizar lo segundo puede o no estar a mi alcance, y nadie está obligado a lo imposible. Conviene tener siempre presente que la muerte es un fenómeno natural e inevitable, un mal irremediable que se puede postergar (o adelantar) pero no suprimir.

Una comprensión ética inadecuada de la distinción entre matar y dejar morir está en la raíz de la actual controversia. James Gustafson⁴ reveló en 1973 un caso ocurrido diez años atrás en el Hospital John Hopkins. Nace un niño mongólico con un bloqueo intestinal, fácilmente corregible por una operación. Sin la misma, el niño no podía ser alimentado y moriría. En el parto la madre oyó al médico expresar su creencia que el niño era mongólico, y se negó a dar permiso para la operación, posición apoyada por su marido alegando que sería injusto que sus dos hijos normales se criaran en el hogar con un mongólico. El niño fue puesto en un cuarto y «dejado morir» de hambre a lo largo de 11 días. La conducta de los padres y de los médicos fue unánimemente reprobada, porque corregir el defecto era posible y ambos tenían el deber de preservarle la vida, sea alimentándolo, sea proveyéndole la atención standard indicada en casos semejantes. Fue opinión generalizada que se omitió un tratamiento obligatorio.

Del hecho que *en este caso* no se advirtiese una diferencia ética entre dejar morir y matar, algunos dedujeron que tomada la decisión de que el ni-

3. Philippa Foot, «The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect», *The Oxford Review* 5 (1967): 5-15.

4. James M. Gustafson, «Mongolism, Parental Desires, and the Right to Life», *Perspectives in Biology and Medicine* 16 (Summer 1973): 529-59.

ño muriera, hubiese sido preferible matarlo el primer día para ahorrarle sufrimientos, puesto que el efecto de la acción u omisión hubiera sido el mismo: la muerte. En esta perspectiva puramente consecuencialista, si la comisión u omisión producen el mismo resultado nada éticamente relevante las diferencia. Otros dedujeron, en sentido contrario, que si no había diferencia entre matar y dejar morir, no había que «dejar morir» a nadie a riesgo de ser acusado de homicidio. Y como el progreso tecnológico permite prolongar artificialmente la vida, y en ocasiones mantener «funcionando» a una persona muerta, surgieron los casos Quinlan, Saikewicz, Fox y otros, en los que la justicia fue llamada a intervenir para autorizar o negar la cesación de determinados tratamientos.

La relación médico-paciente está fundada en la confianza de que el obrar del profesional está guiado, primero, por la obligación de no hacer daño (*primum non nocere*), y luego, por la obligación de hacer lo posible por preservar la vida y restablecer la salud. Cuando el médico hace daño —por ejemplo en el acto quirúrgico— debe poder justificarlo por un bien proporcionado que se alcanza por ese medio. Hay ocasiones, como las señaladas al comienzo (legítima defensa, guerra, etc.), en que el mal de la muerte provocada está en proporción con el bien que se alcanza matando. ¿Pero qué bien proporcionado se halla en juego cuando el médico mata directamente a un paciente? Admitir tal posibilidad rompería, a mi juicio, el pacto de confianza mutua.

Existen circunstancias, sin embargo, —y los médicos distinguen perfectamente esta situación de la anterior por la diferente relación causal con la muerte— en que el médico, puesto frente a un enfermo grave se pregunta cuál es el mejor tratamiento que le puede brindar. Siempre tendrá que cuidar del enfermo, pero dado que no puede evitar la muerte, sus posibilidades terapéuticas están acotadas por las circunstancias propias de cada caso. Si su intención es mala y, pudiendo salvarlo, «deja morir» al paciente para ahorrarle gastos al seguro médico o porque no le tiene simpatía, su acción será éticamente injustificable. Si su intención es recta y «deja morir» al paciente para no someterlo a una operación innecesaria, o desconecta un pulmón que mantiene artificialmente en vida a una persona afectada de muerte cerebral completa, su acción estará justificada.

Estos ejemplos nos permiten advertir que los actos de matar y de dejar morir están regulados por dos principios de obligación diferentes. Un principio negativo que tiene primacía, y un principio positivo que depende en su ejercicio de las posibilidades de éxito que ofrece la situación. La distinción conservaría su validez aún admitiendo la licitud de la eutanasia activa con consentimiento del paciente, pues serviría para tipificar a la eutanasia activa ejercida sobre sujetos que no pueden o no quieren prestar su consentimiento.

Considero válida la distinción entre matar y dejar morir, y la considero además éticamente relevante y socialmente útil para discernir la conducta correcta a seguir en casos como los recién mencionados. Pero debe ser utilizada con sumo cuidado, evitando toda identificación simplista con las cate-

gorías éticas de lo prohibido y lo permitido. Ciertas discusiones contemporáneas parecerían no recordar que describir el objeto del acto, i.e. caracterizar lo que se hace, es sólo un elemento del juicio moral, al que debe añadirse un examen de las circunstancias, y sobre todo de la intención del agente, para recién entonces calificar moralmente una conducta. No debe olvidarse, por lo demás, que un tratamiento completo del complejo problema de la eutanasia exigiría fundamentar la prohibición de matar, analizar el principio del doble efecto en relación con la muerte directa e indirectamente provocada, y la cuestión de los medios proporcionados o no en relación con las omisiones justificables. Por eso, si bien reivindicó la validez y utilidad de la distinción tradicional entre matar y dejar morir, soy plenamente consciente de que por sí es incapaz de guiar nuestro juicio en situaciones éticamente complejas. Es una distinción necesaria, pero no suficiente.

Centro de Investigaciones Filosóficas

THEORY and SOCIETY

Renewal and Critique in Social Theory

RECENT AND FORTHCOMING ARTICLES

Remembering Marcuse	Martin Jay
Missionaries as Anticolonial Militants	Karen Fields
Benjamin's Materialist Theory of Experience	Richard Wolin
Impact of Revolution on Social Welfare in Latin America	Susan Eckstein
Theory of Democratic Development	Jonathan Tumin
Social Science and the Consciousness of the Future	Martin Spencer
Sartre's Theory of Practice as an Approach to Class and Patriarchy	R.W. Connell
Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution	Theda Skocpol
Synthesis, or a New Problematic in Economic Anthropology	J.I. Prattis
Max Weber as Critical Theorist	Donald McIntosh
Power and Autonomy in the Sociology of Education	Raymond Murphy
Foucault, Sociology, and the Problem of Human Agency	Barry Smart

Subscription Information:

1982: Volume 11 (in 6 issues) For Libraries and Institutes:
US\$ 80.00/Dfl. 200.00
For Individuals:
US\$ 26.50/Dfl. 66.00

ELSEVIER

P.O. Box 211,
1000 AE Amsterdam,
The Netherlands
52 Vanderbilt Avenue,
New York, NY 10017

The Dutch guilder price is definitive. US \$ prices are subject to exchange rate fluctuations.

ESTUDIO CRITICO

ASPECTOS DEL IDEALISMO CONCEPTUAL

H. A. Moretti

'Idealismo' es un sustantivo cuyos adjetivos le obligan a cobijar las causas más diversas. Algunas personas creen que es posible y hasta útil distinguir entre mente (o espíritu) y materia; para ellas un idealista es quien les dice que la materia no es sino mente. Otros, que buscan saber sobre el conocimiento, llaman idealistas a aquellos que niegan la posibilidad de conocer la realidad «tal como es». El idealismo conceptual defendido por Nicholas Rescher⁺ —que no es absoluto ni trascendental ni subjetivo ni espiritualista— pretende probar que lo único cognoscible es la realidad tal como es concebida, pero hacerlo de modo que no implique pronunciarse sobre la cuestión ontológica de si la mente y la materia son dos o sólo una. Expondremos las líneas principales de esta postura y luego haremos algunas observaciones críticas.

1

I. Tesis básicas

La mente funciona mediante un vasto grupo de capacidades (sentir, imaginar, hipotetizar, soñar, calcular, etc.) y sus productos, su esquema conceptual (en adelante, EC), se manifiestan en el lenguaje. La mente, además, se experimenta a sí misma, y ella misma es su primera experiencia. Esto es suficiente para su auto-comprensión. El EC se constituye en primer lugar respecto del funcionamiento de la mente y luego se extiende por imputación al dominio extra-mental.

La tesis principal del IC es ésta: si la realidad objetiva es el referente de una descripción cuyos conceptos son independientes de la mente, entonces no es concebible por nosotros. La tesis es idealista porque afirma la dependencia de la materia respecto de la mente. Es conceptualista porque afirma que es *el concepto* de materia el que analítica, hermenéutica o explicativamente depende de conceptos acerca de la mente (no porque afirme la banalidad de que el concepto de materia depende de la mente por ser un concepto).

Existe una realidad extraexperiencial (RX) tal que la realidad concebida (RC) es el resultado de una «transacción causal» entre la mente y la realidad extraexperiencial. Pero esta RX no es la realidad en sí. Al afirmarse que la RC está causada por RX y la mente, el concepto de causalidad involucrado hace que RX y RC es tan sólo la que hay entre observación y teoría. La

RX es todo cuanto puede saberse acerca de lo que escapa a la experiencia (en sentido puramente observacional), pero la RX es mental. No puede formularse ningún conocimiento de la realidad en términos puramente mentales, es decir, nada puede conocerse de la realidad en sí. La RX no es, como algunos piensan del noumenon kantiano, un postulado de objetividad. La objetividad no requiere de RX, es decir, su elucidación no depende de RX; para establecer la objetividad basta con la realidad experienciada (observacional), pero RX provee una base *causal* para *explicar* y sistematizar la experiencia.

Ya que la mente no puede relacionarse con la realidad en sí sino sólo con RX, se sigue que la verdad no puede ser correspondencia con la realidad en sí *si es que va a ser un concepto útil*; será a lo sumo correspondencia con RX. Es decir que, RX, o en general la sistematización de la experiencia común más acabada que la comunidad acepte, constituye la realidad objetiva respecto de la cual ha de juzgarse la verdad de cualquier afirmación. La realidad objetiva es otra cosa que la realidad en sí y resulta idéntica con la teoría general aceptada. Correspondientemente, la distinción apariencia-realidad coincide con la distinción teoría ingenua inaceptable, teoría general aceptada, y no con la distinción teoría-realidad en sí. La idea de la realidad en sí no es contradictoria pero es inútil, porque es discontinua con RX, principalmente porque, se argüirá, no contiene la idea de cosa particular.

