

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA — Vol. VI N° 3

Margarita M. Valdés: Funcionalismo y fisicalismo.

Carlos Santiago Nino: Dworkin y la disolución de la controversia
"positivismo vs. iusnaturalismo".

Carlos Alberto Ribeiro de Moura: A cera e o abelhudo.

Ignacio Angelelli: Abstracción y reduplicación.

Ezequiel Gallo: Lo inevitable y lo accidental en la historia.

Ezequiel de Olaso: La historia del escepticismo moderno y el
problema de los escepticismos.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

VOL. VI, N° 3 - NOVIEMBRE 1980

COMITE DE REDACCION

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

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

Danilo Cruz Vélez (Colombia) Marcelo Dascal (Brasil)
Alfonso Gómez-Lobo (Chile) Rigoberto Juárez - Paz (Guatemala)
Francisco Miró Quesada (Perú) João Paulo Monteiro (Brasil)
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 \$ 30.000.—
Instituciones \$ 43.000.—

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.

Editor responsable: Antonio M. Battro. 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.

Diseño la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Noviembre 1980

Volumen VI

N° 3

SUMARIO

ARTICULOS

Margarita M. Valdés: Funcionalismo y fisicalismo	Pág. 195
Carlos Santiago Nino: Dworkin y la disolución de la controversia "positivismo vs. iusnaturalismo"	213
Carlos Alberto Ribeiro de Moura: A cera e o abelhudo	235

NOTAS

Ignacio Angelelli: Abstracción y reduplicación	255
Ezequiel Gallo: Lo inevitable y lo accidental en la historia	257

ESTUDIO CRITICO

Ezequiel de Olaso: La historia del escepticismo moderno y el problema de los escepticismos	267
--	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Kuno Lorenz (ed): Konstruktionen vs. Positionen: Beiträge zur Diskussion um die Konstruktive Wissenschaftstheorie (Marcelo Dascal)	277
Edmund Husserl: Meditationes cartesianas (Roberto J. Walton)	281
Mario Bunge: The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach (Antonio M. Battro)	284

COLABORADORES

MARGARITA M. VALDES. Investigadora de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Profesora definitiva de asignatura del área de Lógica y Epistemología de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre sus publicaciones están "Sensaciones e Incorregibilidad" en *Diánoia* 1977. FCE y UNAM, México 1977, y "Sentidos del término 'conciencia' y la Teoría de la Identidad Mente-Cuerpo" en A. Fernández Guardiola (comp.) *La Conciencia*, Editorial Trillas, México 1979.

CARLOS SANTIAGO NINO. Abogado (Universidad de Buenos Aires, 1967), Doctor en Filosofía (Universidad de Oxford, 1977); profesor de la Universidad de Buenos Aires; ex becario Guggenheim; ex becario del British Council; ex investigador visitante en la Universidad de Harvard; profesor visitante en universidades de México, Venezuela, EE. UU. y Perú. Algunas publicaciones: *Introducción al análisis del derecho* (1980) y *Los límites de la responsabilidad penal* (1980). Dirección: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires —Departamento docente— Figueroa Alcorta 2263 (1425) Capital Federal.

CARLOS ALBERTO RIBEIRO DE MOURA. Nacido en São Paulo (1949). Egresado de la Facultad de Filosofía, Letras e Ciências Humanas (Universidade de São Paulo). Ejerció la docencia en esa Universidad. Actualmente es profesor en el Departamento de Filosofía y miembro del Centro de Lógica, Epistemología e Historia de la Ciencia de la Universidade Estadual de Campinas. Dirección: Departamento de Filosofía. UNICAMP, C.P. 1170. 13.100 Campinas. S.P. Brasil.

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

EZEQUIEL GALLO (1934). Doctor en Historia, Universidad de Oxford. Ha sido profesor en las universidades de Essex, Oxford, Melbourne y Londres. Es profesor en la Universidad Católica Argentina y en la Universidad de Belgrano. Guggenheim Fellow en 1976. Ha publicado entre otros libros *Farmers in Revolt* (Londres, 1976) y *Argentina y Australia* (Buenos Aires, 1979). Dirección: Instituto Torcuato Di Tella. 11 de Septiembre 2139. (1428) Buenos Aires.

EZEQUIEL DE OLASO. Ver RLF VI, 1 (Marzo 1980).

FUNCIONALISMO Y FISICALISMO *

Margarita M. Valdés

El tema que me propongo abordar en este trabajo es el de la posible incidencia de las tesis funcionalistas acerca de la naturaleza de los estados mentales sobre la llamada teoría de la identidad entre la mente y el cuerpo, teoría que en adelante denominaré "fisicalista". Esto es, si los estados mentales son efectivamente estados funcionales o, más precisamente, estados internos de sistemas funcionalmente organizados, ¿qué consecuencias tiene esto para la teoría que sostiene que los estados mentales son en último término estados cerebrales o físicos del sujeto?

La respuesta que se dé a esta pregunta es importante, porque si como generalmente se ha argumentado la verdad de la teoría funcionalista implicara la falsedad de la tesis fisicalista (en tanto que tesis que afirma la identidad entre *tipos* de estados mentales y *tipos* de estados físicos), algunos podrían suponer acaso que de resultar confirmada la hipótesis funcionalista estaríamos justificados en sostener una posición dualista, esto es, en afirmar la total independencia de lo mental frente a lo físico, y las consecuencias que de esto se derivarían. Creo yo que aun cuando la hipótesis funcionalista resultara verdadera, dichas creencias seguirían siendo injustificadas por las razones que expondré más adelante. Por otro lado, si el funcionalismo fuese una tesis contradictoria con la tesis fisicalista resultaría que, de confirmarse la verdad del funcionalismo, neurofisiólogos y neurocientíficos en general que realizan sus investigaciones asumiendo una premisa fisicalista, esto es, que intentan descifrar lo que son los fenómenos mentales mediante el estudio de ciertos procesos cerebrales, quedarían en cierta forma descalificados.

La pregunta acerca de las relaciones entre el funcionalismo y el fisicalismo, es además importante de considerar dadas las respuestas contradictorias que se han solido ofrecer en la literatura filosófica reciente. Se ha solido sostener: 1) que la verdad de la teoría funcionalista acerca de los estados mentales implica la falsedad rotunda del fisicalismo, esto es, que ambas tesis son incompatibles¹ y 2) que la

* Agradezco a Mark Platts las observaciones que me hizo a una primera versión de este trabajo, las cuales me permitieron aclarar algunos de mis puntos de vista presentados aquí.

¹ Véase, por ejemplo, H. Putnam (1964) pp. 392-393 y 407; (1966) pp. 414-420 y (1973) p. 293. N. Block y J. Fodor (1972), J. Fodor (1965), R. J. Nelson (1969) Sec. IV.

verdad de ambas tesis es compatible². (En este segundo caso, suele entenderse por fisicalismo una teoría de la identidad entre instancias particulares de estados mentales e instancias particulares de estados físicos y no entre *tipos* de estados mentales y *tipos* de estados físicos). Deseo, por un lado, investigar por qué se suscitan estas posiciones contradictorias. Por otro lado, quiero también esbozar la posibilidad de dar otra solución al problema de las relaciones entre funcionalismo y fisicalismo. Si queremos dotar de un sentido claro y preciso a la teoría funcionalista acerca de los estados mentales, y hacerla de alguna manera plausible, parece que es necesario interpretarla de manera que implique la verdad de un cierto tipo de fisicalismo (en tanto que tesis de la identidad entre *tipos* de estados mentales y *tipos* de estados físicos). Espero que este "tipo de fisicalismo" quede aclarado más adelante cuando discuta el problema de las distintas interpretaciones que pueden darse de los estados lógicos o funcionales de un autómata finito físicamente realizado.

En lo que sigue asumiré una comprensión adecuada de la tesis fisicalista (en tanto que una teoría de la identidad entre *tipos*), intentaré exponer brevemente la teoría funcionalista de los estados mentales e intentaré mostrar cómo se generan los puntos de vista contradictorios acerca de las relaciones lógicas entre funcionalismo y fisicalismo debido a ciertas ambigüedades y puntos oscuros dentro de la propia teoría funcionalista. Terminaré exponiendo las razones por las que un cierto tipo de fisicalismo (en el que *los estados cerebrales o físicos* del sujeto psicológico se caracterizan en una forma más abstracta que como los caracterizaría, por ejemplo la química) puede verse como una consecuencia de un funcionalismo claro y coherente.

Funcionalismo

Los enfoques funcionalistas, sistémicos o mecanistas, en torno al problema de determinar qué son los estados psicológicos o mentales, han proliferado enormemente en la literatura filosófica reciente. Sin embargo, bajo el nombre de "funcionalismo" se han tratado de agrupar programas de investigación e hipótesis bastante diferentes. (Cfr. N. Block, p. 261). No es fácil la tarea de determinar lo que tienen en común todas estas posiciones que van desde el mecanismo más abstracto hasta ciertos intentos de presentar un conductismo más o menos aceptable. Sin embargo, pienso que es posible señalar algunos rasgos comunes a la mayoría de las posiciones funcionalistas: (i) la pretensión de suministrar una teoría que permita la identificación entre *tipos* de estados mentales y estados funcionales. (Véase, por ej., Putnam, 1967, Block, 1978, p. 281, Nelson, 1976, p. 373, Block y Fodor, 1972, p. 159); (ii) su acuerdo (explícito o implícito) acerca de que los estados men-

² Véase, por ejemplo, R. J. Nelson (1976) pp. 378-379 y S. N. Thomas (1978) pp. 131-142 y 161. El propio Putnam parece sostener algo semejante en (1960) pp. 85-94.

tales sólo son ascribibles a sistemas funcionalmente organizados y (iii) la idea de que un estado psicológico no es algo que tenga que caracterizarse intrínsecamente, esto es, atendiendo a lo que sea *en sí mismo*, a las propiedades fenoménicas no relacionales que pudiera tener, sino más bien especificando las relaciones causales en las que se encuentre. (Véase Putnam, 1964, p. 392). Puesto que los estados mentales tienen causas y efectos mentales, así como causas físicas (estímulos externos) y efectos físicos (conductas), los funcionalistas, a diferencia de los conductistas, consideran también como parte de la caracterización de un estado mental las relaciones que este tenga con otros estados mentales. Por otra parte, consideran que los estados mentales, a los que identifican con ciertos estados funcionales, están constituidos *esencialmente* por esas redes de relaciones y por nada más. El funcionalismo busca, pues, proporcionar criterios más abstractos que el fisicalismo clásico y que el conductismo para la identificación e individuación de los estados mentales (véase, Block, 1978, p. 392), de manera de poder esquivar las objeciones también clásicas que se han presentado a estas teorías. Su atención está centrada en la caracterización de ciertas estructuras abstractas que realizan los sujetos psicológicos.

Las teorías funcionalistas han solido presentarse en las más diversas formas; algunas formulaciones han sido intuitivas e informales, en tanto que otras se han presentado de maneras precisas y formales utilizando para ello la herramienta conceptual que les suministra la teoría lógica de la computación o de los autómatas (teorías funcionalistas "mecanistas"). En este segundo caso, son frecuentes las discusiones puramente formales sobre el funcionalismo en las que no se ofrece ninguna especificación de las entradas y las salidas del sistema (por considerar que cualquier especificación restringiría de manera ilegítima las posibles instanciaciones del sistema) y que consideran que los estados funcionales (y por ende los mentales) quedan especificados implícitamente por sus relaciones con aquellas entradas y salidas no especificadas. Otros enfoques funcionalistas, que pudiéramos calificar de más empíricos (o menos "liberales" en la terminología de Block) intentan descubrir la estructura sistémica que de hecho realiza el sujeto psicológico, considerado indispensable para la determinación de los estados internos (mentales) del sistema la especificación en términos no mentales de las entradas y las salidas (véase, por ej., Thomas 1978). En algunos casos las teorías funcionalistas parten de consideraciones acerca de cómo usamos de hecho los predicados psicológicos en el discurso ordinario, en tanto que en otros asumen la validez de alguna teoría psicológica empírica y buscan especificar en términos funcionales los predicados psicológicos que aparecen en ella; a estas últimas Block las llamará teorías psicofuncionalistas. (Véase Block, 1978, p. 268). Aunque considero que todas estas posibles diferencias entre teorías funcionalistas dan lugar a múltiples discusiones, no entraré aquí en ellas.³ Mi presentación y discusión del funcionalismo estará centrada

³ Para una iluminadora discusión sobre estas cuestiones, véase Block, 1978.

en las versiones de la teoría que se exponen apelando a las nociones de autómatas o de Máquina de Turing por ser estas versiones aquellas en las que tanto las tesis como los problemas que me interesan destacar pueden apreciarse con mayor claridad.

De acuerdo al funcionalismo mecanista, los estados mentales del sujeto son estados funcionalmente definibles en el sentido en el que lo son los estados internos de una máquina de Turing o de un autómata. Las máquinas de Turing y los autómatas son objetos matemáticos formalizables, los cuales son definidos como ciertos tipos de sistemas de reglas denominados "sistemas formales" (Cfr. Nelson, 1968 p. 61). Decir de algún sistema físico x que es un autómata o una máquina de Turing, equivale a decir que x satisface ciertas relaciones matemáticas o, más precisamente, que x es modelo de un formalismo de autómata o de máquina de Turing (Cfr. Nelson, 1969 p. 429).⁴ Supongamos que tenemos un autómata S cuyo universo está constituido por un conjunto E de entradas, un conjunto R de salidas y un conjunto Q de estados internos. Cada estado interno $q_i \in Q$ quedaría plenamente caracterizado por las relaciones que guardara con las entradas, las salidas y con otros estados internos del propio sistema S . Dichas relaciones quedan especificadas mediante las funciones f y g que se definen a continuación.⁵

⁴ Un autómata es un sistema formal Semi-Thue cuyo alfabeto contiene símbolos auxiliares. Esto es, un autómata S es tal que:

$$S = \langle A, B, A, P \rangle$$

A es un alfabeto no vacío (conjunto de símbolos atómicos y auxiliares).

B es el conjunto de palabras en A , finito o recursivamente enumerable.

A es un solo axioma y es un subconjunto de B .

P es un conjunto de predicados recursivos por lo menos binarios de palabras en B . Los elementos de P son llamados reglas de inferencia.

En nuestra formulación simplificada que expresamos a continuación, A correspondería a $(E \cup R) \cup Q$. Los elementos en E y en R son los símbolos atómicos. Los elementos en Q son los símbolos auxiliares $(E \cup R) \cap Q = \emptyset$. El único axioma de nuestro sistema es la descripción instantánea inicial del sistema S . P corresponde a nuestras dos funciones f y g . (Cfr. Nelson, 1968, pp. 87 y ss.).

⁵ Los autómatas son máquinas de Turing en el sentido de que dado un autómata cualquiera siempre hay una MT que puede hacer lo que el autómata hace. (Cfr. Nelson, 1969, pp. 419-420). Un autómata puede ser caracterizado como una máquina de Turing, esto es como un conjunto finito de cuádruplos ordenados de la forma $\langle q_i, s_i, q_j, r_i \rangle$ en donde q_i y q_j son estados internos de la máquina, s_i es una entrada y r_i una salida. La máquina de Turing siempre se halla en algún estado interno q_k y al recibir una entrada s_j , hay una función f que asigna al par $\langle q_k, s_j \rangle$ el estado q_i (función de transición) y otra función, g , que asigna al par $\langle q_k, s_j \rangle$ la salida r_i . Una máquina de Turing puede ser también descrita mediante una tabla que contiene un conjunto Q de estados internos, un conjunto S de entradas y un conjunto R de salidas. La tabla especifica un conjunto de condiciones de la forma: Si la máquina está en el estado q_i y recibe la entrada s_j , entonces produce la salida r_k y pasa al estado q_c . Esto es, dado cualquier estado interno y cualquier entrada, la tabla especifica un estado siguiente y una salida. Cualquier sistema consistente en un conjunto de estados, de entradas y de salidas, relacionados de las mismas maneras como se especifica en la tabla de máquina, puede decirse que es una instanciación o un modelo de la máquina de Turing que describe la tabla en cuestión.

Digamos que S es un autómata finito si y sólo si, S es un sistema tal que:

$S = \langle E, R, Q, f, g \rangle$ donde

$E =$ Conjunto finito no vacío

$R =$ Conjunto finito no vacío

$Q =$ Conjunto finito no vacío

$E \cap Q = \emptyset$ y $R \cap Q = \emptyset$

$f = Q \times E \rightarrow Q$, esto es, f es una función que asigna a cada par $\langle q_i, e_i \rangle$, en donde $q_i \in Q$ y $e_i \in E$, algún $q_j \in Q$. A esta función se le denomina función de "transición" o de "estado siguiente"

$g = Q \times E \rightarrow R$, esto es, g es una función que asigna a cada par $\langle q_i, e_i \rangle$, en donde $q_i \in Q$ y $e_i \in E$, algún $r_i \in R$. A esta función se le llama la función de "salida".

Llamamos a E el conjunto "de entradas", a R el conjunto "de salidas" y a Q el conjunto de "estados internos". Un autómata, por otra parte, siempre se encuentra en un estado interno determinado.

Se dice que el sistema S queda descrito mediante un formalismo de autómata, mediante una matriz de f y de g , o mediante una tabla de estados de la "máquina".

Ahora bien, de acuerdo a la tesis funcionalista es posible representar a los sujetos psicológicos como ciertos tipos de autómatas, esto es, los sujetos psicológicos son tratados como modelos de algún formalismo de autómata. Todo sujeto psicológico, por lo tanto, puede ser descrito mediante una tabla de máquina en donde las entradas podrían ser, por ejemplo, ciertos estímulos provenientes del medio ambiente que recibe el sujeto, las salidas serían ciertas conductas que exhibe el sujeto y los estados mentales serían los estados internos del sistema que quedarían definidos por sus relaciones con los estímulos exteriores, con las conductas exhibidas y con otros estados mentales del propio sistema. "Decir que algo es un autómata", dice Nelson, "es decir algo acerca de la lógica o *rationale* de ciertos aspectos de su conducta y nada más". (Nelson, 1969 p. 429). Como señalábamos anteriormente, un autómata es un objeto matemático y cuando decimos que S es un autómata decimos que S satisface ciertas relaciones matemáticas.

Cabe notar que los funcionalistas consideran a los sujetos psicológicos como autómatas finitos probabilistas, esto es, autómatas en los que las transiciones entre estados y en donde la producción de salidas pueden darse con probabilidades menores a 1 y no determinísticamente. Una descripción de un autómata finito probabilista S está dada por una tabla que nos indica que S tiene los estados $q_1, \dots, q_n$ los cuales se encuentran relacionados entre sí, y con las entradas y las salidas del sistema, mediante las probabilidades de transición especificadas en la tabla. La tabla de estados de la máquina nos da la organización funcional de S relativa a dicha descripción.⁶

⁶ Cfr. Putnam, 1967, pp. 433-434.

Resulta claro que una misma realidad física, o un mismo pedazo de realidad, por ejemplo, un animal o una persona con su entorno, un cacho de medio ambiente, etc. puede ser representado mediante varios (probablemente muchos) autómatas diferentes. Esto es, una misma realidad física puede realizar simultáneamente distintos formalismos de autómata o tablas de máquina, lo cual equivale a afirmar que puede tener distintas descripciones en términos de autómata. Un problema que se plantea a los funcionalistas es el determinar *cuál* descripción funcional de la persona es la óptima para lograr una identificación de los estados mentales con los estados funcionales o internos del sistema. La tesis funcionalista no pretende sostener que todo estado interno de una persona, bajo cualquier descripción funcional sea un estado mental. Es indispensable, pues, determinar cuál es la descripción adecuada y, para este fin, cuáles son las entradas y las salidas relevantes. Destaco aquí la necesidad de especificar entradas y salidas si queremos enunciar de manera precisa una teoría funcionalista. En este trabajo no entraré en este problema más que para mencionarlo.

De la misma manera, la misma tabla de máquina o formalismo de autómata puede ser realizado en distintos sistemas físicos (o matemáticos). De la noción misma de lo que es un autómata finito probabilista se desprende, pues, la posibilidad de que en principio pueda ser realizado en distintos medios físicos. Todos los sistemas que bajo alguna descripción resulten ser realizaciones de un mismo autómata serán llamados sistemas isomórficos bajo esa descripción o sistemas funcionalmente isomórficos.⁷

Si tenemos dos sistemas S y S', los cuales son autómatas físicamente realizados funcionalmente isomórficos, y si identificamos los estados mentales con los estados internos o funcionales del tipo de sistema que son S y S' (esto es, con estados que quedan definidos por su situación en una tabla de máquina que describe tanto a S como a S'), entonces, se argumenta, S y S' podrán tener *el mismo* estado mental aun cuando las constituciones físicas de S y S' sean diferentes. (Cfr. Putnam, 1964, pp. 394-395; Nelson, 1969, Sec. iv). Esto es, el mismo estado funcional (mental) puede ser realizado de maneras físicas diferentes. Esta posibilidad de realización múltiple de una misma *estructura de autómata*, en conjunción con la tesis de que los estados mentales son idénticos a los estados funcionales, lógicos o internos, del tipo de autómata que serían los seres humanos, ha sido considerada como un argumento decisivo en contra de la verdad de la tesis fisicalista, conforme a la cual los estados mentales de una persona son idénticos a un tipo de estados del SNC (o del cuerpo en su totalidad) de la persona en cuestión. Si efectivamente fuesen idénticos, se argumenta, tendrían que ser necesari-

⁷ Dos sistemas S y S' son isomórficos si y sólo si sus universos son biyectables y si para cada función *f* que exista en S existe la función correspondiente *f'* en S'. Para los fines relevantes a la matemática dos sistemas isomórficos pueden ser considerados como el mismo. En la literatura filosófica encontramos a veces la expresión "equivalencia funcional" para referirse a la relación entre sistemas funcionalmente isomórficos.

riamente idénticos,⁸ pero puesto que los estados mentales (léase funcionales) son en principio realizables en múltiples sistemas físicos *diferentes en su constitución físicoquímica* interna, no podrán ser idénticos a ninguna realización física particular. Esto es, si admitimos que la naturaleza física de S y S' es diferente (S puede estar hecho de materia viva, en tanto que S' puede ser un artefacto electrónico), entonces parece que tenemos que admitir que los estados físicos de S y S' serán también diferentes y si esto es así, se argumenta, no podrán ambos estados físicos ser idénticos al estado funcional (mental) en cuestión. *Ergo*, los estados mentales no son idénticos a los estados físicos de un sujeto psicológico. Los estados mentales, de esta manera, pasan a ser considerados como parte de ciertas estructuras abstractas múltiplemente instanciables pero distintas de cada una de sus instanciaciones.

Para poder apreciar la fuerza del argumento anterior es necesario que tengamos ideas claras acerca de lo que es un estado funcional, un estado total, lógico o interno de un autómata. Estas expresiones suelen usarse por los propios funcionalistas de manera intercambiable, sin embargo, como señala bien Nelson (1976, pp. 375 y ss.) con estas mismas expresiones suelen referirse por lo menos a tres cosas diferentes. Si la teoría funcionalista se presenta como una teoría de la identidad entre tipos de estados mentales y tipos de estados funcionales, es claro que necesitamos precisar a qué tipo de cosa se refiere la expresión "estado funcional". Sólo entonces podremos decir algo acerca de las posibles relaciones lógicas entre la tesis funcionalista y la fisicalista.

Estados funcionales, lógicos o internos de un autómata

La noción de estado se introduce en la ciencia cuando se estudian sistemas físicos sensibles a perturbaciones exteriores las cuales causan que el sistema reaccione de distintas maneras, esto es, emita diferentes respuestas, dependiendo no sólo del estímulo recibido sino de la "historia pasada" del sistema. (Cfr. Nelson, 1976, p. 367. Para la noción de "historia" de un sistema, véase Minsky, 1967, pp. 15-16). La noción de "estado" utilizada en la teoría de autómatas pretende capturar precisamente este sentido del término "estado" y cuando los funcionalistas afirman que los estados mentales de la persona son estados funcionales de un autómata probabilista también se refieren a este tipo de estados.

Ahora bien, supongamos que hemos delimitado lo que hemos de considerar como un sistema físico S al cual hemos de describir en términos de autómata (por ejemplo, una persona sensible a un conjunto de estímulos provenientes de su entorno a los cuales reacciona externando ciertas conductas, o una máquina computadora a la que se alimenta con determinada información y que emite una serie de respuestas, o un apagador que al ser presionado enciende o apaga la luz en una habitación). La posibilidad de construir una tabla de máquina o un formalismo de autómata que modele las relaciones entre entradas y

⁸ Después de los argumentos de S. Kripke en favor de la necesidad de la identidad esto resulta inapelable. Véase Kripke, 1971.

salidas, así como las transiciones de unos estados internos a otros, del sistema en cuestión (esto es, un formalismo que modele el comportamiento de S), abre la posibilidad de utilizar la expresión "estados internos de S" de manera que refiera a cosas diferentes. Podemos hablar de los estados de S en un sentido puramente abstracto o formal (por ejemplo, considerándolos como los símbolos de estado dentro de la tabla o el formalismo de autómatas que modela a S) conforme a la cual no se alude de ninguna manera a la constitución física de S ni a la situación en la que de hecho se encuentran las partes físicas internas de S (sus elementos de estado). Pero si S es un sistema físicamente realizado, es posible también referirnos a los estados de S como a aquellas "cosas" sobre las cuales son mapeados los símbolos de estado dentro del formalismo en la interpretación en cuestión. Esto es, si consideramos a S de manera totalmente abstracta (haciendo caso omiso de lo que sucede en su "interior" y de su constitución físico-química) los estados de S no serán más que los símbolos de estado dentro del formalismo que modela (o describe) a S; pero si queremos describir a S de una manera menos abstracta o formal, los estados de S serán situaciones, o algún tipo de estado de cosas, en el "interior" de S sobre los cuales, como decíamos, son mapeados los símbolos de estado del formalismo que lo modela. Al cambiar el nivel de abstracción, esto es, al pasar de la consideración de un sistema físico concreto S, a la consideración del formalismo que modela el comportamiento de S, cambiamos también la referencia de la expresión "los estados lógicos, internos o funcionales de S". (El mismo problema se plantea con respecto a las entradas y las salidas que recibe y emite S respectivamente. Cuando consideramos la estructura formal de S, las entradas y las salidas no se encuentran especificadas de ninguna manera, éstas serían también meros símbolos en el formalismo que modela a S. Hay en este caso también la posibilidad de referirnos a "las entradas de S" como a los símbolos de entradas o como a los estímulos físicos concretos que recibe S. Obviamente una entrada tal como un pinchazo con un alfiler no es idéntica a ningún símbolo de entrada. Sin embargo, esto no nos llevaría a concluir que las entradas de S no son cosas físicas.)