¿Dónde radica la legitimidad de EC (y entonces la de RX)? Dicho de otro modo, ¿por qué aceptar una RX dada? La mente occidental tiene como meta la explicación, la predicción y el control, de donde: un EC es más aceptable que otro si tiene más éxito respecto del cumplimiento de estas metas.

II. Estrategia argumentativa

Según este idealismo, nuestra mente experimenta el mundo (esto es, constituye la realidad concebida) como un complejo de particulares portadores de propiedades empíricas que ubicados en el espacio y en el tiempo interactúan causalmente. Esto es un dato empírico. El EC *habitual*, en nuestra tradición cultural, tiene por fin estructurar (es decir, explicar, predecir, controlar) la experiencia y procede a partir de los conceptos de particular, propiedad, espacio, tiempo y causalidad.

De acuerdo con esto la tesis principal adopta la siguiente forma: Toda elucidación adecuada de estos conceptos requiere referirlos a operaciones mentales como imaginar, suponer, simbolizar, significar, representar; esto es: en su significado hay componentes que son conceptos acerca de operaciones mentales. (Diremos, para abreviar, que son conceptos noéticos). Las afirmaciones, es claro, no son siempre *sobre* operaciones mentales, pero cuando su significado se desarrolla en forma plena, inevitablemente implica referencias a tales operaciones. Más estrictamente: «Un concepto es noético si su elucidación completa y adecuada —no sólo respecto de su contenido significativo-semántico, sino también de sus condiciones de aplicación— no puede llevarse a cabo sin alguna referencia a funciones tales como pensar,

imaginar, suponer, etc., que son capacidades mentales características». (p. 16).

En general, un ítem es noético no por sí mismo (ya que no es concebible como tal) sino en tanto es concebido, y es noético sólo si la descripción que lo identifica de modo *standard* lo es. Esto último ocurre cuando la descripción incluye conceptos noéticos. Se dirá en ese caso que el ítem remite a la mente o que es conceptualmente noético. Se dirá que depende de la mente o que es ontológicamente noético cuando del análisis conceptual se desprenda que es lógicamente imposible su existencia sin la existencia de una mente relativa a él. Por ejemplo 'rojizo' se analiza como 'de apariencia roja' que debe entenderse como 'que aparecería rojo a una mente'; así pues, se trata de un concepto ontológicamente noético. En cambio 'cinco millas' es conceptualmente noético porque es en las circunstancias necesarias para que sea aplicable *en una situación dada* donde el análisis revela una indispensable operación mental: decir, en un caso particular, que una distancia es de cinco millas, es decir que si se realizase cierta operación física que involucra operaciones mentales como advertir, recordar o contar, entonces se obtendría cierto resultado particular.

La estrategia argumentativa consiste en establecer *analíticamente* los siguientes puntos:

- 1) las posibilidades puramente hipotéticas son ontológicamente noéticas
- 2) las leyes naturales (y entonces la causalidad) involucran posibilidades puramente hipotéticas y por lo tanto remiten a la mente (son conceptualmente noéticas)
- 3) el concepto de particular supone el de leyes naturales y por tanto es conceptualmente noético
- 4) los conceptos de espacio y tiempo suponen el de leyes naturales y por tanto son conceptualmente noéticos

Primer paso

El mundo (y el mundo al fin de cuentas será la realidad concebida) está formado sólo por cosas y hechos efectivos de un solo tipo (esto es analítico). Pero hay dos tipos de entidades posibles, las que se constituyen por «meros reordenamientos de las características de lo efectivo», como las disposiciones o las posibilidades contrafácticas de lo real; y las meramente posibles o puramente hipotéticas, que no sólo reordenan sino que introducen nuevas efectividades.

Las entidades meramente posibles no existen *per se* sino sólo como objetos de ciertos procesos intelectuales, es decir, su existencia es relativa a la existencia de la mente, en particular a la existencia de los procesos de suponer e hipotetizar. La demostración según Rescher es *a priori*: hay una diferencia esencial entre la objetividad presente en procesos mentales como ver y sentir por un lado y la que existe en suponer o hipotetizar por el otro. Cuando ocurre el ver existen dos cosas: el objeto mental, por ejemplo el gato visto,

y el objeto efectivo tal como es, el gato efectivo. Cuando ocurre el suponer existen el objeto mental y el objeto significado tal como es pensado; pero aquí estos dos items son necesariamente idénticos, en tanto que en el primer caso «hay una brecha potencial entre ambos términos». Si el suponer deja de existir entonces también se aniquilan necesariamente las meras posibilidades, pero esto no es así respecto de lo efectivo y su relación con el ver o sentir.

El ser de una entidad puramente posible es igual a su ser concebible. El análisis semántico de este concepto revela una inevitable relación con las operaciones mentales. Tales posibilidades son, pues, ontológicamente noéticas. No son, sin embargo, subjetivas, ya que su concebibilidad radica en la existencia de los medios intersubjetivos de descripción que ofrece el lenguaje. Lo meramente posible existe como concebible porque existe la posibilidad mental de describirlo lingüísticamente. Y el lenguaje no es idiosincrático.

Segundo paso

Las tesis de forma general —todo A es B— no son leyes por este mero hecho. Deben distinguirse las generalizaciones legales de las accidentales; (1) 'Todos los objetos de oro son buenos conductores' es legal, pero (2) 'Todos los objetos de oro pesan menos de diez toneladas' no lo es. El matiz de necesidad de una ley se revela en que estamos dispuestos a usarla explicativamente, esto es, con fuerza hipotética, y especialmente a fin de garantizar condicionales contrafácticos. Por ejemplo, los condicionales (3) 'Si el obelisco fuese de oro entonces sería buen conductor' y (4) 'Si hubiera un congreso de oro entonces sería un buen conductor', son aceptables con base en (1), pero la verdad de (2) parecería compatible con la falsedad de (5) 'Si el obelisco fuese de oro entonces pesaría menos de diez toneladas' y de (6) 'Si hubiera un congreso de oro entonces pesaría menos de diez toneladas'.

Decir (a) "Todo A es B' es una ley' será pues decir (b) 'Todo A es B, y si algún z que no es A lo fuese, entonces sería B'. Sólo cuando se entiende así una generalización, dice el autor, puede utilizarse con fuerza hipotética y explicativa, y sólo si puede usarse así es una ley. Pero el segundo componente de (b) refiere a entidades posibles (meramente posibles como en (4) y (6), o posibilidades de lo efectivo como en (3) y (5)). Y, como se arguyó antes, esta referencia sólo es inteligible en términos de capacidades mentales. Así pues: «No puede haber una serie *exhaustiva* de hechos estrictamente objetivos, independientes de la mente, que correspondan a una tesis legal» (p. 69). Se infiere que las leyes son, en aspectos esenciales, conceptualmente noéticas. Por consiguiente, las leyes no son descubiertas sino puestas por la mente. Dado que la relación de causalidad es una relación legal, se sigue que también ella es conceptualmente noética. Es preciso, sin embargo, destacar lo siguiente: en la afirmación de una regularidad como ley lo que surge como noético no es la regularidad afirmada —es decir, el contenido de la ley— sino la legalidad construida sobre ese contenido.

Queda el problema del origen del componente de necesidad. Ahora bien, el carácter legal de ciertas regularidades empíricas no es construido

por inducción. Los elementos de prueba empíricos son siempre insuficientes. Ese carácter es producto de una «imputación transfáctica» que consiste en asignarle cierto papel en el esquema cognoscitivo, básicamente en estar dispuesto a usarla en inferencias hipotéticas de tipo explicativo-predictivo. La legalidad no reside en el contenido significativo de las leyes sino en su status epistémico, en la disposición a aplicarlas a situaciones contrafácticas. A su vez, el carácter noético de la legalidad se asienta en la referencia a situaciones hipotéticas y no en el carácter mental de la imputación. Pero adoptar tal disposición *no implica* un cambio en el significado de la generalización. Una ley será una generalización que estemos dispuestos a retener frente a casos meramente hipotéticos. Esta disposición, sin embargo, no es arbitraria; aunque no depende del significado dependerá de los *elementos de prueba empíricos disponibles* y del *contexto teórico* dentro del que se insertará la generalización. La legalidad no es una característica de las generalizaciones sino del modo como se aceptan. Y tampoco es inevitable, su ejercicio es asunto de una decisión basada primordialmente en conveniencias de sistematicidad. La imputación, en la medida en que depende del esquema explicativo que *de facto* utilizamos intersubjetivamente, tampoco es idiosincrática. Finalmente, la justificación de las imputaciones legales, esto es, del esquema explicativo adoptado, reside en el éxito que pueda lograrse en la racionalización de la experiencia.

Tercer paso

Las propiedades empíricas que se usan de modo *standard* para identificar las cosas particulares, son disposicionales, las propiedades disposicionales son legales, las leyes son noéticas, por tanto, las propiedades empíricas son noéticas. Y como las propiedades teóricas son predicables sólo basándose en propiedades empíricas, entonces también ellas son noéticas. Los particulares son mentales no por ser creados por la mente sino porque su identificación se hace apelando a conceptos contruídos con el modelo del funcionamiento mental.

Por otra parte, debido a que no se puede concebir objeto particular alguno sino bajo cierta descripción, el concepto de *cosa particular en sí* no es una idea fructífera, a menos que se trate de una única e indiferenciada cosa en sí —el Absoluto de Bradley: esa «noche donde todas las vacas son negras»—.

III. Neutralidad ontológica

Debe distinguirse el orden *hermenéutico* o del análisis o elucidación, del orden de la *explicación*. Consecuentemente, no deben confundirse dos modos diversos de dependencia, por un lado el modo *causal*, abierto al orden de la explicación donde no hay vínculos necesarios, y por otro el *conceptual*, donde las relaciones derivan de cuestiones de significado y resultan de carácter necesario.

Es en virtud de este reparo que es posible sostener el idealismo conceptual sin rechazar el materialismo. Lo que el idealismo conceptual probaría

es que hay dependencia conceptual de la materia respecto de la mente, pero esto no es incompatible con que haya una dependencia inversa pero en sentido causal. Y la diferencia de sentido entre estas dependencias también garantiza la inexistencia de circularidad.

2

Plantaremos ahora algunas observaciones críticas de valor desigual, con la ambigua esperanza de que el lector consiga acreditarles el peso que merecen.