Nelson (1976) distingue por lo menos tres cosas a las que los filósofos funcionalistas pueden referirse con la expresión "estado lógico o funcional de un autómata".

(i) En primer lugar, nos dice Nelson, dado que un autómata es un objeto matemático, es posible formalizarlo (Cfr. Nelson, 1968 pp. 87 y ss.). Podemos entonces considerar el formalismo de un autómata y referirnos a sus estados como a los símbolos de estado dentro de dicho formalismo. Los estados de un autómata S, en este caso, son meros elementos de un formalismo. En este sentido nos dice Nelson: "Un estado lógico de un autómata es un elemento de espacio A tal que el producto de A con otro conjunto B (las entradas) es mapeado, vía una transformación de transición, de nuevo sobre A" (Nelson, 1976, p. 367). Es claro que un formalismo de autómatas (digamos, por ejemplo, el formalismo de un sumador) puede recibir múltiples interpretaciones que lo

satisfagan y de estos modelos del autómata algunos podrán ser físicos. Con respecto a dicho formalismo es correcto decir que en principio es múltiplemente instanciable (o plurimodélico) y que por ende sus estados también lo son. Dichos estados lógicos o funcionales no serán *idénticos* a ningún estado físico de ninguna instanciación física de S, pero tampoco los estados mentales son idénticos a los estados lógicos así considerados. Esto es, los estados mentales no son símbolos de estado dentro de un formalismo de autómatas. Si queremos hacer del funcionalismo una tesis mínimamente plausible, no podemos interpretarla como la tesis que sostiene que el dolor, por ejemplo, es idéntico a " q_1 " dentro de algún formalismo particular. Más bien lo que sostienen los funcionalistas es que los sujetos psicológicos (en donde el ser humano sería un caso paradigmático) son modelos de algún formalismo de autómatas, esto es, que un formalismo semejante puede ser interpretado en un dominio de objetos (sobre el cual son mapeados tanto los símbolos de entradas, de salidas y de estados internos, así como satisfechas las funciones correspondientes a f y g) y que en dicha interpretación los estados mentales serán *los elementos sobre los cuales son mapeados los símbolos de estado* que aparecen en el formalismo. Dichos elementos no serían ya meros símbolos y, si esto es así, habría que aclarar en que sentido los estados mentales serían múltiplemente realizables, tesis que resulta central a la posición funcionalista.

Resumiendo, si por "estado lógico o funcional" entendemos los *símbolos de estado* en una tabla de máquina o en un formalismo de autómatas, dichos estados no serían idénticos a los estados físicos de un modelo físico del autómata, por ejemplo, a ciertos estados cerebrales, pero tampoco lo serán a los estados mentales. No queda excluida la posibilidad de que los estados mentales sean idénticos a ciertos estados físicos de los autómatas físicamente realizados.

(ii) Si los estados mentales son elementos de algún modelo de autómata, tenemos *prima facie* dos posibles clases de modelos: matemáticos o físicos. En un modelo matemático de un autómata, nos dice Nelson, los estados lógicos o funcionales del sistema ya no serán meros símbolos sino que serán algún tipo de entidad matemática, esto es, números o conjuntos. Minsky también habla en este sentido de los estados de un autómata cuando afirma: "Usamos una formulación completamente abstracta conforme a la cual la configuración entera de la máquina es tratada como una sola cantidad (su *estado total*) la cual cambia de acuerdo con la historia de la máquina y su entorno" (Minsky, 1967, p. 11). En un modelo matemático de un autómata, los estados internos serían pues entidades abstractas (matemáticas). Tal vez estas entidades sean "múltiplemente instanciables", pero parece claro que no son dichas entidades las que el funcionalista iguala a los estados mentales. Decir que el dolor, o la sensación de euforia, o el deseo de leer a Proust, son idénticos al número 3 o al conjunto X, es hacer una afirmación carente de sentido. Las entidades matemáticas son totalmente inadecuadas para identificar con los estados men-

tales (como también sería totalmente inadecuado atribuir un estado mental a un sistema matemático que fuese isomórfico a la estructura de autómeta que realizase un sujeto psicológico). Así pues, si los estados internos o totales se entienden como entidades matemáticas, resulta trivialmente verdadero que un estado interno de un autómeta no es idéntico a un estado físico, pero tampoco sería idéntico a un estado mental y nuevamente quedaría abierta la posibilidad de que los estados mentales fuesen idénticos a ciertos estados físicos del sistema bajo consideración.

(iii) Un tercer intento de acotar lo que son los estados funcionales, lógicos o internos de un sistema es el siguiente. Si consideramos un sistema físico S , el cual es una realización concreta (es decir, un modelo físico) de una estructura de autómeta (y no un mero formalismo, ni un modelo matemático de un autómeta), es posible caracterizar de una manera más concreta, o menos abstracta (esto es, de una manera intrínseca, y no puramente relacional) el estado interno en el que se encuentra S en un momento t . Esto es, podemos considerar los estados de S en sí mismos (haciendo a un lado, provisionalmente, la estructura de autómeta en la que se hallan encajados), cosa que desde luego, no podríamos hacer con un símbolo de estado ni con una entidad matemática (entidades de las que sólo podemos dar caracterizaciones relacionales). Para ello apelamos a la configuración o al estado en que se encuentran en t ciertas partes físicas internas (los elementos de estado) que de hecho tiene el sistema físico que se considera. Dichas configuraciones (o estados totales) de los elementos de estado en cada momento, serían los elementos sobre los cuales quedarían mapeados los símbolos de estado del formalismo que "realiza" nuestro sistema físico S . De esta manera, en Minsky (1967) encontramos las siguientes afirmaciones: "Imagine mos que dentro de nuestra caja negra hay una cantidad de partes interconectadas. Supongamos que cada parte tiene sólo un número de posiciones o estados distintos posibles. Podemos entonces describir el *estado total* de cosas dentro de la caja negra enlistando simplemente los estados (en ese momento) de todas y cada una de las partes. Si sólo hay un número finito de partes, entonces es posible que haya sólo un número finito de distintos estados totales de cosas. Estos estados totales de la máquina es lo que llamamos sus estados internos" (p. 18)⁹. Podemos describir entonces el estado total o interno de un sistema físico S en un momento t (el cual sería un estado físico de S , ya que sería el estado en el que se encuentran sus partes físicas), sin necesidad de aludir explícita o directamente a la constitución fisicoquímica de sus partes, mediante un n -tuplo de los estados en los que cada una de sus partes se encuentra en t . En este sentido

⁹ Si la computadora tiene, por ejemplo, sólo tres elementos y es binaria, podrá tener sólo 2^3 estados internos. En general, si la máquina tiene n partes y cada parte es susceptible de encontrarse en K posiciones, la máquina tendrá K^n estados internos posibles.

dice también Nelson (1976): "Un estado interno de una computadora (asumiendo que es binaria) es un n -tuplo de los 0 y 1 lógicos de los estados de sus elementos" (p. 376n.) o "los estados internos son vectores de estados físicos" (p. 376)¹⁰. Caracterizar de esta manera (esto es, intrínsecamente) los estados internos de un autómeta físicamente realizado implicaría obviamente saber cuáles son las partes internas *relevantes* (los elementos de estado) del sistema y cuáles los estados relevantes de estos.

Los estados internos de un sistema S físicamente realizado, caracterizados de esta manera, son estados físicos de S descritos en términos de alguna teoría (la cual podría ser física) que hace abstracción de los mecanismos internos específicos y de los componentes fisicoquímicos de las partes relevantes del sistema y destaca cierta estructura relacional que realiza el estado interno en cuestión. Así, por ejemplo, *el mismo* estado interno, descrito de esta manera, podría hallarse instanciado en sistemas con mecanismos internos diferentes, contruidos con materiales diferentes y con propiedades fenoménicas distintas. El funcionalista que identifique los estados mentales con los estados internos (físicos) caracterizados de esta manera, puede seguir sosteniendo que dichas descripciones de estados internos son múltiplemente instanciables, y esto no sería una razón para poner en duda que los estados internos fuesen idénticos a ciertos estados físicos del sistema en cuestión. Los estados internos de dos autómetas distintos en su composición fisicoquímica pero funcionalmente isomórficos, serían idénticos *bajo alguna descripción física* más o menos abstracta¹¹. Lo interesante de esta manera de representación de los estados internos de un sistema físico es que destaca la posibilidad de describir de manera más abstracta, o menos abstracta, el comportamiento de las partes físicas de una máquina y, de esta manera, permite considerarlos como estados múltiplemente instanciables¹².

¹⁰ El hecho de que los estados internos queden determinados por sus relaciones con las entradas, las salidas y con otros estados internos, puede hacer superflua la especificación de los mismos en términos informales. Esto no implica, sin embargo, que los símbolos de estados internos no correspondan a nada (esto es, a nada físico) en un sistema que sea un modelo físico de un formalismo de autómeta.

¹¹ El hecho de que dos sistemas físicos S y S' sean funcionalmente isomórficos hace altamente plausible la suposición de que en el "interior" de S y S' existen mecanismos que resulten isomórficos *bajo alguna descripción*. (Cfr. Putnam, 1964, pp. 394-395).

¹² Lo que se afirma en el párrafo anterior, en suma, es que una descripción física de la configuración de los elementos de estado de S , no tiene por que ser tan específica que se aplique sólo a sistemas cuya constitución fisicoquímica sea idéntica a la de S . Lo único que requeriríamos para decir que dicha descripción es "física" es que esté dada en términos de alguna teoría física existente, por ejemplo, en términos de la teoría electromagnética, la cual, a su vez, decimos que es una teoría física porque tiene ciertas aplicaciones privilegiadas a fenómenos "físicos" (en el sentido intuitivo de este término). Los mismos fenómenos electromagnéticos pueden en principio ocurrir en sistemas con constituciones fisicoquímicas diferentes. Por ejemplo, el mismo patrón de actividad eléctrica puede observarse en principio en dos sistemas S y S' , en donde S tiene cables con-

Resulta claro que los criterios de identidad para un estado funcional varían dependiendo de que se les considere (i) como meros símbolos de estado dentro de un formalismo, (ii) como ciertas entidades matemáticas, o (iii) como los estados totales de los elementos de estado (ciertas partes físicas internas) de un autómata físicamente realizado. Dado que como hemos señalado el funcionalista no puede plausiblemente igualar los estados mentales ni con símbolos de estado ni con algún tipo de entidad matemática, la única posibilidad de dotar a su tesis de plausibilidad es considerar a los estados funcionales (mentales) como los estados físicos totales de un sistema S descritos de alguna manera física relevante. En tanto que no contamos con los conocimientos anatómico-fisiológicos suficientes que permitan especificar adecuadamente, esto es, describir intrínsecamente, los estados internos de un sujeto psicológico (idénticos a sus estados mentales), dichos estados internos quedarían implícitamente especificados mediante sus relaciones con otros estados internos, y con las entradas y las salidas especificadas para el sistema que sería el sujeto en cuestión.

Funcionalismo y fisicalismo

Dada la manera equívoca con la que se ha solido hablar de los estados funcionales en las distintas versiones que se tienen de la teoría funcionalista de los estados mentales, parece, pues, plausible inferir que las discrepancias acerca de las posibles relaciones entre las tesis funcionalista y fisicalista, se deben en buena medida a que se entienden cosas distintas con la expresión "estado funcional" cuando se afirma que el funcionalismo es compatible con el fisicalismo como cuando se afirma que son posiciones inconsistentes. Efectivamente, si por "estado funcional" se entiende un símbolo de estado dentro de algún formalismo de autómata y si se identifican éstos con los estados mentales (cosa, como vimos, absurda), el funcionalismo resultante será incompatible con una posición fisicalista. Lo mismo sucede si por "estados funcionales" entendemos algún tipo de entidad matemática. Pero si consideramos a un autómata físicamente realizado y tomamos sus estados internos como los estados físicos totales relevantes que ocurren en el interior de la "caja negra", el fisicalismo no sólo resulta compatible con el funcionalismo, sino que, como he pretendido mostrar en mi argumentación anterior, la aceptación de una tesis fisicalista como la que he esbozado sería tal vez una condición para hacer siquiera plausible la posición funcionalista. En este sentido, el

ductores de cobre, y S' los tiene de platino o de tejido nervioso. Las descripciones físicas de fenómenos físicos (en el sentido intuitivo de este término), pueden ser más o menos específicas (o más o menos abstractas) dependiendo de la especificidad (o grado de abstracción) de la teoría en términos de la cual sea dada la descripción.

fisicalismo podría ser visto como una consecuencia de un funcionalismo plausible y coherente.