1. Sobre el argumento principal

(a) Hay alguna dificultad respecto de la fuerza del argumento que concluye la existencia relativa a la mente de las meras posibilidades. Cabe pensar que el objeto mental de la visión está garantizado por la realidad teórica (que aceptaremos noética por el momento) en tanto que el objeto mental de la suposición no lo está. Pero si esto es así, no lo es de modo necesario, esto es, analítico como nuestro autor pretende. Sólo *después* de la construcción de la realidad efectiva (el gato efectivo en su ejemplo) puede distinguirse entre suposición y visión. Por tanto, no pueden usarse estas operaciones para distinguir la objetividad del gato visto de la del gato supuesto. Si se nos está diciendo que las nociones de posibilidad y efectividad están fundadas en las distintas operaciones mentales de suponer y ver ¿de qué manera se establece la diferencia entre esas operaciones?

(b) Un segundo problema que enseguida se presenta es el siguiente: decir que *a* es meramente posible se entiende como que *a* es concebible, esto es, que es posible concebir *a*. O, en términos más básicos, 'es posible que *p*' es sinónimo de 'es concebible que *p*'. Lo que probablemente significa lo mismo que 'es posible que alguien conciba que *p*'. ¿No es esto circular? Rescher contesta: «Nuestra posición no es circular sino reductiva: afirma que *toda* posibilidad es en último análisis inherente a y derivada de la posibilidad mental. Sostenemos que la realidad de los estados de cosas irrealizados, *meramente posibles*, depende de la realidad de los procesos involucrados de posibilidad (*possibility-involving*) que llevan a cabo cosas efectivas (seres mentales) a través de la *construcción* de descripciones y de la hipotetización (suposición, postulación) de su existencia» (p. 56).

Carecemos entonces de una teoría general de la posibilidad. Toda posibilidad se reduce a la posibilidad de construir descripciones. Y esta última es una posibilidad real, existente. Pero en qué consiste no lo sabemos. No es que haya cosas como las descripciones posibles; desde luego, lo que se afirma es la posibilidad mental de construir descripciones. El objeto mental — la descripción posible — es sólo un derivado del acto posible de su construcción. Pero aún esto es equívoco. Ni el objeto ni el acto son básicos; lo fundante es la posibilidad de describir. La mente existe y, se nos dice, su capacidad descriptiva también. Hablar de esta capacidad no es una manera abreviada de aludir a un proceso mental. Esta capacidad es una posibilidad

mental y *no es* una construcción mental porque es constitutiva de la mente. He aquí, entonces, una posibilidad cuya existencia es independiente de la mente (en el sentido de que no es un producto suyo, pero este era el sentido de dependencia mental). Se dirá: la mente es exactamente esa posibilidad. Pero esto no puede ser admitido si se cree, como hace el idealista conceptual, que sólo lo efectivo existe.

(c) El idealismo conceptual admite que la legalidad natural, si bien tiene un elemento de necesidad, no alcanza el tipo de necesidad de las leyes lógico-matemáticas o de las relaciones conceptuales, y que sus argumentos no se aplican a este tipo de necesidad, esto es, que no ha mostrado la dependencia conceptual de la legalidad lógica respecto de las operaciones de la mente. Los neo-hegelianos han sostenido que la necesidad es de una sola clase: lógica, de modo que si tienen razón Rescher no puede defender su tesis de la dependencia mental de la necesidad y con ello su idealismo. Pero él piensa que la imagen del sistema completo del conocimiento — donde las leyes naturales revelarán ser lógicamente necesarias — exige demasiada seguridad metafísica como para alentarla. Conducido con esto al terreno de la anécdota alguien podría confesar que su credulidad metafísica es tan inmensa como su complemento y que ambas se alternan con inquietante cortesía.

(d) El problema con las leyes naturales es que parecen referirse a los casos efectivos tanto como a los posibles. Una de las razones para rechazar la idea de que la sola inducción sea fuente de la legalidad proviene de su aparente incapacidad para dar cabida a los casos posibles. Pero se ha planteado que los casos posibles tienen el mismo status inductivo que los casos inobservados. Rescher opina que esta idea es indefendible puesto que, inductivamente, hay una diferencia crucial entre ambos tipos de casos: los inobservados son observables, pero los meramente posibles no lo son. Pero ¿observables para quién? Aquél que induce desde casos observados se remite a casos pasados y futuros que en general son para él, y presumiblemente para todo otro copartícipe de su esquema conceptual, completamente inobservables de hecho. Sólo son observables en el sentido de que está dispuesto a creer que si hubiese estado en condiciones adecuadas los hubiera observado, pero no hay razón para que no pueda extender este mismo sentido a los casos posibles, aunque para ellos las condiciones adecuadas puedan resultar mucho más extrañas.

(e) Si el idealista conceptual está en lo cierto, habría probado la noeticidad del aspecto nómico de las leyes. Pero este aspecto no hace al contenido significativo de la ley, es decir, a la generalidad extensional afirmada, y por eso puede distinguirse de él. Además, las teorías, y en especial cuando están matematizadas, no requieren (y de hecho no lo hacen) formulaciones modales. Y quizás sea así porque intentan referirse al mundo efectivo, donde la noción de verdad es suficiente y no hay que recurrir a la de necesidad. Pero entonces, ya que la inducción basta para creer en regularidades, y las regularidades carecen *per se* de aspecto nómico, y a su vez ellas bastan para las teorías, se puede concluir que hay contenidos de conocimiento que son independientes de la mente en el sentido del idealismo conceptual.

Con esta perspectiva, la necesidad práctica del razonamiento hipotético vendría explicada por la insuficiencia del estado del conocimiento, porque si todo lo efectivo fuese conocido carecería de interés gnoseológico el razonamiento hipotético, ya que en tales circunstancias —el saber absoluto— las modalidades serían superfluas.

Podría objetarse que de todas maneras hay una necesaria referencia a particulares en toda regularidad (sobre todo en las que involucran medidas) y que este concepto de particular es noético. Pero esto cambia la estructura del argumento considerado y descansa en una prueba de la noeticidad de lo particular independiente de la noción de ley. No obstante, aún habría que probar que la noción de particular es primitiva respecto de la ley, y esto no se hizo. Además, en cierto momento, al reconocer que las leyes de similitud entre cosas pueden no ser noéticas y al señalar que las propiedades no necesariamente «representan los rasgos de cosas particulares individualizadas» (especialmente las propiedades conectadas con los nombres-masa), parece comprometida esa tesis de la prioridad del particular sobre la ley. Rescher no aceptaría ese peligro porque para él los universales tomados genéricamente, —no como aplicados a particulares— están correlacionados con distinciones legales, y estas según piensa, son noéticas. Pero en este momento, cuando recurrimos sólo a las generalizaciones, esta noeticidad de las leyes no puede aventar el peligro porque no está presente.

(f) Si un análisis no modal de la noción de ley natural fuera viable (al menos parcialmente), el argumento sobre la noeticidad del concepto de particular podría usarse a efectos de mostrar una manera de entender la identificación de los particulares de modo que la elucidación de la idea de identificar no remitiera a operaciones mentales, invirtiendo de este modo la prioridad conceptual de la idea de particular sobre la de ley, y allanando el camino para la interpretación no modal de este último concepto.

II. Sobre la metodología empleada

(a) El idealismo conceptual tiene que evitar dos interpretaciones inconvenientes. Según la primera confundiría la cosa pensada con el pensamiento de la cosa, y de aquí inferiría la dependencia mental de las cosas. Según la otra, no afirmaría más que la trivialidad de que los conceptos usados en toda descripción y explicación son mentales porque están en o son creados por la mente.

El resguardo de la primera dificultad lo busca en sus reiteradas protestas de mantenerse en un nivel meramente analítico-conceptual y no causal u ontológico. De la segunda interpretación se desembaraza aclarando que su tesis específica es que los conceptos usados en toda descripción y explicación son mentales en el sentido de que cuando son elucidados se resuelven en conceptos que refieren a la mente (y que se refieren a ella por haber sido construidos a partir de su autoexperiencia). Pero Rescher pide que la elucidación sea tanto de su «contenido significativo-semántico» cuanto de sus «condiciones de aplicación». ¿Qué son estas condiciones? No parece que sean los criterios que la mente emplea para aplicar los conceptos, porque se sabe que

no siempre estos criterios están analíticamente vinculados con sus conceptos correspondientes, y en ese caso no puede decirse que, conceptualmente, lo que ocurra con ellos ocurrirá con los conceptos para cuya aplicación se establecieron. Por otra parte, respecto de las condiciones de aplicación así entendidas es trivial que son mentales y entonces se esfumaría la diferencia con la segunda interpretación inconveniente. Deberán ser, pues, usos de los conceptos que integren su significado, su contenido significativo-semántico.

Pero ahora parece arduo defender la tesis general de que toda categoría básica de nuestro EC es noética, o de que todo lo que dentro de nuestro EC se llama conocimiento es de tal naturaleza (ver lo dicho sobre ley natural). Con todo, no está claro que Rescher admita esta diferencia. Su análisis de 'cinco millas' por ejemplo, muestra la noeticidad involucrada en una aplicación particular del predicado; pero, a menos que se adopte una posición reduccionista respecto de los términos teóricos, este hallazgo no afecta al contenido semántico del predicado. Además es dudoso que todo término métrico pueda ser reducido a operaciones observacionales y es seguro que no es así como se comprenden, al menos cuando se los toma aisladamente.

Son cosas distintas el que dependamos de las operaciones mentales para creer que algo es verdadero y que el significado de lo que creemos sea dependiente de la mente en el sentido de incluir lo mental como componente. Parece que el tema es parte de una cuestión más básica vinculada con la pertinencia de las reflexiones gnoseológicas respecto de la adopción de creencias ontológicas. Es interesante notar que el análisis del EC se hace desde dentro del EC mismo; eso o bien es producir conocimiento de algo en sí o no lo es; si lo es, entonces el idealismo conceptual yerra; si no lo es, entonces es conocimiento del tipo dependiente o no es conocimiento. Si se trata de lo primero entonces su aceptación depende del conjunto total de creencias y nada impide, *prima facie*, que con el mismo EC se tengan otros sistemas teóricos donde ese conocimiento no sea aceptable, de modo que no puede pretender ser irrevisable. Y si los resultados del análisis del EC no son conocimiento ni en ese sentido, entonces ¿por qué preferir que sean esos resultados los que den los límites del conocimiento posible y no adoptar como punto de partida algún esquema ontológico coherente? Ese punto de partida ontológico tampoco sería un conocimiento en sentido usual, pero también podría ofrecer el marco para una teoría de la mente y del conocimiento posible.