Alguien podría objetar en este momento que se comete una petición de principio al considerar que sólo los sistemas físicos (o los matemáticos) pueden tener estados internos y por lo tanto ser modelos de algún formalismo de autómata. Esto es, alguien podría argumentar que también algún otro tipo de realidad (que no fuese física) podría satisfacer las exigencias para hacer del funcionalismo una tesis plausible acerca de la naturaleza de los estados mentales, esto es, que hay algún tipo de autómatas realizados en sistemas cuyo universo abarca sustancias espirituales o, más concretamente, que los estados internos de dicho sistema con los que se identifican los estados mentales, pueden ser de naturaleza "espiritual". A este tipo de observaciones podría dar las siguientes respuestas: (1) En primer lugar, la interpretación fisicalista de los estados funcionales, permite una caracterización intrínseca de los mismos (sobre la línea sugerida en las secciones anteriores), cosa que convierte a la hipótesis funcionalista en una hipótesis *clara y comprensible*. Esto es, sabemos con qué realidades se identifican los estados mentales. Se afirma que hay ciertos estados configuracionales de partes relevantes del SNC (por ejemplo, ciertos patrones de actividad eléctrica) los cuales *son* los estados funcionales (intrínsecamente caracterizados) y que estos son idénticos a los estados mentales del sujeto. La claridad con la que se enuncia esta hipótesis conlleva el señalamiento de un programa de investigación y sugiere las vías adecuadas para intentar una confirmación de la hipótesis. Así, pues, la interpretación fisicalista del funcionalismo, al ser clara y comprensible, tiene también un importante valor heurístico. Por el contrario, una interpretación dualista (espiritualista o "puramente mentalista") del funcionalismo, no parece conllevar la posibilidad de proporcionar una caracterización intrínseca de los estados mentales (funcionales) y en este sentido parece una tesis oscura e incomprensible. Esto es, seguimos teniendo el problema de determinar qué son los estados mentales *en sí mismos*. Recuérdese que mi posición es que el fisicalismo es una consecuencia de un funcionalismo *claro y plausible*. Con respecto a la plausibilidad del funcionalismo fisicalista, hay que señalar que, además de no contener esta posición ningún defecto lógico, algunos desarrollos recientes de las neurociencias hacen plausible sostener esta posición. (2) Si se piensa que los símbolos de estado de un formalismo de autómata pueden ser mapeados sobre algún tipo de sustancia espiritual, o "puramente mental" (esto es, no identificable con ningún tipo de fenómeno físico), hay que recordar que dicho tipo de sustancias han sido tradicionalmente consideradas como simples e indivisas. Es decir, si se quieren identificar los estados internos del sistema con estados espirituales o puramente mentales, estos no son descomponibles en partes o elementos. No podemos decir, por ejemplo, que el estado de tristeza que experimentamos contenga partes o elementos, ¿cuáles serían estos? Esto no equivale a negar el hecho de que los estados mentales que

experimentamos concientemente puedan tener relaciones entre sí, por ejemplo, el hecho de que mi tristeza de hoy tenga alguna conexión con otras experiencias vividas por mi esta mañana o en mi infancia. Podemos dar una caracterización *relacional* de nuestras experiencias o estados mentales fenomenológicamente dados; lo que parece que no podemos hacer es proporcionar un análisis composicional de los mismos y esto por la simple razón de que no tienen partes. Ahora bien, en las secciones anteriores argumentamos que un funcionalismo comprensible y coherente tiene que identificar los estados mentales con los estados de autómatas interpretados sobre algún universo no puramente matemático, o sea, sobre algún tipo de realidades en el interior del sistema (y que estas *realidades* son las que se identifican con los estados mentales). Vimos también cómo era necesario asumir en esas realidades la existencia de partes (elementos de estado) cuyas configuraciones constituirían los distintos estados internos o funcionales del sistema. Esto es, los elementos de estado resultan imprescindibles para explicar lo que *son* los estados funcionales y los cambios de un estado a otro. Si los estados "puramente mentales" (o espirituales) no tienen partes, resulta un enigma cómo podría el funcionalista mentalista explicar, en términos no relacionales, lo que *son* los estados internos, así como los cambios de un estado a otro. Quedaría tal vez al dualista la posibilidad de considerar al sujeto psicológico como un sistema que tiene en su interior un conglomerado de sustancias espirituales, las cuales serían sus elementos de estado. En este caso no tendríamos la más remota idea de cuales serían estos "elementos". Piénsese en el estado de tristeza, por ejemplo; no hay ninguna "parte" de este estado que nos sean dadas fenomenológicamente, ni tampoco sabemos qué vía seguir para descubrirlas (en el caso de que existieran). En suma, no tenemos ningún indicio de la existencia de tales elementos "espirituales" de estado, ni la más leve idea de cómo llegar a detectarlos de manera que el funcionalismo-dualista pudiese resultar claro y comprensible. Por otro lado, si el funcionalista-dualista considera que el sujeto psicológico es un sistema en cuyo "interior" hay una sola sustancia espiritual, simple e indivisa (por ejemplo, el alma) entonces dicho sujeto no podría estar más que en un solo estado interno permanente. En este caso, (i) no podríamos identificar los estados internos del sistema con los estados mentales (a menos que se aceptase que *todos* los estados mentales en el fondo no son más que un solo tipo de estado, cosa que resulta absurda); y (ii) el funcionalista espiritualista que persistiera en la idea de considerar al sujeto psicológico como un sistema capaz de tener un solo estado interno, paradójicamente, estaría abrazando una posición conductista conforme a la cual lo único que cuenta para la producción de salidas serían los estímulos recibidos, ya que el estado interno jamás variaría. Lo anterior hace poco probable que un dualista adopte una posición funcionalista.

Por último, quedarían al supuesto dualista funcionalista el problema general que se plantea a toda posición dualista, a saber, explicar cómo es posible que las sustancias espirituales cuya existencia

asume en el interior de la máquina (las cuales no se localizan en el espacio-tiempo, ni están constituidas por ninguna clase de energía física) interactúan causalmente con procesos, estados o "cosas" físicas, tales como los estímulos provenientes del medio ambiente, las conductas corporales exhibidas por el sujeto, ciertas alteraciones fisiológicas, etc. Pero este es un problema en el que no abundaré.

Funcionalismo-fisicalista

Si lo anterior es correcto, resulta que dados nuestros conocimientos actuales la única manera de hacer del funcionalismo una tesis clara y plausible acerca de la naturaleza de los estados mentales, es interpretando los estados internos, con los que se identifican los estados mentales, como los estados físicos totales relevantes del sujeto psicológico, indirectamente caracterizados mediante sus relaciones con otros elementos del sistema. El funcionalismo así entendido conlleva la aceptación de una cierta tesis fisicalista que identifique los estados mentales (internos) del sujeto humano psicológico, por ejemplo, con alguna configuración relevante total de todas las partes (o de algún subconjunto de estas) de su SNC. Es claro que el funcionalista fisicalista tiene que admitir que los estados mentales que realiza un sujeto con cerebro podrían en principio ser realizados por otros tipos de sistemas físicos que, aun sin tener cerebro, realizaran los mismos estados internos que de hecho realiza el cerebro¹³. Esto es, si un artefacto electrónico, por ejemplo, pudiese realizar los *mismos* estados internos *relevantes* que realiza el cerebro humano, y si se substituyese el cerebro de un hombre por dicho artefacto electrónico, el funcionalista-fisicalista tendría que admitir que el sujeto resultante sería en principio capaz de tener estados mentales tan genuinos como los que podía tener en su vida anterior al "transplante". De la misma manera, si pensamos en la posibilidad de que lleguen a existir robots que no solamente exhiban la *misma conducta* que un ser humano, sino que también posean algún tipo de "cerebro artificial", con estados internos idénticos a los estados cerebrales relevantes, creo yo que no tendríamos argumentos válidos que oponer contra la idea de que dichos robots fuesen tan genuinos sujetos psicológicos como los seres humanos (Cfr. Putnam, 1964). El funcionalista-fisicalista, en suma, no sería tan burdo como para identificar los estados internos (mentales, cerebrales) de un sujeto psicológico con ciertas propiedades fenoménicas, anatómicas o fisicoquímicas de algunas o todas las partes del cerebro humano, sino que los identificaría con las estructuras abstractas de ciertas funciones que de hecho realiza el cerebro (como, por ejemplo, de conducción de impulsos nerviosos. En una red neural los estados internos

¹³ Lo que no puede admitir el funcionalista-fisicalista es que algún sistema que no tenga ninguna realidad física pueda tener estados internos idénticos a los estados cerebrales sobre los que son mapeados los símbolos de estado. Este no parece ser un resultado paradójico.

son n -tuplos de disparos o no disparos de n -neuronas) pero que podrían en principio ser realizadas en otros medios físicos. Dicho muy brevemente, el funcionalista-fisicalista identificaría los estados internos o mentales con ciertas estructuras lógicas del complicado funcionamiento cerebral. Es claro que las funciones físicas que de hecho realizan las neuronas, por ejemplo, *se explican* debido a que tienen una determinada estructura anatómica y composición fisicoquímica, pero las mismas funciones podrían concebiblemente ser realizadas por elementos con distinta estructura anatómica o constitución fisicoquímica, por ejemplo, por algún tipo de "neurona" artificial o por una neurona más compleja o redundante. Lo que resultaría inaceptable, por los argumentos dados en la sección anterior, es que esas mismas funciones fuesen realizadas por especies de espíritus puros, o por sistemas que tuviesen en su "interior" sustancias espirituales.

Así, pues, los estados internos o funcionales del sujeto psicológico, en la versión del funcionalismo fisicalista que he pretendido esbozar, estarían determinados por sus relaciones con las entradas (estímulos sensoriales), con las salidas (respuestas conductuales) y por sus relaciones causales con otros estados internos del sistema. Pero serían idénticos, a la vez, a los estados totales del SNC (o del organismo en su totalidad) cuando estos se consideran bajo una determinada descripción física abstracta relevante. (No sólo el sistema en su totalidad puede ser descrito abstracta o formalmente, sino también los estados internos de dicho sistema cuando se trata de un sistema físicamente realizado). De esta manera, creo yo, sería salvable la objeción que se hace al fisicalismo sobre la base de que los estados mentales (funcionales) son estados múltiplemente realizables.

Por otra parte, dado que en esta interpretación del funcionalismo se les da una cierta realidad física a los estados internos del sistema, esto es, se les considera como cierto tipo de estados orgánicos, o cerebrales, creo que dichos estados, a diferencia de lo que sostienen muchos funcionalistas, pueden ser en principio especificados intrínsecamente, esto es, independientemente de sus relaciones con las entradas y las salidas del sistema, de manera que pudiesen constituir una genuina clase natural. Así pues, un tipo de estado mental tal como el dolor quedaría identificado con un cierto tipo de estado que realiza el cerebro y este tipo de estado cerebral sería máximamente explicativo de lo que *es* el dolor. Es obvio que en tanto que no contemos con las descripciones adecuadas de los estados internos del sistema nervioso humano, tendremos que utilizar una manera indirecta o implícita de caracterizarlos pero teniendo en cuenta que hay una realidad física (p. ej. un determinado patrón de conducción de impulsos nerviosos o de actividad eléctrica cerebral) a la que refieren los símbolos de estado en una interpretación que resulte ser modelo de un formalismo de autómatas.

La posición que he tratado de esbozar y de defender no necesariamente se compromete con una ontología. Si la semántica de la

física, como parece sospechar Ulises Moulines¹⁴, nos revelara una realidad física ontológicamente plural, los modelos *físicos* de formalismos de autómatas en los que los estados internos fuesen idénticos a sus estados mentales, podrían ser también ontológicamente plurales.

Hay quienes han sostenido enfáticamente que la verdad de las tesis funcionalistas refutan tanto a la teoría fisicalista como a la teoría conductista acerca de la naturaleza de los estados mentales. Creo yo que semejante punto de vista es equivocado en lo que respecta al fisicalismo. La verdad del funcionalismo efectivamente implica la falsedad de un cierto tipo de fisicalismo anticuado y burdo en el que se intentara identificar, a lo mejor, un estado mental (o peor aún, un *tipo* de estado mental) con una sinapsis particular o con el hecho de que en una sinapsis se libere, por ejemplo, acetilcolina; pero no implica la falsedad del tipo de fisicalismo que aquí he tratado de defender.

El funcionalismo fisicalista incorpora en su versión de lo que son los estados mentales tanto la intuición del fisicalismo (la psicología tiene que ver con los estados neurofisiológicos del sujeto) como la intuición conductista (la psicología tiene que ver con la conducta manifiesta del sujeto). (Cfr. Block, 1978, pp. 292-293 y 295-296). El adelanto que representa el funcionalismo es que engloba dichas intuiciones parciales acerca de lo mental y las recoge dentro de una teoría más abstracta y, por lo mismo, más general. Tanto los estados del SNC como la conducta que exhibe un sujeto psicológico forman parte de un mismo sistema al cual ascribimos predicados mentales o psicológicos.

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

REFERENCIAS

- Block N. y Fodor J. [1972] "What Psychological States Are Not", en *Phil. Rev.*, 81, 1972.
- Block N. [1978] "Troubles with Functionalism" en *Minnesota Studies in the Phil. of Sc.* Vol. IX, 1978.
- Fodor J. [1968] *Psychological Explanation. An Introduction to the Philosophy of Psychology*. Random House, N. York, 1968.
- Kripke S. [1971] "Identity and Necessity" en Munitz M. K. (ed.) *Identity and Individuation*, N. York, Univ. Press, 1971.
- Minsky M. [1967] *Computation. Finite and Infinite Machines*, MIT Press, 1967.
- Moulines C. Ulises [1977] "Por qué no soy materialista". *CRITICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Nº 26, 1977.
- [1979] "Las tribulaciones del materialismo". *CRITICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Nº 33, 1979.
- Nelson R. J. [1968] *Introduction to Automata*, N. York: John Wiley, 1968.
- [1969] "Behaviorism is False", *The J. of Phil.*, vol. LXVI, Nº 14, 1969.

¹⁴ Cfr. C. Ulises Moulines, 1977 y 1979.

- [1976] "Mechanism, Functionalism and the Identity Theory", *The J. of Phil.*, vol. LXXIII, Nº 13, 1976.
- Putnam H. [1960] "Minds and Machines" en A. R. Anderson (ed.) *Minds and Machines*, Prentice Hall, 1964.
- [1964] "Robots: Machines or Artificially Created Life" en *Mind, Language and Reality*, (MLR) Cambridge, Mass., 1976.
- [1966] "The Mental Life of Some Machines" en *MLR*.
- [1967] "The Nature of Mental States" en *MLR*.
- [1973] "Philosophy and our Mental Life" en *MLR*.
- Thomas S. [1978] *The Formal Mechanics of Mind*, The Harvester Press, Hassocks, Sussex, 1978.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to examine the logical relationships between two different views concerning the nature of mental states: Functionalism and Physicalism. Since functional states with which mental states are identified in the Functionalist view cannot be taken to be merely symbolic or mathematical entities, then, it is argued, the only way of interpreting functionalism so as to make it into a plausible view about the nature of mental states, is to take functional states (and so mental states) as some special kind of physical states, i.e., as the total configurations of physical state elements in the "interior" of the functional system. A dualist interpretation of functionalism is rejected mainly on the basis that non-physical (purely mental or spiritual) substances are not internally structured. The hypothesis that all functionally identical states must have a physical description under which they are physically identical is advanced. These physical descriptions of functional (mental) states would be abstract enough to allow for the possibility of "multiple realizations" of mental states. In this way, functionalism is showed to be not only consistent with a physicalist theory of the mind, but it is suggested that any plausible development of the former implies the acceptance of the latter.

DWORKIN Y LA DISOLUCION DE LA CONTROVERSIDAD "POSITIVISMO VS. IUSNATURALISMO" *

Carlos Santiago Nino

I

Como ha sido muchas veces indicado, la expresión "positivismo jurídico" se suele emplear con varios significados distintos, haciendo referencia a tesis claramente diferentes y a veces mutuamente incompatibles.

Las siguientes proposiciones representan algunas de las tesis que han sido consideradas, tanto por sus defensores como por sus oponentes, como distintivas de la concepción positivista:

- 1) No hay leyes naturales prescriptivas, o sea *standards* absolutamente válidos que establecen derechos y deberes, que son aplicables en todo tiempo y sociedad, y que pueden ser inferidos de la "naturalidad" del hombre o de la razón humana o de estructuras esenciales de la realidad.
- 2) No hay un procedimiento racional para justificar objetivamente la validez de reglas e ideales morales acerca de los derechos y deberes de la gente y de la justicia de instituciones sociales.
- 3) El mero hecho de que un sistema jurídico, cualquiera sea el contenido de sus reglas, es eficaz o vigente en cierta sociedad, constituye una razón para considerarlo moralmente justificado y para sostener que la comunidad y los funcionarios tienen el deber moral de obedecerlo y aplicarlo.
- 4) Las normas jurídicas pueden ser distinguidas en principio de otras reglas sociales, y, en particular, de las normas morales vigentes en una sociedad.
- 5) Los sistemas jurídicos son auto-suficientes en proveer soluciones unívocas para cualquier caso posible; el derecho no tiene lagunas, contradicciones, vaguedad y ambigüedad lingüísticas, etc.
- 6) Lo opuesto a lo anterior; o sea que el derecho puede no contener una solución unívoca para algunos casos.

* Una versión diferente de este artículo se publicó originariamente, en inglés, en la revista *Mind*, vol. LXXXIX, Nº 356, de octubre de 1980, con el título *Dworkin and Legal Positivism*. Agradezco a E. Bulygin y G. Carrió sus críticas con motivo de exponer este trabajo en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico.

- 7) El derecho sólo está formado por leyes, o sea por normas generales expresamente sancionadas por órganos centralizados.
- 8) El derecho sólo incluye *standards* que son reconocidos por los jueces y otros funcionarios por el hecho de haberse originado en cierta fuente fáctica, con independencia de su contenido.
- 9) El sistema jurídico vigente en cierta sociedad puede ser identificado tomando sólo en cuenta hechos empíricos, como, por ejemplo, el reconocimiento judicial de sus reglas, y sin asumir ninguna postura o hacer ninguna consideración acerca del valor o de la justicia de sus prescripciones.

Si tomamos en cuenta los autores que son considerados como los representantes principales del positivismo, tales como Bentham, Austin, Kelsen, Ross y Hart, advertiremos que no obstante ciertos malentendidos corrientes, varias de estas tesis son expresamente rechazadas, por, al menos, algunos de ellos, y varias otras, si bien son defendidas por algunos o todos ellos, no son endosadas por constituir un aspecto esencial de su concepción positivista. Más aún, algunas de estas tesis son apoyadas también por autores claramente no-positivistas.

La posición escéptica acerca de la posibilidad de demostrar racionalmente la validez de *standards* e ideales morales y acerca de la justicia de instituciones sociales y el rechazo de cualquier conexión entre éstos y hechos o estructuras "naturales", es obviamente sostenida en forma enfática por Kelsen y Ross. Sin embargo, esta no es, de ningún modo, la postura de Bentham, Austin y, en forma menos definida, Hart. En el caso de Bentham, su justificación del principio de utilidad no es totalmente ajena, incluso, a una asociación con hipótesis acerca de la naturaleza humana.

La idea de que la mera vigencia de un sistema jurídico garantiza su justificación moral o el deber moral de obrar en conformidad, es rechazada por todos los positivistas mencionados y es calificada por Ross como una posición pseudo-positivista que debe ser cuidadosamente distinguida de la postura a la que él se adscribe.

La distinción conceptual entre normas jurídicas y normas de la moral positiva de una sociedad forma parte del programa teórico de todos los positivistas nombrados, pero también del de autores no-positivistas como Kant.

La auto-suficiencia del sistema jurídico para resolver cualquier caso posible es sostenida, al menos parcialmente (en lo que hace a la ausencia de lagunas y contradicciones) por Kelsen, pero es enérgicamente negada por autores como Ross y Hart.

La concepción del derecho como conjunto de leyes corresponde aproximadamente a la teoría de Austin, quien concibe a las normas jurídicas como mandatos directos o indirectos, expresos o tácitos del soberano; sin embargo ella es radicalmente descalificada por positivistas como Kelsen, Ross y Hart, quienes admiten que las costumbres y los

precedentes judiciales pueden ser normas jurídicas independientemente de que sean dictadas o endosadas por órganos legislativos.

La tesis que sostiene que sólo integran el derecho las normas que son aceptadas en virtud exclusivamente de su origen fáctico, independientemente de su contenido, podría inferirse de ciertos desarrollos de Kelsen y Hart. Pero esta posición es abiertamente rechazada por Ross —cuando habla de la "tradición de cultura" como fuente de derecho— tildándola de "formalismo" y reclamando su clara diferenciación con la concepción positivista¹. Además, en el caso de Hart, hay fuertes razones para pensar, como veremos más adelante, que su posición respecto de esta cuestión es completamente independiente de su enfoque positivista.

Una vez que se advierte que las tesis anteriormente mencionadas no son comunes a los principales representantes del positivismo, o son explícitamente rechazadas por ellos, o no son exclusivas a los autores enrolados en esta tradición iusfilosófica, estamos en condiciones de concluir lo que debió ser claro desde un principio, y ha sido, sin embargo, obscurecido por la tendencia de algunos oponentes del positivismo a no prestar atención a las afirmaciones explícitas de los positivistas acerca de cual es su tesis central, y a atribuirles como intrínseco a su concepción todo lo que aparece como errado o aberrante. La tesis central del positivismo, que es defendida por igual por todos los autores mencionados, es, en efecto, la última de las que he apuntado. O sea, que el derecho es un fenómeno social que puede ser identificado y descrito por un observador externo sin recurrir a consideraciones acerca de su justificación o valor moral o acerca del deber moral de obedecerlo y aplicarlo. En otras palabras, y para repetir un viejo *slogan*: que el derecho que "es" puede y debe ser cuidadosamente distinguido del derecho que "debe ser".

Siendo ésta la tesis nuclear del positivismo, la estrategia que el profesor Ronald Dworkin² ha elegido para cuestionarlo parece bastante extraña. No argumenta directamente en contra de la tesis central que hemos identificado, sino, principalmente, en contra de la posición que sostiene que sólo son normas jurídicas aquellas que son reconocidas por su origen fáctico, y esto, lo hace como medio para atacar, en

¹ *Sobre el derecho y la justicia*, trad. de G. R. Carrió. Buenos Aires, 1963, p. 98.

² Me refiero a las críticas que Dworkin ha desarrollado en los diversos artículos que luego incluyó en su libro *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass., 1977. Al sintetizar y evaluar estas ideas de Dworkin no tomo en cuenta las opiniones que virtió luego en su artículo "Seven critics", *Georgia Law Review*, 1201 (1977), que fue publicado luego de la redacción original del presente ensayo. Allí Dworkin no ofrece mayores elementos para reconstruir su posición, aunque —como argumenta Genaro R. Carrió en su lúcido artículo "Professor Dworkin's Views on Legal Positivism", *Indiana Law Journal*, vol. 55, No 2, 1979-8—, parece conceder la tesis central del positivismo de que lo que es derecho no es siempre moralmente correcto. (Creo que esta admisión es consecuencia de su adopción de un criterio mixto— en parte descriptivo y en parte normativo— para identificar al derecho. Ver nota 14).

última instancia, la tesis de que las normas jurídicas son conceptualmente distinguibles de *standards* morales; más aún, buena parte de sus argumentos están destinados a objetar la concepción de que el derecho puede no contener una solución unívoca para algunos casos.

Como estas tesis son rechazadas por algunos positivistas prominentes, o son endosadas por algunos autores con independencia del postulado central del positivismo que defienden, o no son exclusivas de autores de la tradición que Dworkin impugna, parece obvio que su ataque resulta inocuo por desviarse del blanco que se propuso alcanzar. Sin embargo, creo que es fructífero seguir los pasos intrincados de su argumentación, ya que este análisis revela que la posición de Dworkin presupone la adopción de un concepto de derecho que, si bien es antagónico con el que los positivistas defienden, puede coexistir con éste en contextos diferentes y para fines diversos. Esta conclusión sugiere que la controversia entre positivistas y no positivistas —una vez circunscripta en la forma que aquí se ha propuesto— no obedece a diferencias teóricas genuinas.

II

La argumentación de Dworkin en su crítica al positivismo, tal como éste aparece representado en la obra de Hart, se extiende sobre tres tópicos principales: la admisibilidad de ciertos tipos de *standards* como parte del derecho, el alcance de la discreción judicial y la posibilidad de justificar proposiciones jurídicas sobre la base de prácticas sociales.

En relación al primer tópico, Dworkin sostiene que el positivismo no puede reconocer como parte del derecho a ciertos *standards* que los jueces suelen aplicar en sus decisiones y que él propone denominar “principios”, por oposición a las reglas que integran un orden jurídico. Los principios, de los que es un ejemplo el que sostiene que nadie puede beneficiarse como resultado de su propia conducta ilícita, expresan consideraciones de justicia, equidad u otras dimensiones de la moralidad. Los principios se distinguen de las reglas por el hecho de que ellos, a diferencia de estas últimas, no son aplicables como cuestión de “todo o nada”; no requieren una decisión específica sino que indican consideraciones que deben ser tomadas en cuenta en la deliberación que conduce a una decisión y puestas en balance con consideraciones emergentes de otros principios. Un principio que es dejado de lado en la decisión de un caso, a pesar de ser aplicable a éste, no por eso es invalidado o modificado por la introducción de una excepción. Los principios tienen una dimensión de peso o fuerza de la que las reglas carecen y que determinan que los conflictos entre principios se resuelvan en forma distinta a los conflictos entre reglas. A pesar de estas diferencias, los principios se asemejan a las reglas en que establecen derechos y deberes que pre-existen a la decisión judicial que los reconoce. Teniendo en cuenta entonces que los principios cumplen la misma función que las reglas jurídicas, es razonable considerar a los prin-

cipios como parte del derecho. Sin embargo, el positivismo se encuentra impedido de hacerlo. Esto es así porque esta posición sostiene como tesis básica que los *standards* jurídicos se distinguen de otro tipo de *standards*, como los de índole moral, por satisfacer un *test* comúnmente reconocido, como el que está contenido, por ejemplo, en la regla de reconocimiento de Hart, que identifica a los *standards* en cuestión por su origen fáctico o “*pedigree*”. Los principios no pueden ser aprehendidos por tal *test*, puesto que ellos no son reconocidos por su origen. En consecuencia, la pretensión básica del positivismo de distinguir los *standards* jurídicos de otros *standards* sociales a través de un *test* de origen o *pedigree* conduce a ignorar una parte importante del derecho; esto obliga a descalificar tal pretensión.