(b) Rescher plantea su teoría como un análisis de relaciones conceptuales —y a priori por esta razón— que posee un componente empírico sólo cuando considera que el EC discutido es contingente. Sin embargo, el componente empírico es mayor de lo que parece. Es un punto fundamental para el idealismo conceptual la aceptación de que el EC se genera a partir de la autoexperiencia de la mente. Esta tesis no es conceptual y si no lo es sólo le queda ser causal o explicativa.

Además, Rescher asegura que la legitimidad del EC depende de su valor adaptativo, en sentido explícitamente darwiniano. Una vez más estamos frente a otra tesis explicativa. Nuestro EC merece estudio por su éxito práctico (éxito en la organización de la experiencia). Este éxito por sí solo no ve-

rifica el idealismo conceptual, —un EC puede tener éxito sin ser noético— pero se lo requiere para darle plausibilidad. Cabe preguntar cómo se advierte el éxito. Si la verdad es correspondencia con la teoría general aceptada (una forma de coherentismo) y ésta refleja globalmente al EC, ¿sería posible advertir algún fracaso serio, cuando la única comparación trazable es en última instancia una autocomparación?

(c) Admitamos que Rescher haya probado que los conceptos clave de nuestro EC son noéticos. ¿Ha probado que ninguno de sus usos provee información alguna, ni siquiera estructural, sobre el mundo en sí? Si aceptamos, por ejemplo, la teoría de la herencia, aceptaremos la implausibilidad de que nuestros conceptos de genotipo y fenotipo —que concedamos, sean noéticos— se vinculen de ciertos modos lógicamente posibles, y esta aceptación no es arbitraria, es —admitamos también— pragmática; pero esto significa que la práctica *tal como es* (independientemente de que podamos conocerla o no internamente) impide aceptar otra cosa. ¿No sabríamos entonces, que dados ciertos conceptos (los citados) el mundo en sí tiene una estructura tal que las relaciones entre esas ideas son unas y no otras entre las relaciones posibles? Se dirá que esto es admisible si no se lo refiere al mundo en sí sino al mundo teórico, que es diferente. Pero puede plantearse el mismo problema respecto de cualquier mundo teórico global. ¿Por qué rechazaríamos ese planteo?

(d) La tesis del idealismo conceptual no es que todo EC deba ser noético (a esto conduce la naturaleza no totalmente *a priori* del argumento), sino que nuestro EC lo es. Rescher se pregunta (p. 7) por qué ocuparse de su estructura en lugar de atender a su adecuación. Y se responde que ha de hacerse así porque todos los problemas filosóficos han surgido dentro de él y entonces cambiar de EC no es solucionar esos problemas sino olvidarlos. También esta respuesta genera múltiples inquietudes; sólo apuntaremos la siguiente: el problema al que intenta dar solución el idealismo conceptual se plantea, dentro de nuestro EC, aproximadamente con la pregunta (1) ¿es independiente de la mente el objeto de conocimiento? La respuesta idealista es negativa. Nuestro idealista interpreta esta pregunta como: (2) ¿permite nuestro EC la descripción independiente de la mente de los objetos del conocimiento? Y su argumento en contra concluye que la descripción *standard*, dentro del EC, de todo objeto de conocimiento es noética.

Consideremos ahora esta pregunta: (3) ¿es posible un EC tal que el objeto de conocimiento sea independiente de la mente? Puesto que su argumento no es *a priori*, el idealista admitirá que sí. Reparemos además en esta otra pregunta: (4) ¿es posible cambiar nuestro EC para que admita objetos cognoscibles independientes de la mente? Nada hay en el idealismo conceptual que lo impida, y Rescher lo admite (sospechando tal vez que es improbable un cambio tan drástico). Pero si fuera posible eliminar los aspectos noéticos de los conceptos (por ejemplo como se sugirió varias veces antes), cuando esa tarea concluyera no podría decirse que todo objeto de conocimiento resulta dependiente de la mente.

Da la impresión, pues, que los problemas suscitados por las preguntas

(3) y (4) resultan decisivos para nuestro EC, mucho más que el planteado por la pregunta (2). Más aún, seguramente son mejores traducciones que (2) del problema original expuesto en (1).

(e) Para Rescher 'objeto construido' significa, más o menos, 'objeto cuya descripción incluye conceptos cuya elucidación los muestra compuestos por nociones que fueron construidas sobre el paradigma de operaciones mentales'. De aquí que, aún cuando se hubiera podido mostrar que nuestro autor no ha establecido su tesis de la constitución mental de todo objeto de conocimiento, esto todavía no es prueba de que *en algún otro sentido* los objetos tales no sean construcciones de la mente.

III. Acerca del concepto de mente utilizado

En lo que antecede se observó incidentalmente que Rescher no aclara la índole de las operaciones mentales, aunque pareciera un punto en extremo delicado para sostener su teoría. No nos detendremos aquí pero adelantaremos una cuestión adicional. La mente ¿conoce su realidad en sí? Si así fuera el idealismo conceptual sería falso. De no ser así, su autoconocimiento está teñido por categorías construidas a partir del modelo de sí misma, esto es, a partir de la experiencia de su funcionamiento. Pero entonces su funcionamiento es parte del mundo para cuya constitución debió contar previamente con las categorías. En suma, para conocerse debió necesitar categorías que sólo pudo obtener al conocerse. Esto es raro.

IV. Sobre la presunta neutralidad ontológica

El idealismo conceptual procura desprenderse de la noción de realidad en sí, aún como idea regulativa. La objetividad del conocimiento no se perdería por esto, se dice, puesto que su garantía es la intersubjetividad del EC. En sustitución de esta noción el idealismo de Rescher ofrece la idea de una realidad extraexperiencial (RX) que junto con la mente explicaría (en el orden causal) la existencia de la realidad tal como es concebida (RC). pero si RX no es lo en sí, entonces también es un producto de la mente en sentido conceptualista. Como ya fue señalado, RX es el sistema teórico global, basado en la experiencia. Pero si la experiencia es mentalmente dependiente y el concepto de causalidad es el vigente en nuestro EC (y así lo trata Rescher): ¿cómo podría la RC ser efecto de una causa posterior a sí misma?

Además, según el idealismo conceptual, cuando el concepto de *realidad objetiva* se analiza con atención, se revela —según su descripción habitual— como la idea de la *realidad según es concebida por la mente*; pero entonces debe tomarse como un concepto ontológicamente noético, es decir resulta inconcebible la existencia de la realidad concebida sin la existencia de la mente. En consecuencia el vínculo realidad-mente es analítico y no causal. Dando un paso más, si adoptamos —como pide este idealismo— la noción habitual de causalidad, parece que el establecimiento de una conexión causal sólo es posible cuando se pueden dar de la causa y del efecto descripciones esenciales independientes. Siendo así, resulta impensable un vínculo causal entre mente y materia (RX). Y esto no es neutralidad sino, cuanto menos, monismo (aunque tal vez neutral, como consuelo).

crítica

Vol. XIV / No. 40 / México, abril, 1982

SUMARIO

MARCELO DASCAL
Duas tribos e Muitos Círculos

ALBERTO CORDERO
Las ciencias naturales y los valores

RAYMOND A. BELLIOI
Killing, Letting Die and Thomson

Discusiones

HÉCTOR-NERI CASTAÑEDA
Implicación y verdad deónticas

CHARLES SAYWARD
Anarchism and Rights Violations

GEORGE ENGLEBRETSSEN
Predication: Old and New

IGNACIO ANGELELLI
Predication: New and Old

Notas bibliográficas

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. VIII, N° 3 (noviembre 1982)

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

FELIX GUSTAVO SCHUSTER, *Explicación y predicción*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Biblioteca de Ciencias Sociales, N° 1, Buenos Aires, 1982.

En el panorama actual de la edición científica y filosófica argentina y hasta latinoamericana uno no puede menos que regocijarse por el anuncio de una nueva colección, esta vez de ciencias sociales, y que por añadidura se destina a un público más vasto que el formado por los productores directos de conocimiento científico o filosófico.

Así pues debe saludarse la aparición de este primer texto consagrado a la discusión de problemas de la explicación y de la predicción en las ciencias sociales y tanto más cuanto que responde plenamente al objetivo de proyectar la elaboración científica más allá del ámbito especializado sin que por ello queden en el camino rigor y pertinencia de análisis. En este sentido, si una virtud sobresale en este primer volumen de la colección es, justamente, su didactismo. Schuster organizó la discusión de una manera muy clara: cuatro capítulos dedicados a la explicación en sus relaciones con las problemáticas de las formas explicativas, de la predicción, de la causalidad y de la refutabilidad, y cuatro capítulos en los que se examinan algunos problemas concretos planteados por la explicación en el ámbito de las disciplinas sociales — psicología y psicoanálisis, economía, sociología y antropología, e historia —, además de dos capítulos de tipo introductorio. Las ventajas de tal organización son obvias: mientras que los primeros capítulos abren una discusión sobre todo teórica de aspectos epistemológicos generales, los siguientes permiten abordar esa discusión en el contexto específico de cada una de las disciplinas sociales y humanas. Un análisis epistemológico detallado de un «caso» explicativo — un período de la historia argentina — termina incluso por visualizar en su nivel más concreto la problemática.

Sin embargo podría formularse a Schuster un reproche cuyo origen se encuentra justamente en esa organización: haber pretendido tratar el problema de la explicación en el ámbito doblemente complejo del conjunto de las ciencias sociales en cuatro (cortos) capítulos. Cuando nos referimos a un ámbito doblemente complejo pensamos, por supuesto, en la diversidad disciplinaria de unas ciencias que, además, se encuentran en pleno conflicto paradigmático. Tal pretensión no podía concretarse más que restringiendo la discusión a algunos aspectos particulares y aún así pagando el precio de una relativa parcialización del análisis. El ejemplo más concluyente en este sentido es el capítulo 8. Lo que se denomina allí «explicación en sociología y antropología» no es más que el tratamiento en unas pocas páginas — casi en unos pocos párrafos — de la cuestión del término «clase social» como término teórico y del tema de la «estructuralidad» de los fenómenos sociales. Incluso

el mayor interés acordado en ese mismo capítulo a la economía no permite a Schuster más que señalar esquemáticamente las transformaciones históricas del objeto de la ciencia económica, es decir de lo que se propone explicar la economía en tanto ciencia —y no exactamente, o especialmente, de cómo trata de explicarlo. Claro es que para poder entender realmente cómo se explica y qué dificultades se encuentran cuando se explica de determinada manera, es preciso saber qué es lo que se pretende explicar, es decir cómo se construye o define el objeto de conocimiento, y es obvio que realizar esta tarea sin parcialidades o simplificaciones en el ámbito de las ciencias sociales y humanas excedería en mucho cuatro cortos capítulos. Tomados como incitaciones a lecturas posteriores esos capítulos llenan, sin embargo, su objetivo. Hubiera sido útil, entonces, acompañarlos de una buena lista de sugerencias bibliográficas.