Este tópico se conecta con el segundo, que se refiere al alcance de la discreción judicial y a la existencia de indeterminaciones en el derecho. Dworkin dice que los positivistas pueden explorar, como lo han hecho efectivamente, una salida a la dificultad respecto del *status* de los principios, que consiste en sostener que cuando los jueces aplican principios en sus decisiones no siguen lo prescripto por el sistema jurídico, sino que hacen uso de la discreción que el sistema jurídico les concede recurriendo a *standards* extra-jurídicos. Pero Dworkin sostiene que esto implica confundir dos de los varios sentidos de la palabra “discreción”. De acuerdo a uno de estos sentidos, se dice que los jueces tienen discreción cuando una regla, por ser indeterminada, no puede ser aplicada mecánicamente sino que su aplicación exige ciertos juicios ponderados. Según otro sentido, los jueces tienen discreción cuando una regla no les impone una obligación específica sino que les concede una opción entre diferentes alternativas. Los positivistas parecen pensar que cada vez que los jueces tienen discreción en el primer sentido la tienen también en el segundo. Un juez puede estar en la duda acerca de si el derecho le exige decidir en favor del actor, o le exige decidir en favor del demandado, o si le concede discreción para decidir de una forma u otra. Es irrazonable pensar que esta duda debe siempre resolverse en favor de la tercer alternativa, de modo que si es controvertible cuál es el deber del juez, la respuesta sería siempre que no tiene deber alguno sino facultad para decidir a su arbitrio. Los abogados y jueces hablan acerca del deber de los jueces de aplicar una cierta solución, tanto cuando enfrentan un caso claro como cuando se trata de un caso controvertible. El significado del discurso jurídico se distorsiona seriamente si hace una distinción radical entre las proposiciones acerca del deber judicial formuladas en casos claros y las que se formulan frente a casos controvertibles. Cuando, frente a un caso controvertible, se dice que los jueces están obligados a resolverlo de cierta forma, esto no expresa una propuesta para reformar el derecho o una aspiración acerca de cómo el derecho debería ser, sino que es una afirmación acerca de lo que el juez está obligado a hacer aquí y ahora de acuerdo al derecho.

Dworkin sostiene, además, que la afirmación positivista de que a veces no hay una respuesta correcta a una cuestión jurídica no puede

ser defendida sin calificaciones. Afirma que esta tesis tiene dos versiones: Una sostiene que entre proposiciones del tipo "el contrato X es válido" y "el contrato X no es válido" hay una suerte de "espacio lógico" que permite que, en algunos casos, ambas proposiciones sean falsas. Pero esto choca contra el comportamiento lingüístico de los juristas que las tratan como contradictorias; además no tiene en cuenta que tales proposiciones incluyen lo que Dworkin llama "conceptos dispositivos", tales como el de contrato válido, cuya función es precisamente excluir la posibilidad de que los jueces tengan facultad para adoptar una u otra solución, en vez de tener el deber de aplicar alguna de ellas. La segunda versión de la tesis acepta que no hay "espacio lógico" entre proposiciones del tipo de las mencionadas, pero sostiene que a veces no es posible determinar cuál de ellas es verdadera. Esto puede sostenerse sobre la base de la vaguedad del lenguaje, lo que Dworkin contesta afirmando que hay principios y teorías de interpretación cuyo objeto es precisamente indicar cómo tratar el lenguaje legal vago. También puede sostenerse sobre la base de una identificación entre proposiciones jurídicas y proposiciones acerca de actos de creación de derecho que pueden estar ausentes; a lo que Dworkin responde que si dos proposiciones jurídicas opuestas son equivalentes a proposiciones sobre actos de creación de derecho, estas últimas deben también ser opuestas, por lo que la falsedad de la una implica la verdad de la otra. Por último, esta versión puede defenderse afirmando que hay casos en que ninguna de dos proposiciones jurídicas opuestas puede ser demostrada en relación a hechos empíricos, lo que, según Dworkin, ignora que hay muchas empresas intelectuales, como por ejemplo la crítica literaria, en que la verdad de una hipótesis interpretativa es asignada no en relación a hechos empíricos, sino a otros "hechos" (como que es más consistente con el espíritu general de la pieza que otras interpretaciones alternativas); Dworkin sugiere que las proposiciones jurídicas presentan cierta analogía con las que son formuladas en el contexto de este tipo de actividades.

Finalmente, este segundo tópico se vincula con el tercero referido a la justificación de proposiciones jurídicas sobre la base de prácticas sociales. Dworkin dice que la regla de reconocimiento de Hart no sólo tiene el defecto de no permitir identificar a los principios jurídicos, sino también el de estar concebida como una práctica social de la que se sigue el deber de los jueces de aplicar los *standards* que ella identifica. Sin embargo, la postulación de una práctica social no permite explicar las proposiciones de los jueces acerca de su deber de aplicar ciertos *standards*. Cuando un juez dice que tiene el deber de aplicar una regla no se está refiriendo meramente al hecho de que otros jueces piensan que tienen tal deber; señalar lo que otra gente piensa o hace no puede justificar el juicio de que uno está obligado a hacer algo. La inadecuación de la concepción de la práctica social se pone de manifiesto cuando tenemos en cuenta casos en que los jueces difieren acerca de cuál es su deber; la existencia misma de la

controversia excluye que haya una práctica en tal sentido; y si las proposiciones de los jueces acerca de su deber hicieran referencia a prácticas sociales, esto significaría que todas las proposiciones de ese tipo que se formulan en el contexto de la controversia serían de antemano falsas. La alternativa a la tesis de que las proposiciones acerca del deber de los jueces se justifican sobre la base de una práctica social, es, según Dworkin, la tesis antipositivista de que ellas presuponen una teoría o concepción *normativa* cuya validez no depende de que sea generalmente aceptada y que identifica reglas y principios. Los jueces recurren implícitamente a tales concepciones normativas que difieren entre sí lo suficiente como para impedir la constitución de una práctica uniforme.

III

Cuando apareció el primer artículo de Dworkin, se formularon una serie de réplicas dirigidas, principalmente, a mostrar que algunos de los principios que él menciona pueden ser capturados por un *test* de origen y que no se distinguen lógicamente de las reglas³.

Creo que esta línea de ataque es inadecuada. Los principios a los que Dworkin se refiere son, como él mismo lo dice explícitamente, principios morales. Y es precisamente una característica de los principios morales el que ellos no son reconocidos o aceptados por el hecho de derivar de una fuente fáctica oficial (lo que constituye uno de los aspectos del requisito kantiano de autonomía). Cuando un *standard* es reconocido como un principio moral, su sanción a través de cierto procedimiento no es considerado relevante para su validez.

Esta característica de los principios morales tiene consecuencias importantes respecto de la forma de resolver casos en que dos o más de ellos están en conflicto. Cuando la aceptación de dos *standards* conflictivos depende de consideraciones relacionadas con su origen, son aplicables criterios conocidos para resolver el conflicto, como los expresados por los principios *lex superior* y *lex anterior*. Esto no sucede cuando se trata de un conflicto entre *standards* cuya validez no depende de las circunstancias de su sanción. Más aún, este hecho acerca de la aceptación de principios morales implica que no hay ninguna formulación verbal de ellos que pueda ser tomada como su formulación canónica; esto trae aparejado dificultades para determinar su alcance preciso y, en consecuencia, para aplicar otros criterios para la resolución de conflictos como el expresado en el principio *lex specialis*. Por otra parte, la circunstancia de que una regla o principio sea aceptado sin tener en cuenta su origen afecta la forma en que éste es tratado en el razonamiento práctico que conduce a una

³ Entre las más agudas de estas réplicas se puede señalar las de G. R. Carrió, *Legal Principles and Legal Positivism*, Buenos Aires, 1971; J. Raz, "Legal Principles and the Limits of Law", *Yale Law Journal*, 823 (1972) y R. Sartorius, "Social Policy and Judicial Legislation", *American Philosophical Quarterly*, 151 (1971).

decisión, ya que, en este caso, consideraciones relativas a la necesidad de preservar la autoridad de la fuente del *standard*, no figuran entre las razones para conformar la decisión a tal *standard*.

De este modo, Dworkin parece tener razón cuando sostiene que hay una diferencia lógica radical entre los principios que él tiene en cuenta y las reglas que son reconocidas por su origen en cierta fuente con autoridad. Sin embargo, él ha planteado las cosas en una forma sumamente equívoca porque ha dado la impresión de que él distingue entre principios y reglas por su diferente impacto en el razonamiento práctico y por la diferente forma en que los conflictos entre ellos son resueltos, y que, una vez que ha hecho esta distinción, avanza la tesis substantiva de que los principios no pueden ser capturados por un *test* de origen. En realidad, la forma en que él argumenta muestra que sigue el procedimiento inverso: Dworkin implícitamente *caracteriza* a los principios, por oposición a las reglas, sobre la base de que ellos no son reconocidos por derivar de una fuente con autoridad, y su tesis substantiva es que los principios, así caracterizados, funcionan en forma diferente a las reglas en el razonamiento práctico y en la resolución de conflictos. De este modo, replicar que los principios pueden ser reconocidos por un *test* de origen es ineficaz porque implica atacar una proposición analítica derivada de una estipulación conceptual.

Una vez que se concede esto a Dworkin, la pregunta que corresponde hacerse es, si es una generalización legítima del pensamiento positivista el sostener que esta concepción no puede hacer lugar a los principios como parte del derecho por exigir que todo *standard* jurídico tiene que ser reconocido por derivar de cierta fuente con autoridad.

Como dije, esto ciertamente no corresponde a la teoría de Ross, quien sostiene que cualquier directiva que es efectivamente aplicada en las decisiones judiciales, con independencia de que sea reconocida o no por haber sido sancionada a través de cierto procedimiento oficial, puede formar parte de un sistema jurídico.

Pero, para concentrarnos en el caso de Hart que es el que Dworkin tiene en cuenta, la forma en que este autor ejemplifica su regla de reconocimiento pareciera, en principio, dar razón a Dworkin. Sin embargo, Hart tiene cuidado en aclarar que la regla de reconocimiento puede contener cualquier criterio para la identificación de los *standards* que ella prescribe aplicar⁴, y en ningún lugar excluye que tal criterio pueda identificar a los *standards* jurídicos por su contenido general y no por su origen. Es cierto que, como la existencia de la regla de reconocimiento depende de que sea efectivamente practicada por los jueces el reconocer ciertas reglas, si la regla de reconocimiento fuera interpretada como prescribiendo aplicar *standards* que tengan cierto contenido, podría parecer que se produce una inaceptable du-

⁴ Ver *El concepto de derecho*, trad. de G. R. Carrió, Buenos Aires, 1963, p. 126.

plicación si se distingue entre la aceptación de los jueces de *standards* con cierto contenido y la aceptación de una regla de reconocimiento que prescribiera aplicar los *standards* que tienen precisamente ese contenido. Sin embargo, uno puede imaginar casos en que esta distinción no es completamente banal. Supongamos que los jueces, siguiendo la propuesta de Wassertrom⁵, fueran utilitaristas de reglas convencidos y se consideraran obligados a aplicar toda regla cuya vigencia tuviera consecuencias netas beneficiosas; en este caso podría ser razonable distinguir entre el reconocimiento de tales reglas particulares y la aceptación del principio utilitarista, que funcionaría como la regla de reconocimiento del sistema⁶. Pero Dworkin podría argüir que los jueces pueden aplicar principios sin seguir una regla básica subyacente que establece criterios para elegirlos. Teniendo esto en cuenta, podría haber razones para sostener que la concepción del sistema jurídico de Hart es defectuosa y que habría que modificarla para hacer lugar a la posibilidad de que la base del sistema esté integrada no sólo por reglas de reconocimiento sino también por principios que los jueces efectivamente aplican en sus decisiones sin seguir tales reglas de reconocimiento. Pero esta posible modificación no afectaría la posición positivista de Hart. Este autor sostiene que la base de un sistema jurídico está integrada sólo por una regla de reconocimiento, de la cual derivan las restantes reglas del sistema, no porque esto esté impuesto por su concepción positivista sino porque cree que es necesario para individualizar un sistema jurídico, distinguiéndolo de otros. Raz ha mostrado^{6 bis} que Hart no está justificado en suponer que todo sistema jurídico contiene sólo una regla de reconocimiento y que, en consecuencia, la unidad de un sistema jurídico no puede descansar en la singularidad de su regla de reconocimiento. Una vez que esto se acepta y que la unidad del sistema jurídico se fundamenta sobre otras bases, se puede admitir que éste tenga como *standards* primitivos no sólo varias reglas de reconocimiento sino también principios efectivamente aceptados con independencia de lo prescripto por las reglas de reconocimiento.

En consecuencia, la admisión de que los principios a que Dworkin hace referencia pueden ser parte del derecho, en tanto y en cuanto sean reconocidos por los jueces en sus decisiones, de ningún modo afecta la tesis central del positivismo de que el derecho es un fenómeno social que puede ser identificado y descripto por un observador externo sin tomar partido acerca de su valor moral. Por otra parte, aun cuando la pretensión de distinguir las normas jurídicas de *standards* morales que no son parte del derecho, no es exclusiva del po-

⁵ Richard J. Wassertrom, *The Judicial Decision*, Stanford, 1961.

⁶ Carrió, en su artículo citado "Professor Dworkin's Views on Legal Positivism" da (p. 233) otros ejemplos muy interesantes en que el contenido de las reglas podría ser relevante para su identificación por la regla de reconocimiento; pero no son casos en que el contenido sea una condición exclusiva y de índole positiva, como podría ocurrir con los principios que tiene en cuenta Dworkin.

^{6 bis} *The Concept of a Legal System*, Oxford, p. 200.

sitivismo, es conveniente hacer notar que esa pretensión no está descalificada por el presente argumento de Dworkin: ninguno de los autores mencionados niega que un *standard* moral pueda formar parte del derecho si satisface el criterio de pertenencia al mismo; si ese criterio apuntara, por ejemplo, al reconocimiento judicial, todavía se podría distinguir entre *standards* que forman parte del derecho y los que no forman parte de él, teniendo en cuenta si son o no aceptados efectivamente en las decisiones judiciales.

IV

La crítica de Dworkin, consistente en sostener que los positivistas confunden los dos sentidos de discreción que él distingue, es completamente infundada. Teorías positivistas como la de Ross y Hart permiten una clara distinción entre los casos en que el derecho es indeterminado y los casos en que el derecho contiene una solución cierta, consistente en facultar a los jueces a decidir según su arbitrio. Es absurdo suponer que los positivistas piensan que, cada vez que el derecho es indeterminado, en realidad no lo es porque contiene una autorización positiva para optar por cualquiera de las alternativas posibles.