Los cuatro primeros capítulos del libro hacen suyos la problemática ya clásica de la explicación tal como fuera diseñada por el neo-positivismo. Schuster la presenta con mucha claridad e ilustra los problemas que trata con ejemplos pertinentes y rápidamente accesibles. Algunas notas demasiado extensas y complejas introducen sin embargo un desequilibrio que afecta en alguna medida el ritmo de la lectura.

El lector puede preguntarse por qué ciertos temas merecen semejante desarrollo bajo forma de nota mientras otros, igualmente importantes en el contexto del trabajo, no lo han merecido.

Estas observaciones críticas no apuntan a invalidar la utilidad del texto de Schuster, y aún menos el esfuerzo argumentativo que en él se realiza para mostrar las posibilidades explicativas de las ciencias sociales. Ellas no buscan más que señalar los límites quizás inevitables de un trabajo enfocado de esta manera.

ROBERTO MIGUELEZ

GEROLD PRAUSS, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, 226 pp.

Las introducciones a la teoría del conocimiento suelen orientarse con distinto énfasis a un examen de la génesis y el desarrollo histórico de los problemas, un análisis de las condiciones del conocimiento (verdad, evidencia) y una investigación de sus formas (percepción, memoria, juicio, conocimiento del otro). Frente a estos tres ámbitos, la presente obra se limita a destacar como objeto de la disciplina las condiciones que originan formaciones cognitivas verdaderas o falsas en nuestra percepción del mundo exterior. No describe otros tipos de conocimiento, y subordina el examen histórico a una determinación sistemática del papel del entendimiento. En esta tarea se apoya en la convicción de que la filosofía trascendental kantiana es la fuente

más fecunda en que puede inspirarse la teoría del conocimiento como una disciplina filosófica con derecho propio.

La tesis principal identifica el conocimiento con la interpretación. El autor rechaza la teoría de la copia —el entendimiento transforma representaciones sensibles en inteligibles— porque equiparar el conocimiento con la imagen recibida significaría permanecer en el ámbito de las formaciones de ser (sucesos físicos, fisiológicos o psíquicos) y no dar cuenta de los sentidos, es decir, aquellas formaciones que pueden ser verdaderas o falsas. Y en oposición a la inferencia —el entendimiento extrae indirectamente un conocimiento a partir de las representaciones sensibles—, no abandona la inmediatez como característica de nuestro conocimiento del mundo exterior. De donde resulta que la función del entendimiento consiste en efectuar una interpretación que trasciende las representaciones del mundo interior y a la vez determina las cosas del mundo exterior.

Esta presentación se basa no sólo en Kant sino en textos de Frege que distinguen entre «tener» representaciones y «ver» cosas, y afirman la imposibilidad de calificar como verdaderos o falsos los contenidos de la conciencia. Prauss recuerda que Frege se aleja de su concepción del pensar como captación receptiva de pensamientos ya acabados y comienza a reconocer una espontaneidad cuando analiza el modo en que la percepción alcanza un mundo exterior más allá de las representaciones. Sin embargo, como la espontaneidad cesa ante lo percibido, Frege no descubre en ella una interpretación que puede ser verdadera o falsa, y, en consecuencia, juzga que fuera del conocimiento verdadero sólo hay poesía. Lo decisivo de una teoría kantiana es extender el ámbito de la espontaneidad. Por un lado, la percepción pretende siempre el éxito y lo logra cuando efectiviza la cosa exterior a partir de las impresiones. Por el otro, si tiende al éxito que se identifica con la verdad, puede también fracasar y entonces incluye la falsedad como un efecto no buscado.

Esto conduce a una segunda tesis fundamental: el rechazo de la teoría eleática que sólo admite el conocimiento en tanto conocimiento de lo que es. Al trascender los contenidos immanentes, la interpretación tiende en todos los casos al mundo exterior ya sea que acceda a algo o no tenga éxito. Y si no solamente hay conocimiento de algo en la percepción efectiva sino también conocimiento de nada en el error (engaño de los sentidos, sueño, alucinación), la interpretación exige que la objetivación de algo se produzca previamente como proyecto para su efectivización. Prauss ofrece por esta vía una explicación del esquema trascendental kantiano y el nóema husserliano: la objetividad es aquello por medio de lo cual se ha de llegar con éxito a algo que difiere de ella, y debe darse de antemano a fin de que la interpretación pueda ser eficaz. Y aclara que la concepción del percibir como un interpretar eficaz no se confunde con la teoría de Ryle acerca de las expresiones perceptivas como palabras de éxito ya que estas no se utilizan en el caso del error perceptivo.

Dos consecuencias se extraen de lo expuesto. Con alguna elaboración en una obra que se circunscribe a una presentación general de los temas,

Prauss muestra que la teoría kantiana implica una concepción de la verdad como coherencia porque sólo podemos comparar nuestros conocimientos entre sí, y señala que el principio de contradicción se convierte en un criterio positivo para establecer la compatibilidad con el tesoro disponible de éxitos perceptivos que constituyen la efectividad o verdad ya adquirida por nosotros. Además, puesto que tiene un éxito o un fracaso, el conocimiento participa de la naturaleza de la acción y puede determinarse metafóricamente a partir de ella. Hay una común orientación hacia la efectividad dentro de la cual se manifiestan las diferencias. Mientras que el éxito es originario en el caso de un conocimiento basado en algo no efectivo como la representación, la acción parte siempre de lo ya determinado y encuentra una efectividad derivada.

Acción y conocimiento son dos modalidades de la intencionalidad, y así esta noción —que Prauss remite a Kant— ocupa un lugar central en la obra. Por eso sorprende que su análisis no sea más explícito y quede restringido a las alusiones a una trascendencia con respecto al mundo interior. Prauss critica la concepción fenomenológica porque considera que el proceso en que las intenciones encuentran su satisfacción o plenificación excluye la idea de un éxito o fracaso. Dadas las identificaciones que establece entre términos como *Erzielen*, *Erdeuten*, *erfolgreiches Deuten*, *wahres Deuten* y *Erfolg*, no podemos olvidar que son numerosos los textos a lo largo de toda la obra de Husserl en que la intención es presentada como un apuntar-hacia (*Abzielen*) teórico o práctico que tiene su correlato en un alcanzar (*Erzielen*). Asimismo, un examen de la intencionalidad en el modo del horizonte muestra que en toda interpretación se da un enlace de lo presente y lo ausente que permite cuestionar la supuesta adhesión de Husserl a la tesis eleática. Tal circunstancia impide reducir el conocimiento en el sentido estricto de la percepción efectiva al mero alcanzar una meta sin por ello asociarlo con la falsedad sino con un vacío aún no plenificado como tercera posibilidad entre la verdad y el error.

ROBERTO J. WALTON

MANUEL KANT, *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible. Carta a Marcus Herz*. Universidad Nacional de Colombia (Colección Biblioteca Filosófica), 1980, 88 págs.

En esta publicación se han reunido dos escritos de Kant pertenecientes al período de gestación del problema crítico, cuya fecha puede fijarse en 1769, el «año de la gran luz» (Reflexio 5037).

Se repite siempre que la *Dissertatio* de 1770 contiene la primera exposición de la teoría de la sensibilidad, i.e. del espacio y del tiempo como leyes a priori del fenómeno, lo que es cierto; pero no se encuentra en ella una elaboración del problema de la objetividad, que es, específicamente, el problema

crítico. Lo que tal vez pueda resultar interesante para algunos es señalar que Kant, al formular la distinción —de raíz platónica— entre los dos mundos, el sensible y el inteligible, deja de lado (¿deliberadamente?) la tripartición que introdujo Wolff al desdoblar el mundo inteligible en *mundus intelligibilis* y *mundus rationalis*, opuestos al mundo sensible, y lo hizo con el propósito de evitar una confusión entre el ámbito de las mónadas y el de los conceptos abstractos universales (*Theologia naturalis* I, cap. II).

Una nueva traducción de la *Dissertatio* es siempre bienvenida, ya que cada traductor puede iluminar con nuevo enfoque los pasajes abstrusos. Esta cumple su tarea con decoro y en un estilo llano que se puede transitar sin sobresaltos. Pueden oponerse reparos a la traducción de «intellectus» por «entendimiento». Así, traducir «per notionem abstractam intellectus» por «mediante una noción abstracta del entendimiento», no me parece recomendable (pág. 19). Además, este criterio no es uniforme y en la pág. 22 «facultatem intellectualem» se convierte en «facultad intelectual». Hay que lamentar que la edición contenga abundantes erratas. El traductor, Jaime Velez Sáenz, ha precedido su trabajo con una breve y oportuna presentación.

La *Carta a Marcus Herz*, del 21 de febrero de 1772, es un texto clásico en la historia del planteamiento del problema crítico. Con ella da Kant un paso decisivo respecto del problema de la objetividad. «¿Sobre qué fundamento se apoya la referencia al objeto de lo que llamamos nosotros representaciones?» (pág. 80); «¿de dónde procede la conformidad que tales representaciones deben tener con los objetos, objetos que de ninguna manera son producidos por aquellas?» (pág. 82). Como ya lo ha señalado Vleeschauwer, la carta a Herz más que un programa es un balance de las reflexiones suscitadas por la *Dissertatio*.

Apunto una curiosidad: la edición nos informa que el texto utilizado es el de la *Akademie Ausgabe*, Bd. X (págs. 123-130). Hay un pasaje en el cual la lección de Reicke (el editor de Ak. A.) no da el sentido y el traductor Hoyos Vásquez se aparta sin advertirnos:

«...wie er [der Gegenstand] diesem [das Subjekt (?)] als eine Wirkung seiner Ursache gemäsz sei...»

y sigue la lección de Cassirer (Kant *Werke*, Bd. 9, pág. 458)

«...wie sie [die Vorstellung] diesem [dem Gegenstand] als eine Wirkung ihrer Ursache gemäsz sei...»

La curiosidad es esta: la traducción al francés de Roger Verneaux (Aubier, Paris, 1968, pág. 28) comete la misma infracción, sólo que agravada porque la edición es bilingüe y contrapone texto y traducción. Reproduce *Ak. A.* «er... seiner...», pero traduce «...sie...ihrer...».

La traducción de esta carta hecha por Guillermo Hoyos Vásquez es digna de elogio y significa una contribución valiosa, porque, en cuanto yo sé, es la primera al español de esta obra importante para el conocimiento del pensamiento kantiano inmediatamente anterior a la *KrV*.

EDUARDO GARCIA BELSUNCE

HANS ALBERT, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1982. X. & 190 págs.

La filosofía de Albert se caracteriza por un falibilismo consecuente e irrestricto, desde el que se rechaza radicalmente toda pretensión de certeza, cualquiera sea el tipo de esta última o el ámbito al que se refiera. La razón humana es esencialmente falible y está siempre expuesta al error. Sólo es posible una gradual aproximación a la verdad, la que a su vez nada tiene que ver con las «certezas». Albert retoma así, aunque amplificada, la idea de Popper según la cual el conocimiento y el progreso del conocimiento sólo son posibles por medio de la crítica, la refutación y el nuevo esbozo de conjeturas, de contenido creciente y no lo son en cambio por medio de «fundamentación». Esta posición, que Albert había desarrollado en su *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen, Mohr, 1968) —y del que apareció en 1980 una cuarta edición, corregida y aumentada con un importante apéndice en el que responde a las diversas críticas recogidas desde la primera—, fue mantenida en varias obras posteriores y aparece ahora expuesta, con referencia a diversos aspectos particulares, en este nuevo libro.

La alusión a la «falibilidad de la razón» es precisamente el punto distintivo principal de este «racionalismo crítico» que, oponiéndose al racionalismo clásico, propone un nuevo *modelo de racionalidad*: la búsqueda de certezas es reemplazada por la exigencia de argumentación crítica permanente y universal. Los seis trabajos incluidos en este volumen fueron redactados independientemente, pero están estrechamente vinculados entre sí. El primero de ellos, con el título de «El realismo y la falibilidad de la razón», sirve de introducción general. Albert se ocupa allí de la controversia suscitada por la concepción racionalista crítica de la realidad. Sostiene que la actual crisis de legitimidad de la ciencia ha llevado a un cuestionamiento de la posibilidad del progreso del conocimiento, y cree que la causa de tal escepticismo reside en que se ha vuelto insostenible la idea de que en el conocimiento científico puedan alcanzarse evidencias indudables acerca de nexos reales. Quien a pesar de ello se esfuerza por tales evidencias suele optar por soluciones resignadas, en las que se renuncia a la captación de nexos reales en beneficio de construcciones formales, y se sacrifica el saber. Albert, apoyándose en Popper, prefiere renunciar a las evidencias y mantener en cambio la confianza en el progreso del conocimiento entendido como una creciente captación aproximativa de aspectos o cortes de la realidad. El realismo crítico indispensable en ciencia resulta compatible con un falibilismo consecuente, y tal compatibilidad permite evitar la caída en posturas escépticas o relativistas. Se mencionan algunas críticas dirigidas contra ese falibilismo y el tipo de respuestas que Albert propone.

El segundo capítulo reproduce una comunicación sobre «La ciencia y la búsqueda de la verdad», que Albert leyó en las Jornadas de Kronberg sobre problemas de epistemología (julio de 1975) y reelaboró para la edición que estuvo a cargo de G. Radnitzky y G. Andersson (*Fortschritt und Rationalität*, Tübingen, 1980). El trabajo se complementa ahora con un parágrafo

sobre la crítica de la así llamada «ciencia crítica». Hubo dos importantes «controversias del positivismo»: la «europea» y la «anglosajona», en las que Popper fue figura central. Aquellas discusiones se corresponden, según Albert, con las de la vieja controversia idealismo-realismo; sólo que ahora el idealismo aparece bajo un «camouflage» hermenéutico o analítico. El debate europeo-continental empezó con las comunicaciones de Popper y Adorno para las Jornadas de la Sociedad Alemana de Sociología en Tübingen (1961) y condujo a una famosa confrontación entre la «Escuela de Frankfurt» y el racionalismo crítico. La controversia «anglosajona», por su parte, enfrentó las concepciones de Popper y Kuhn. La referencia a estas polémicas sirve a Albert para establecer diferencias entre el positivismo y el racionalismo crítico, y para caracterizar a este último con los rasgos de «falibilismo consecuente», «racionalismo metódico» y «realismo crítico». Establece, además, los elementos de una crítica al positivismo y la hermenéutica, responde a las objeciones que se han formulado al racionalismo crítico en el sentido de carencia de suficiente base gnoseológica, y concluye con la ya mencionada referencia a la crítica de la «ciencia crítica», donde lanza un ataque contra la Escuela de Frankfurt.

En la investigación siguiente, titulada «Realismo trascendental y heurística racional» (y que aparecerá en inglés en un tomo de homenaje a G. Radnitzky), aborda Albert la cuestión del carácter heurístico del método científico. Se trata de un problema que arranca del racionalismo clásico prekantiano. Ese racionalismo se había desarrollado en oposición al pensamiento aristotélico dominante en la Escolástica; pero no lo había superado por completo, ya que en él perduraba precisamente el antiguo ideal de conocimiento, expuesto por Aristóteles en los *Segundos Analíticos*: la *certeza* obtenida a través de *fundamentación última*. Es un ideal que llegó hasta nuestro siglo, en pensadores como Husserl o Dingler, e incluso en Carnap, pero que se ha mostrado, según Albert, como insostenible. A ese ideal se vincula la búsqueda de una heurística racional (un *ars inveniendi* como complemento del *ars judicandi*), es decir, el arte de demostrar la verdad de ciertas proposiciones mediante inferencias a partir de otras proposiciones «seguras». Albert considera aquí el carácter «trascendental» (en el sentido de análisis de las condiciones de posibilidad de la experiencia) que la gnoseología moderna acentúa a partir de Kant, pero que sigue presuponiendo el ideal de la certeza. La ciencia contemporánea cuestionó radicalmente dicho ideal, y pensadores como Einstein y B. Russell sacaron de allí consecuencias gnoseológicas que permitieron el desarrollo del racionalismo crítico a partir de Popper, quien logra una heurística racional distinta, capaz de operar sobre la base de una comparación analítica de las diversas soluciones propuestas para cada problema.

El trabajo «Münchhausen o el hechizo de la reflexión», insertado por Albert como capítulo IV, fue redactado especialmente para este libro y contiene una discusión de la «pragmática trascendental» de Karl Otto Apel y una respuesta a las críticas que este pensador dirigiera al racionalismo crítico. El título alude a lo que Albert viene llamando, desde su *Traktat über kritische Vernunft*, el «trilema de Münchhausen»: la dificultad que, según

él, se plantea a todo intento de «fundamentación última», de tener que optar entre un regreso al infinito, un círculo lógico o una arbitraria interrupción del procedimiento declarando que se ha hallado una certeza. El tipo de «fundamentación última» propuesto por Apel representa, desde la perspectiva de Albert, un intento de reavivar el racionalismo clásico. La discusión procura refutar también una serie de críticas elaboradas por un discípulo de Apel, Wolfgang Kuhlmann. Esta parte del libro ofrece un interés especial, por reflejar los puntos principales de una polémica que ha adquirido resonancia en Alemania durante estos últimos años y que continúa viva en la actualidad.

El capítulo V, «Teología y concepción del mundo», trata el problema del arraigamiento de la fe religiosa en la concepción del mundo y responde a una serie de reacciones provocadas en el ambiente teológico por anteriores trabajos de Albert. Este procura, además, esclarecer su propio pensamiento ante quienes se inclinan a interpretarlo como el producto de un resentimiento anti-teológico. Son consideradas en especial las objeciones de los teólogos Heinzpeter Hempelmann y Hans Küng.

El sexto y último capítulo lleva el título de «Razón crítica y fe religiosa». Es la versión corregida de una conferencia pronunciada en Munich en 1980 y está presentada como una contribución al análisis de la situación problemática del presente. Albert analiza aquí diversos aspectos de la crisis cultural y religiosa de nuestro tiempo. Se detiene especialmente en la concepción de A. Schweitzer según la cual Jesús puede ser reconocido sin necesidad de negar su condicionamiento histórico, e intenta compatibilizarla con las exigencias propias de la razón crítica.

Un peculiar tono polémico se mantiene a lo largo de todo el libro, que sin duda suscitará discrepancias —ya que éstas parecen incluso provocarse deliberadamente—, pero que a la vez permite una clara comprensión de las posiciones defendidas por esta importante corriente del pensamiento alemán contemporáneo.

RICARDO MALIANDI

ELISABETH STRÖKER (edit.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Frankfurt a.M.; Klostermann, 1979. 142 pp.