Dworkin presenta este ataque en contra del positivismo en forma sumamente equívoca, porque después de enfatizar la necesidad de distinguir entre los dos sentidos de discreción, él mismo lo obscurece, vaciando al primer sentido de todo contenido real. En efecto, Dworkin repudia la tesis de que el derecho pueda contener indeterminaciones.

Como vimos, Dworkin dice que la tesis de que puede no haber una respuesta correcta para una cuestión jurídica presenta dos versiones opuestas. En realidad, en contra de lo que Dworkin cree, estas versiones no son excluyentes y ambas son correctas.

Dworkin objeta a la primera versión, que sostiene que hay un espacio lógico entre proposiciones del tipo "el contrato X es válido" y "el contrato X no es válido", diciendo que los juristas las consideran como opuestas contradictorias de modo que no pueden ser ambas falsas. Sin embargo, Dworkin comete aquí el mismo tipo de error que Alchourron y Bulygin⁷ demuestran que Kelsen comete, cuando niega la existencia de lagunas en el derecho. La oración "el contrato X no es válido" puede expresar dos proposiciones diferentes; una que se puede representar diciendo "no es el caso que el derecho declare al contrato X válido" y la otra que se puede reproducir diciendo "es el caso que el derecho ha declarado al contrato X no válido". Sólo la primera es contradictoria con la proposición que sostiene que el derecho ha declarado al contrato X válido. La verdad de la segunda es compatible con la verdad de esta última proposición, en cuyo caso

⁷ *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales*, Buenos Aires, 1975, cap. VII, secs. 2, 3 y 4.

ellas describirían consistentemente una contradicción en el sistema jurídico; y ambas proposiciones pueden ser falsas, en cuyo caso hay una laguna en el derecho. Dworkin cree equivocadamente que los positivistas sostendrían que el derecho es indeterminado, no cuando se da este caso sino cuando fuera verdadera una proposición que sostuviera que el derecho concede a los jueces facultad para declarar a un contrato válido o inválido. De ahí su argumento de que el concepto de contrato válido es un concepto dispositivo que excluye esta posibilidad. Como la existencia de indeterminaciones en el derecho no depende de que esta alternativa pueda darse, este argumento es irrelevante. Sin embargo, conviene decir algo en contra de su validez.

Dworkin admite que el concepto de deber no excluye que, como alternativa al deber de hacer algo y al deber de hacer lo opuesto, se de la facultad de hacer una u otra cosa. Como sostiene que el concepto de contrato válido sí excluye esa alternativa, tiene que defender la idea de que la proposición "el contrato X es válido" no es equivalente a la proposición "los jueces tienen el deber de hacerlo efectivo"; su argumento es que tal equivalencia está excluida por el hecho de que se suele recurrir a la primer proposición como justificación de la segunda. Sin embargo, podría sugerirse que el concepto de contrato válido se comporta como el concepto de propiedad, tal como ha sido analizado por Ross y otros autores⁸. O sea que en ciertos contextos, como cuando se dice: "si el contrato es válido, los jueces tienen el deber de hacerlo efectivo", indica ciertas circunstancias condicionantes (que no hubo error, fraude, etc.) y en otros contextos, como cuando se dice: "si no hubo error, fraude, etc., el contrato es válido", indica cierta consecuencia normativa (el deber de los jueces de hacerlo efectivo). Vale decir que el hecho de que el concepto de contrato válido se emplee en el primer tipo de frases, en justificación del deber de los jueces, no excluye que también se use en el segundo tipo de frases aludiendo precisamente a tal deber.

Dworkin sostiene que la segunda versión de la tesis, según la cual proposiciones como las mencionadas son contradictorias, pero que pueden estar ausentes las condiciones para determinar cuál es verdadera, podría apoyarse en tres argumentos distintos.

El primero se refiere a la vaguedad lingüística, y la objeción de Dworkin es que el derecho incluye principios y teorías de interpretación para resolver los problemas de vaguedad. Sin embargo, no hay ninguna garantía de que esos principios eliminen toda indeterminación; ellos mismos pueden ser vagos, dejar casos sin regular y ser mutuamente contradictorios.

El segundo argumento presupone la equivalencia entre proposiciones jurídicas y proposiciones acerca de actos creadores de derecho; tales actos pueden estar ausentes, con lo que la proposición respectiva no se puede verificar. Dworkin replica que si esa equivalencia

⁸ Ver *op. cit.*, cap. VI, y mi reconstrucción en *Introducción al análisis del derecho*, Buenos Aires, 1980, cap. IV.

se diera, el hecho de que dos proposiciones jurídicas como las ejemplificadas sean contradictorias, implica que las proposiciones acerca de actos creadores de derecho son también contradictorias; por lo que de la falsedad de una surge necesariamente la verdad de la otra. Sin embargo, Dworkin comete aquí el mismo tipo de error que vimos antes: si la proposición "el contrato X es válido" fuera equivalente a "el legislador ha prescripto p", la proposición *opuesta* que dice "el contrato X no es válido", debe ser equivalente a la proposición "el legislador no ha prescripto p" y no a la proposición "el legislador ha prescripto no-p"; o sea que la equivalencia entre proposiciones jurídicas opuestas y proposiciones opuestas acerca de actos creadores de derecho no implica, como supone Dworkin, que siempre tiene que haber un acto creador de derecho.

El último argumento a favor de la tesis débil que Dworkin ataca es el que dice que toda proposición jurídica debe demostrarse en relación a hechos empíricos que pueden estar ausentes, impidiendo la demostración de alguna de dos proposiciones jurídicas opuestas. A esto Dworkin opone una analogía entre la actividad intelectual, en cuyo contexto las proposiciones jurídicas son formuladas, y otras empresas intelectuales, como la crítica literaria, cuyas proposiciones no son validadas en relación a hechos empíricos sino teniendo en cuenta otros factores como la contribución que ellas hacen a la comprensión del espíritu general de una obra. Sin entrar a analizar el fondo del asunto, puede decirse que aquí Dworkin toca por fin la tesis central del positivismo, ya que los positivistas rechazarían la analogía con la crítica literaria, sosteniendo que lo que ella hace, en la versión de Dworkin, es no tanto una mera descripción de una obra sino una reconstrucción o recreación, y que si bien el positivismo no niega que los juristas pueden hacer algo parecido con el sistema jurídico⁹, las proposiciones jurídicas cuyo análisis está en discusión son las que se formulan en el contexto de una estricta descripción del sistema. Es la factibilidad de esta actividad puramente descriptiva lo que constituye, como vimos, la tesis central del positivismo.

Este último tópico se conecta con una presuposición implícita que subyace a todos los argumentos de Dworkin. Es necesario detectar esta presuposición para entender su concepción general y para explicar muchas de sus tesis que he estado objetando.

V

La clave para detectar la presuposición básica que subyace a todos los argumentos de Dworkin en contra del positivismo, se encuentra en un pasaje incidental al comienzo de su segundo artículo, que dice:

⁹ Ver un análisis de esta actividad de reconstrucción del derecho positivo por parte de los juristas dogmáticos en mis trabajos *Consideraciones sobre la dogmática jurídica*, México, 1974, y *Algunos modelos metodológicos de "ciencia" jurídica*, Valencia, 1980.

"Hay una objeción adicional que podría hacerse pero que no voy a intentar contestar. No tengo respuesta para el argumento de que el término 'derecho' puede usarse de modo tal que haga a la tesis positivista verdadera por estipulación. Es decir, puede usarse de tal modo que el que habla reconoce como *standards* jurídicos sólo a aquellos *standards* que los jueces y abogados citan y que están de hecho identificados por un *test* comunmente reconocido. Sin duda, el término 'derecho' puede usarse de tal forma y, tal vez, algunos abogados así lo usan. Pero yo estaba interesado en lo que tomé como un argumento acerca del concepto de derecho que ahora se emplea generalmente, que es, pienso yo, el concepto que se refiere a los *standards* que establecen derechos y obligaciones que el gobierno, a través de las instituciones familiares de los tribunales y policía, tiene el deber, al menos en principio, de reconocer y hacer efectivos. Mi tesis fue que el positivismo, con su doctrina de un *test* fundamental y comunmente reconocido, confunde parte del dominio de ese concepto con su totalidad."¹⁰

Lo que es sumamente llamativo de este párrafo de Dworkin es que la primera definición de derecho que menciona es precisamente la definición que, con variaciones de detalle entre autor y autor, los positivistas han estado defendiendo todo el tiempo como su principal *leit motiv* en contra de una caracterización del "derecho" según los lineamientos de la segunda definición que Dworkin menciona. Es, entonces, muy extraño que Dworkin diga que no tiene nada que objetar a que se defina "derecho" de acuerdo a la primer alternativa y que presuponga que los positivistas aceptan la segunda definición, lo que haría a la tesis positivista "falsa por estipulación".

Para entender esto es necesario concentrar la atención en la frase contenida en la segunda definición, que dice, en substancia, "los *standards* que el gobierno tiene el *deber* de reconocer". Si la palabra "deber" fuera usada en esta frase con el significado que Hare ha llamado "entre comillas"¹¹, esta definición no diferiría substancialmente de la primera y sería, en líneas generales, aceptable para los positivistas; lo que esta definición diría es que son *standards* jurídicos aquellos que una regla, que los jueces de hecho aceptan, prescribe o estipula el deber de reconocer. Pero si la expresión "deber" está usada con un sentido normativo directo en la definición, ésta es una definición antipositivista que habría que interpretar de este modo: "Solo son *standards* jurídicos aquellos que el gobierno tiene el deber (prescriptivamente hablando) de reconocer". Como establecer la existencia de un deber prescriptivo en materias moralmente relevantes supone asumir una posición moral, esta definición implica que para determinar si un *standard* es o no jurídico, es necesario formular un

¹⁰ Este pasaje está en la pág. 47 de *Taking Rights Seriously*, ed. cit.

¹¹ *The Language of Morals*, Oxford, 1961.

juicio de valor acerca de si los jueces están justificados en reconocer el *standard*. Este tipo de definición es el principal blanco de la ofensiva positivista, ya que contradice su tesis central de que el derecho es un fenómeno social que puede identificarse sobre la base exclusiva de hechos empíricos y sin adoptar una posición acerca de su justificación moral.

Que Dworkin asume esta definición antipositivista de derecho en su ataque contra el positivismo se muestra claramente en su discusión de la tesis de que las prácticas sociales pueden dar origen a deberes. Esta tesis sería razonable si la palabra "deber" fuera usada en su formulación con un significado o fuerza puramente descriptiva; ya que una práctica social puede obviamente ser descripta como prescribiendo cierto comportamiento. Pero, por otro lado, la crítica de Dworkin sería correcta si la tesis fuera interpretada como sosteniendo que una práctica social es una justificación suficiente del juicio normativo de que alguien está obligado a hacer lo que la práctica prescribe; es cierto que referirse a lo que otra gente dice o hace no es, en general, una razón concluyente para justificar el hacer la misma acción. Pero Dworkin se equivoca al pensar que la regla de reconocimiento de Hart implica este tipo de conservadurismo moral. Hart afirma que los jueces siguen una práctica de reconocimiento, cuyo contenido puede ser descripto diciendo que ella prescribe a los jueces aplicar los *standards* que ella menciona. Esto no implica que uno deba aceptar que los jueces están moralmente obligados a aplicar esos *standards*, por la sola razón de que ellos siguen una práctica que prescribe tal cosa. Tampoco significa que los jueces mismos pueden citar a la práctica general como único fundamento para justificar su juicio normativo de que están obligados a aplicar tales *standards*. La posición que Dworkin ataca es, en realidad, el pseudo-positivismo descripto por Ross que en una de sus variantes sostiene que la vigencia de una práctica fundamenta su justificación moral.

Dworkin está probablemente acertado cuando dice que los juicios de los jueces, en el sentido de que tienen el deber de aplicar ciertos *standards*, presuponen, al menos en el caso de jueces moralmente responsables, que ellos aceptan principios que integran una concepción normativa o valorativa, cuya validez no está relacionada con el hecho de ser generalmente aceptada en prácticas judiciales. Pero, en cambio, su afirmación ulterior de que la aceptación de tales concepciones valorativas no conduce en los hechos a la formación de una práctica de reconocimiento, más o menos uniforme, es mucho más controvertible. Si esto fuera así, habría razones para dudar, como dice Hart¹², que estemos frente a un solo sistema jurídico y no a varios. Esto muestra que el hecho de que los jueces no basen sus juicios de deber en una práctica de reconocimiento no impide que haya tal práctica de reconocimiento y que la misma no pueda ser tomada en

¹² *Op. cit.*, p. 152.

cuenta por un observador externo interesado en determinar qué normas forman parte del sistema jurídico.