En los escritos publicados póstumamente bajo el título *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Husserliana, Band VI), Husserl expone, entre otros más conocidos, un novedoso camino de acceso a la fenomenología: en vista de las dificultades inherentes al «camino cartesiano», intenta ahora retroceder con la interrogación hasta el inmediato «mundo de la vida», *Lebenswelt*. Como suele suceder, empero, este concepto —insinuado en escritos y lecciones anteriores de Husserl— se convirtió poco menos que en palabra de moda, no siempre acompañada de una ade-

cuada comprensión de su alcance y significado. Y ello es grave, sobre todo en lo que respecta a la crítica al saber científico que, al parecer, de algún modo está involucrada en el concepto de *Lebenswelt*. Es por ello altamente satisfactorio que especialistas en Husserl y conocedores de los problemas filosóficos de la ciencia contemporánea se reúnan, como en este caso, para discutir algunos problemas relativos al «mundo de la vida» y a la ciencia. En este caso se trata de las colaboraciones leídas durante un coloquio realizado en Bad Homburg, en el otoño de 1979, reunidos y presentados por Elisabeth Ströker, profesora de la Universidad de Colonia (Alemania) y colaboradora de la filial allí existente del *Husserl-Archiv*. En vista de los límites de este comentario, señalaremos solamente los autores y temas expuestos, que por sí solos hablan de la importancia del presente libro. Walter Biemel examina precisamente la compleja relación establecida en *Krisis* entre los conceptos de *Lebenswelt*, *doxa* y *episteme* —continuando así las reflexiones que había dedicado al tema en un trabajo anterior incluido en el *Festschrift* a Landgrebe de 1972. Rudolf Boehm estudia tres tesis de Husserl sobre la *Lebenswelt*: su subjetividad relativa: la referencia de la ciencia al suelo del «mundo de la vida» y la necesidad de tematizar precisamente esa relatividad haciendo del «mundo de la vida» el tema universal y sistemático de la ciencia filosófica. David Carr trata el tema «Mundo, imagen del mundo y mundo de la vida». Gerhard Funke encuadra el problema dentro del plano moral, en una contribución titulada «Mundo de la vida, saber práctico y práctica en Husserl». Paul Janssen examina la problematicidad de un discurso referido al «mundo de la vida» entendido como fundamento de la ciencia. Iso Kern también analiza el «mundo de la vida» en cuanto problema relacionado con los fundamentos de las ciencias objetivas y en cuanto problema universal del ser y de la verdad. Karl Schuhmann, en cambio, interpreta la cuestión de la *Lebenswelt* como basamento de la propia fenomenología, estudiando la oposición entre fenomenología y saber positivo; el origen de la fenomenología en la *Lebenswelt* y el problema de la teleología que aquí se presenta en el pensamiento de Husserl y que está conectado con los temas del «mundo de la vida» y de la historia. Robert Sokolowski expone (en inglés) la divergencia entre el mundo de la ciencia y «el mundo en que vivimos», relacionándolos con la idea de Husserl del «mundo de la vida». La compiladora del presente libro, Elisabeth Ströker, enfoca el tema apuntando a la cuestión de la historia, tan destacada en la obra de Husserl sobre la *Crisis*. Pero en este trabajo sobre «Historia y *Lebenswelt* como fundamentos de sentido de las ciencias en la obra tardía de Husserl», E. Ströker expone importantes argumentos que impiden confundir la historia trascendental de la subjetividad con la historia fáctica, y que posibilitarían la comprensión de la relación entre ambas. Por último, Berhard Waldenfels escribe sobre la «abismalidad del sentido», englobando bajo tal título una crítica a la idea de fundamentación en Husserl, en vistas de establecer, no una nueva irracionalidad, sino más bien una delimitación y concretización de la racionalidad.

MARIO A. PRESAS

JOHN FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford/New York: Oxford University Press, 1980, 425 pp.

Este volumen, aparecido en la prestigiosa *Clarendon Law Series* que dirige H. L. A. Hart, consta de tres partes. En la primera el autor prepara la entrada en escena de la posición iusnaturalista anotando por una parte las limitaciones metodológicas de las aproximaciones descriptivas al fenómeno de la ley (Bentham, Austin, Kelsen, Hart, Raz) y por otra despejando algunos malentendidos con respecto a la noción de ley natural. Entre estos últimos el que recibe mayor énfasis es el cargo de que una ética de este tipo está basada en una inferencia ilícita de normas a partir de hechos, es decir que es 'naturalista' (si bien no necesariamente en el sentido estricto que tiene esta expresión en el pensamiento de G. E. Moore). Finnis rechaza reiteradamente este ataque insistiendo en que los principios de la razón práctica deben ser concebidos como evidentes de suyo (*per se nota*, *self-evident*) y que en cuanto prácticos son ya normativos (o, como se podría decir también, contienen ya predicados evaluativos). Dichos principios no están basados en una descripción de la naturaleza humana ni en una concepción teleológica de la naturaleza. No se basan tampoco en verdades metafísicas. En cuanto principios no son producto de inferencia alguna. En este punto Finnis se apoya fundamentalmente en *Summa Theologica* I-II, q.94, a.2 y en la interpretación de este pasaje ofrecida por Germain Grisez «The first principle of practical reason» en A. Kenny (ed.), *Aquinas, A Collection of Critical Essays*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976, pp. 342-380.

En la tercera parte del libro Finnis hace una incursión allende la zona de la razón práctica haciendo una discreta presentación de algunas tesis de teología natural, basadas también en parte sobre el pensamiento de Grisez, como complemento de la ética esbozada en la segunda parte. Es en ésta donde se encuentra el desarrollo propiamente tal de la posición iusnaturalista. Según Finnis (p. 23), una teoría iusnaturalista debe incluir (1) un conjunto de principios prácticos que indiquen las formas básicas del florecer humano como bienes que deben ser proseguidos y realizados, (2) un conjunto de requerimientos metodológicos para la razonabilidad práctica (*sit venia verbo*: Finnis emplea el giro 'practical reasonableness'), es decir un conjunto de indicaciones que nos señalen cuando hemos actuado en forma razonable y cuando no, y (3) un conjunto de normas propiamente morales. Los conjuntos (1) y (2) incluirían principios prácticos pre-morales en el sentido de que no aparecen en ellos los términos característicos de la evaluación moral, pero sí los términos evaluativos sobre los cuales descansa la evaluación moral.

Los valores básicos, vale decir los bienes que generan los principios del conjunto (1), son la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la sociabilidad (amistad), la razonabilidad práctica y la 'religión' (entre comillas) (pp. 85-99). Finnis no ofrece argumentos en defensa del carácter exhaustivo de la lista ni en pro de cada ítem en particular, salvo el conocimiento. Este último es un bien básico porque quien niegue que la proposición «el conocimiento es un bien» es verdadera manifiesta interés y aprecio

por el conocimiento de la verdad y por ende se autorefuta 'operacionalmente' (p. 74). Probablemente Finnis supone que en el caso de los demás valores básicos sería posible construir argumentos análogos.

Los requisitos de la razonabilidad práctica, como vimos, representan para Finnis un esfuerzo por precisar el marco dentro del cual la prosecución de los bienes es razonable y por lo tanto moralmente lícita. Entre esos requisitos figura tanto la regla de no incurrir en preferencias arbitrarias entre las personas como la de favorecer y promover el bien común de las comunidades a las cuales uno pertenece. Una vez precisada la noción de bien común como «el conjunto de condiciones que permite a los miembros de la comunidad alcanzar por sí mismos objetivos razonables» (p. 155), el terreno queda despejado para abordar algunos temas clásicos de filosofía del derecho (la justicia, derechos humanos, autoridad, ley, obligación, ley injusta).

El libro de Finnis tiene méritos innegables. Es imaginativo y no resulta tedioso leerlo, como ocurre con muchos libros o manuales de la misma tendencia. Moviéndose con soltura dentro del lenguaje de la tradición de la jurisprudencia analítica, presenta una versión del iusnaturalismo que toma en cuenta diversos logros y objeciones de la ética anglosajona contemporánea. Es un libro, si no del todo aceptable, al menos inteligible para el filósofo analítico. Deshace mitos y malentendidos, hace de Aristóteles, Sto. Tomás, Suárez, figuras interesantes e interlocutores válidos. Por otra parte le confiere una posición precisa dentro de un sistema normativo a la noción actual de derechos humanos en cuanto co-definitorios del bien común. Pero el libro es en cierto sentido un torso inacabado. Muchos temas reciben un tratamiento exhaustivo, pero otros parecen inconclusos. Por ejemplo, se echa de menos un examen más preciso de la noción crucial para que la axiomática que propone Finnis resulte aceptable, la noción «evidente de suyo». Fácilmente se podría pensar que se trata de una expresión equivalente a «analítico», es decir «verdadero en virtud del significado de sus términos.» Si no se disipa claramente esta confusión el lector se sentirá inclinado a invocar argumentos análogos a los de R. M. Hare (*The Language of Morals*, Oxford, 1952, pp. 38-44) en contra de principios éticos de este tipo. Tampoco hay en Finnis argumentos satisfactorios en pro del carácter exhaustivo de la lista de valores básicos o de la imposibilidad de establecer algún tipo de jerarquización entre ellos. Esta imposibilidad, a su vez, trae consigo la incómoda consecuencia de que no hay en este sistema principios para solucionar los conflictos que necesariamente se producirán dada la pluralidad de principios en el punto de partida. No quiero sugerir que debió introducirse algo equivalente a un «procedimiento de decisión» (*decision procedure*) que permita determinar unívocamente a qué principio debería ceñirse un acto de cierto tipo en un conjunto dado de circunstancias. Una larga experiencia histórica muestra que esto es imposible, que la razón práctica no opera según el modelo ideal de la razón teórica (cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1137 b 11-19). Pero una cierta orientación dada por una jerarquización de los bienes básicos parece ser posible siempre que se la interprete con un suficiente grado de complejidad. Cuando Finnis (pp. 94-95) rechaza la jerar-

quización de bienes apelando a un pasaje de la *Summa Theologica* (II-II, q. 64, a. 5 ad 2) en que se sostiene que un bien superior (amistad con Dios) no justifica el ir en contra o lesionar un bien inferior (la vida humana), el supuesto en que parece basarse Finnis es que si un bien es superior debería tener precedencia sobre el inferior en los casos de elección dilemática, es decir cuando tenemos que optar en forma excluyente por uno o por otro. Me parece empero que este supuesto puede ser rechazado. Es posible concebir una forma de jerarquización de bienes en que los inferiores sean los que tienen precedencia en casos de opción dilemática. Esta concepción implicaría que florecemos o somos más felices en la medida en que participamos en los bienes más altos, pero éstos son concebidos como bienes que deben ser buscados y gozados dentro de los límites impuestos por la participación en los bienes inferiores. Podemos en muchos casos renunciar a un bien inferior, pero no es lícito atacar o vulnerar un bien inferior. Este tipo de solución al problema de los conflictos morales no coincide, por cierto, con las doctrinas teleológicas de proporcionalidad desarrolladas recientemente dentro del campo iusnaturalista (cf. Richard A. McCormick, *Ambiguity in Moral Choice*, Milwaukee: Marquette University Press, 1974) y frente a las cuales Finnis mantiene una actitud severamente crítica porque permiten justificar una vasta gama de actos claramente cuestionables.

Si se mira el libro de Finnis como un todo, hay que confesar que es difícil encontrar una obra que vincule con tanta lucidez jurisprudencia y prudencia, legalidad y moralidad y que lo haga desde una perspectiva que nos fuerza a reconsiderar la validez de la distinción contemporánea entre éticas teleológicas y éticas deontológicas. El sistema expuesto por Finnis emplea como primitiva la noción de fin pero, como vimos, rechaza la aproximación puramente consecuencialista o utilitaria. Admite deberes y derechos absolutos, pero no encuentra sus fundamentos en el principio de universalización.

En resumen, *Natural Law and Natural Rights* es una obra valiosa y digna de ocupar un lugar importante en las discusiones actuales sobre ética, teoría política y filosofía del derecho.

ALFONSO GÓMEZ-LOBO
Georgetown University

CRÓNICA

Durante los días 30 de septiembre y 1 de octubre pasados se realizó en el nuevo edificio de la Biblioteca del Congreso de Washington el simposio «José Ortega y Gasset en el pensamiento del siglo veinte» organizado por la Fundación José Ortega y Gasset con sede en Madrid. Para cada tópico hubo un expositor y un comentarista. Las exposiciones fueron las siguientes: Oliver Wendell Holmes «La filosofía de la historia de Ortega» (discusión por Harold Raley); Julián Marías, «La teoría de la razón vital» (discusión por Emilio Lledó); José Ferrater Mora «La visión del futuro de Ortega» (discusión por Javier Muguerza); William Woodruff «Ortega y la expansión de la cultura europea» (discusión por Robert Wohl); Ernesto Mayz Vallenilla «Ortega y la educación universitaria» (discusión por Philip Silver); Leopoldo Zea «Ortega y la conciencia de la identidad latinoamericana» (discusión por Luciano Pellicani); Eugenio Pucciarelli «Ortega y el desarrollo de la filosofía iberoamericana» (discusión por Ezequiel de Olaso); Mortimer Adler «Ortega y la educación» (discusión por Jaime Benítez). La señora Soledad Ortega, hija del filósofo y presidenta de la Fundación, informó acerca del material inédito de Ortega. El director de la División Hispánica de la Biblioteca del Congreso informó sobre el proceso de reproducción en microfilm de ese material y su archivo en la oficina que dirige. La reunión sirvió además para cambiar ideas sobre los actos conmemorativos del centenario del nacimiento de Ortega el 9 de mayo próximo.

CRÓNICA

Entre el 17 y el 20 de agosto pasado se realizó en el Centro de Lógica, Epistemología e História da Ciência (en lo sucesivo CLE) de la Universidad Estadual de Campinas (en lo sucesivo UNICAMP) el VIII Coloquio de Filosofía, que esta vez estuvo dedicado a examinar «La problemática filosófica de la verdad». Abrió las deliberaciones el profesor Oswaldo Porchat Pereira, coordinador del CLE. El profesor Francis Wolff (Universidad de São Paulo, en lo sucesivo USP) habló sobre «Verdad y Democracia»; examinó la fórmula protagórica del hombre-medida como una teorización de la práctica de la democracia griega. Ezequiel de Olaso (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas de la Argentina, en lo sucesivo CONICET) estudió las relaciones

entre investigación y verdad en el escepticismo griego, en el pragmatismo y en la filosofía de la ciencia actual. El profesor Ernildo Stein (Universidad Federal de Rio Grande do Sul) disertó sobre «La justificación y la buena circularidad. La verdad de las proposiciones de *Ser y Tiempo*». El profesor Danilo Marcondes de Souza Filho (Universidad Federal de Rio de Janeiro, en lo sucesivo UFRJ) habló sobre «Faltando a la verdad» y centró su exposición especialmente en el examen del texto de Kant «Sobre un supuesto derecho de mentir por amor a la humanidad». Nelson Gonçalves Gomes (Universidad de Brasília) expuso «Sobre la verdad de las oraciones protocolares» especialmente sobre las diversas posiciones sustentadas por Carnap, Neurath y Schlick. El profesor Newton C. A. da Costa (UNICAMP) propuso formular «La teoría pragmática de la verdad» paralela a la definición semántica de la verdad de Tarski. El profesor Raul F. Landim Filho (UFRJ) expuso un «Análisis de la interpretación realista de la definición (nominal) de la verdad como adecuación del conocimiento al objeto»; entre otras tesis sostuvo que la interpretación realista del principio de la correspondencia requiere una fundamentación metafísica. El profesor Oswaldo Chateaubriand (Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro) en su exposición, sin texto escrito, sobre «Hechos y verdades» propuso una teoría de la verdad que no fuera dependiente de una concepción del conocimiento. El profesor Luiz H. Lopes dos Santos (UNICAMP) expuso las teorías de «Verdad y Juicio» en Frege y en el primer Wittgenstein. Eduardo Rabossi (CONICET) examinó la polémica entre Davidson y Strawson en «¿Verdad y significado o significado y verdad?». La profesora Claude Imbert (École Normale Supérieure, Paris) leyó un extenso texto sobre «La indefinibilidad de la verdad según Frege». En la última jornada el profesor Guido A. de Almeida (Universidad Federal de Minas Gerais) examinó en «Verdad y consenso» la teoría consensual de la verdad de J. Habermas y el profesor Gérard Lebrun (USP) expuso sobre «Hobbes y la institución de la verdad».

LIBROS RECIBIDOS

- × Alchourrón, C. Bulygin, E. *Sobre la existencia de las normas jurídicas*. Valencia, Univ. de Carabobo, Facultad de Derecho. Oficina Latinoamericana de investigaciones jurídicas y sociales, 1979. 113 p. (Cuadernos de metodología y filosofía del derecho, 2)
- Alexy, R. *Theorie der juristischen Argumentation*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1978. 396 p.
- × Amiot, A.-M. y otros. *Régénération et reconstruction sociale entre 1780 et 1848*. Paris, J. Vrin, 1978. 217 p.
- × Arendt, H. *The Life of the Mind*. Vol. I *Thinking*; vol. II, *Willing*. New York & London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- × Asquith, P. y Kyburg, H. (ed.). *Current Research in Philosophy of Science*. Proceedings of the PSA. Critical Research Problems Conference. East Lansing (Michigan), Philosophy of Science Association, 1979. XIV, 533 p.
- × Aune, B. *Kant's Theory of Morals*. Princeton University Press, 1979. XI, 217 p.
- × Aune, B. *Reason and Action*. Dordrecht & Boston, Reidel, 1977. IX, 206 p. (Philosophical Studies Series in Philosophy, 9).
- × Bärmark, J. *Perspectives in Metascience*. Göteborg, Kungl. Vetenskapsoch Vitterhets-Samhället, 1979. 199 p.
- × Battro, A. y da Cruz Fagundes, L. *El niño y el semáforo*. Buenos Aires, Emecé, 1981. 100 p.
- × Berlin, I. *Russian Thinkers*. London, The Hogarth Press, 1978. XXIV, 312 p.
- × Bernsen, N.O. *Knowledge. A Treatise on our Cognitive Situation*. Odense University Press, 1978. 686 p.
- Biblioteca del Congreso Nacional. *Bibliografía chilena de filosofía*. 1979.
- Blumenberg, H. *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. 1975.
- Bubner, R. *Handlung, Sprache und Vernunft*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1976. 291 p.
- × Bullowa, Margaret (ed.). *Before Speech. The Beginning of interpersonal Communication*. Cambridge University Press, 1979. VIII, 400 p.
- × Bunge, M. *The Mind-Body Problem*. Oxford, Pergamon, 1980. XVI, 250 p.
- × Busshoff, H. *Racionalidad crítica y política. Una introducción a la filosofía de lo político y a la teoría de la politología*. Barcelona, Alfa, 1976. 394 p.

- × Cabada Castro, Manuel. *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*. Madrid, Univ. Pontificia Comillas, 1980. 207 p. Serie 1, Estudios 17.
- × Campomanes, C.T. *Una antropología del conocimiento*. 1981.
- × Cappelletti, A. *Ciencia jónica y pitagórica*. Caracas, Equinoccio, Ediciones de la Univ. Simón Bolívar, 1980. 150 p.
- × Cappelletti, A. *Diderot. Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*. 1978.
- × Cappelletti, A. *Ensayos sobre los atomistas griegos*. Caracas, Sociedad Venezolana de Ciencias Humanas, 1979. 161 p.
- × Cappelletti, A. *Etapas del pensamiento socialista*. 1978.
- × Castañeda, Héctor-Neri. *On Philosophical Method*. Indiana, Indiana Univ., 1980. 151 p. Nous Publications, 1.
- × Castañeda, H.-N. . *Thinking and Doing. The Philosophical Foundations of Institutions*. Dordrecht/Boston, Reidel, 1975. XVIII, 366 p. Philosophical Studies Series in Philosophy, 7.
- × Comesaña S., G.M. *Alienación o libertad. La doctrina sartreana del otro*. Valencia (Venezuela), Univ. de Carabobo, Facultad de Derecho, 1980. 107 p. (Temas y problemas, 4).
- IX Congreso Interamericano de Filosofía. La filosofía en América. Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979. 2 vol.
- × Dancy, R.M. *Sense and Contradiction. A Study in Aristotle*. Dordrecht, Reidel, 1975. 184 p. Synthese Historical Library, 14.
- × De George, R.T. *Moral Issues in Business*. Lawrence, The Univ. of Kansas, 1979. 91 p.
- Descartes, R. *Obras escogidas*. Selección, prólogo y notas de E. de Olaso. Buenos Aires, Charcas, 1980. 525 p.
- × Estrada, J.M. de. *Breve estética filosófica*. Buenos Aires, Club de Lectores, 1980. 130 p.
- × Fernández, C. *Los filósofos medievales*. 1979.
- × Ferrater Mora, J. *De la materia a la razón*. Madrid, Alianza, 1979. 217 p. (Alianza Universidad, 225).
- × Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Madrid, Alianza, 1979-80. 4 vol.
- × Foot, Ph., *Theories of Ethics*. Oxford, University Press, 1979. 188 p.
- × Freedle, Roy O. (ed.) *Discourse Production and Comprehension*. Norwood New Jersey, Ablex, 1977. XIX, 345 p. (Discourse Processes: Advances in Research and Theory, 1).
- × Gabbay, Dov M. *Investigations in Modal and Tense Logics with Applications to Problems in Philosophy and Linguistics*. Dordrecht, Reidel, 1976. X, 306 p.
- Gadamer, H.G. *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel*. Valencia, Revista Teorema, 1980. 62 p. (Cuadernos Teorema, 47).
- × Gadamer, H.G. *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona, Alfa, 1981. 115 p.

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