Lo que ocurre es que Dworkin confunde el punto de vista de un observador externo, interesado en la cuestión teórica de determinar el contenido de un sistema, con el punto de vista de un juez interesado en el problema práctico de determinar qué reglas debe justificadamente aplicar en sus decisiones. Cuando Hart introduce su idea de la regla de reconocimiento, lo hace para esclarecer cómo un observador identifica las reglas de un sistema y no para explicar cómo los jueces razonan en su aceptación de las mismas. Tal vez Dworkin fue conducido a esta confusión por una cierta obscuridad en la exposición de Hart acerca de la regla de reconocimiento: si bien él distingue correctamente entre el punto de vista externo de un observador que la toma como un hecho sin valorarla y el punto de vista interno de los jueces, quienes la aceptan y participan en su formación, Hart no pone en claro que la regla de reconocimiento, aun vista externamente como un hecho, no es el criterio de pertenencia que un observador externo *usa* para identificar las reglas del sistema. Tal criterio es el mismo que Hart presupone sin formularlo explícitamente: él indica que una regla pertenece a un sistema cuando la regla de reconocimiento de éste prescribe directa o indirectamente su aplicación. Esta obscuridad ha llevado a Bulygin¹³ a criticar equivocadamente a Hart por tratar a su regla de reconocimiento como una prescripción, en vez de como un criterio constitutivo que define la pertenencia de un *standard* al sistema jurídico. A causa de esta obscuridad, Dworkin pudo haber supuesto que, para Hart, el problema de determinar la pertenencia es el mismo problema que los jueces enfrentan cuando tienen que decidir qué reglas deben justificadamente reconocer.

Esta confusión entre el punto de vista de un observador externo y el punto de vista de un juez, lo lleva a Dworkin a defender la posición que vimos acerca de la discreción judicial. Si un juez presupone una concepción valorativa suficientemente articulada, estará en condiciones de determinar qué solución corresponde a un caso, tanto cuando éste cae bajo las reglas reconocidas del sistema, como cuando no está regido por ellas. Si un juez dijera que él no puede determinar qué solución corresponde a un caso y que, por lo tanto, tiene discreción para resolverlo en un sentido u otro, esto sería visto como una confesión de que carece de una concepción valorativa comprensiva y de que es incapaz de razonar adecuadamente en el plano normativo. Dworkin parece pensar que cuando algunos positivistas hablan de discreción judicial, ellos suponen que los jueces deberían hacer todo el tiempo tales confesiones absurdas; pero ellos están considerando el punto de vista del observador que comprueba que las reglas, hasta el momento reconocidas, no contienen una solución para el caso.

¹³ En "Sobre la regla de reconocimiento", *Derecho, Filosofía y Lenguaje*, en homenaje al Prof. A. L. Gioja, Buenos Aires, 1976.

O sea que la crítica equivocada que hace Dworkin de la concepción positivista acerca de la discreción judicial deriva de su confusión entre la situación del juez que debe decidir un caso y la situación del observador que describe el contenido del sistema jurídico. Esta última confusión deriva, a su vez, de la presuposición errónea de que los positivistas aceptan un concepto de derecho tal, que no podría ser usado adecuadamente en el tipo de empresa descriptiva cuya factibilidad es la principal bandera del positivismo.

VI

A pesar de estas graves confusiones, la posición de Dworkin podría reconstruirse de tal modo de representar un interesante desafío al positivismo. Para hacer esto, Dworkin tendría que alterar radicalmente la estrategia de su crítica. En vez de asumir que los positivistas aceptan un concepto antipositivista de derecho, Dworkin tendría que atacar frontalmente la definición de "derecho" que los positivistas realmente endosan, y defender aquella que está implícita en sus propios argumentos.

El concepto de derecho que Dworkin y los iusnaturalistas, en general, defienden es una noción normativa¹⁴. De acuerdo a ella, decir que una regla o principio es un *standard jurídico* implica decir que los jueces y otros funcionarios deben (hablando prescriptivamente) reconocerlo y hacerlo efectivo en sus decisiones. Como se ha dicho, el positivismo se caracteriza por combatir esta forma de definir "derecho", proponiendo en su lugar un concepto descriptivo, cuya aplicación no tiene absolutamente ninguna implicación acerca de lo que los funcionarios y el público deben hacer en relación a los *standards* que él identifica.

Ahora bien, Dworkin podría tener dos líneas de argumentación en favor de reconocer un concepto de derecho normativo. La primera estaría relacionada con la vigencia de tal noción en usos lingüísticos corrientes. La segunda estaría dirigida a cuestionar las ventajas alegadas de un concepto descriptivo de derecho.

En relación al primer punto, Dworkin podría alegar, como de hecho lo hace en algunos pasajes, que, en el discurso de jueces y abogados, el concepto de derecho no es sólo usado para referirse a *standards* vigentes, sino también para hacer referencia a *standards*

¹⁴ En realidad, en el caso de Dworkin, su noción de derecho es en parte normativa (pues incluye los *standards* que derivan de la mejor teoría valorativa que justifique a los *standards* institucionalmente reconocidos), y en parte descriptiva (pues incluye a tales *standards* institucionalmente reconocidos independientemente de su justificación). Creo que esto explica su admisión —que hace notar Carrió— de que puede haber *standards* injustos que sean derecho y que no todo lo moralmente correcto es derecho. Otra cuestión es si esta mezcla de criterios descriptivos y normativos como parte de un solo concepto es adecuada, o si, en cambio, se requiere la adopción de dos conceptos alternativos de derecho (agradezco esta observación al prof. C. E. Alchourrón).

que los jueces *deben* reconocer aunque todavía no lo hayan hecho. Cuando un juez concluye o un abogado reclama que un *standard* que no ha sido aún reconocido debe serlo en el caso actual, ellos presentan su afirmación en forma de una proposición acerca de lo que el derecho dispone, y no como una proposición acerca de lo que el derecho debería disponer. La misma práctica de reconocimiento se constituye formulando juicios del primer tipo. En consecuencia, un concepto de derecho que sirva para interpretar adecuadamente las proposiciones jurídicas formuladas en este tipo de contexto, tiene que permitir elucidar tales proposiciones como juicios normativos acerca de lo que los jueces deben hacer. Esto no se logra mediante un concepto de derecho que hace referencia a los *standards* reconocidos de hecho por los jueces, sino por un concepto de derecho que se refiere a los *standards* que los jueces deben reconocer. Si suponemos un concepto de derecho descriptivo, tales proposiciones resultan sistemáticamente distorsionadas y estamos compelidos a recurrir a explicaciones tortuosas del comportamiento lingüístico de jueces y abogados (por ejemplo, que cuando ellos *dicen* que la ley dispone tal cosa, en realidad quieren decir que la ley debería disponer tal cosa, y que esta forma de hablar pintoresca se debe o a un mal uso crónico del lenguaje o al deseo de engañar a la gente, haciéndoles creer que lo que, en realidad, es una mera opinión consiste en una descripción objetiva).

Que los jueces y abogados presuponen, frecuentemente, un concepto normativo de derecho, cuando formulan proposiciones jurídicas, es reconocido por Hart cuando dice que la expresión "el derecho dispone que..." usualmente manifiesta un punto de vista interno hacia la regla de reconocimiento, que implica la aceptación de las reglas del sistema, mientras que el punto de vista externo es usualmente expresado mediante proposiciones del tipo "en Inglaterra se reconoce como derecho..."¹⁵. También esto se pone de manifiesto por el hecho de que los jueces y abogados usualmente interpretan a tales proposiciones como estableciendo razones operativas para justificar una decisión. Esto sólo puede ser así si proposiciones del tipo "el derecho dispone que..." implicaran juicios prácticos acerca del deber de reconocer o aplicar ciertos *standards*. Solamente un concepto normativo de derecho permite explicar por qué, cuando se inquiera por la justificación de una decisión, el aludir a lo que el derecho estipula es generalmente aceptado como una respuesta suficiente, aunque pueda ser controvertible. Si, en cambio, tales proposiciones presupusieran un concepto descriptivo de derecho, ellas no expresarían nunca razones operativas para una decisión sino razones auxiliares¹⁶ que tendrían que suplementarse con razones adicionales, de carácter operativo, para justificar un curso de acción. Sin embargo, cuando un juez dice, por ejemplo, "el derecho dispone tal cosa, por lo tanto

¹⁵ *Op. cit.*, p. 128.

¹⁶ Para un análisis de los conceptos de razones operativas y auxiliares, ver J. Raz, *Practical Reasons and Norms*, Londres, 1975, págs. 33-35.

debo decidir concordantemente", su razonamiento no es considerado generalmente entimemático (por descansar en una premisa oculta como el principio moral de que se debe hacer lo que el derecho dispone) ni es descalificado por incurrir en un *non sequitur*. Esto implica que la fuerza normativa que se transmite a la conclusión yace en la misma premisa que dice que el derecho dispone tal cosa (lo que requiere un concepto normativo de derecho).

La circunstancia de que las proposiciones jurídicas expresan, en ciertos contextos, razones operativas para justificar una decisión, implica que una noción normativa de derecho está presupuesta no sólo en proposiciones que se refieren a *standards*, que todavía no satisfacen las condiciones estipuladas por la práctica judicial de reconocimiento, sino también en proposiciones que se refieren a leyes, precedentes, etc., que satisfacen tales condiciones. Porque también es el caso que una proposición que se refiere a un *standard* comunmente reconocido es generalmente interpretada como que expresa una razón operativa para una decisión, lo que no ocurriría si tal proposición fuera interpretada bajo un concepto descriptivo de derecho. En estos casos, las proposiciones en cuestión tienen también fuerza normativa y presuponen una concepción valorativa acerca de la legitimidad de los *standards* que mencionan.

Decir que el concepto de derecho que es generalmente empleado por jueces y abogados en contextos prácticos es una noción normativa, implica asimilarlo a conceptos éticos tales como los de bueno, correcto o justo. Como una noción normativa, el concepto de derecho que se refiere a los *standards* que deben ser reconocidos, no puede ser aplicado sin una concepción valorativa que le asigna cierto contenido. Aquí es aplicable la misma distinción que propone Rawls¹⁷ entre el concepto de justicia y las diferentes concepciones de justicia que especifican tal concepto, de tal modo que personas con diferentes concepciones de justicia pueden usar, no obstante, el término "justicia" con el mismo significado. Similarmente, el concepto normativo de derecho que Dworkin defendería, debe ser especificado recurriendo a concepciones valorativas que especifiquen qué *standards* los jueces deben aplicar; el hecho de que la gente difiera acerca de tales concepciones no impide que se use el mismo concepto de derecho como el conjunto de *standards* (cualquiera que ellos sean) que deben ser reconocidos y aplicados.

Pero, obviamente, los positivistas han sido conscientes de la vigencia de un concepto normativo de derecho en ciertos contextos; al menos ellos han advertido (con más lucidez que los iusnaturalistas respecto de la naturaleza de la definición positivista de "derecho") que los defensores del derecho natural presuponen una noción de ese tipo en la presentación de sus teorías. Aun cuando algunos de los argumentos que los positivistas han planteado parecen estar basados en presuposiciones acerca de usos lingüísticos corrientes, ellos nunca

¹⁷ Ver *A Theory of Justice*, Oxford, 1973, p. 5.

han descansado exclusivamente en tales presuposiciones; han ofrecido razones para preferir una definición descriptiva de "derecho", aun cuando tal cosa implicara apartarse de usos corrientes. De este modo, para defender su postura, Dworkin tendría que atacar tales razones y no sólo mostrar cómo los abogados usan la palabra "derecho".

Hay dos argumentos principales que los positivistas han planteado en favor de un concepto de derecho definido exclusivamente en relación a propiedades fácticas y sin recurrir a propiedades valorativas o normativas. Uno ha sido principalmente expuesto por Kelsen y Ross, y consiste en decir que la filosofía del derecho debe ocuparse de reconstruir el aparato conceptual de la ciencia jurídica; y que, como ésta, para ser una verdadera ciencia, debe ser una actividad descriptiva, el concepto de derecho que la filosofía del derecho debe caracterizar y reconstruir tiene que ser apropiado para la función descriptiva de la ciencia jurídica. El segundo argumento, planteado por prácticamente todos los autores positivistas, pone acento en las ventajas teóricas que se siguen de una clara distinción entre el derecho que "es" y el derecho que "debe ser", distinción que es sólo posible bajo un concepto descriptivo de derecho.

En relación al primer argumento, Dworkin podría ensayar varias réplicas. En primer lugar, no parece haber justificación alguna para que la filosofía del derecho se centre exclusivamente en el análisis y reconstrucción del aparato conceptual empleado en el trabajo de juristas científicos, descuidando el análisis del discurso práctico de jueces y abogados. Tal vez la necesidad de contar con un concepto de derecho puramente descriptivo no es tan imperiosa en el contexto de este último discurso dirigido a determinar qué soluciones se deben justificadamente adoptar. En segundo lugar, si uno toma en cuenta la actividad que en los países de tradición europea-continental se llama "ciencia jurídica" o "dogmática jurídica", uno advierte rápidamente que, a pesar de lo que sus cultores proclaman, se trata fundamentalmente de una actividad normativa dirigida a reconstruir el orden jurídico para adaptarlo a ideales de justicia y racionalidad; esto no sólo es así en los hechos sino que no hay razones para sostener que los juristas deberían abandonar esta importante e influyente actividad en favor de un enfoque meramente descriptivo, que sólo se distinguiría en el grado de sofisticación del que hasta el momento es encarado por las publicaciones periódicas de legislación y jurisprudencia¹⁸. O sea que, tal vez, un concepto puramente descriptivo de derecho ni siquiera es requerido para la actividad que la dogmática jurídica desarrolla. Finalmente, hay una tercera réplica que, aunque es sin duda *ad hominem*, no carece de cierta fuerza: Kelsen, que es el autor que más enfáticamente ha defendido el argumento que se está cuestionando, ha definido "derecho" de tal modo que representa una noción normativa. Esto es así porque en su teoría la validez es una característica definitoria del concepto de derecho, y esta propiedad

¹⁸ Ver mi monografía *Algunos modelos metodológicos de "ciencia" jurídica*, citada.

es concebida como una propiedad normativa. Para Kelsen predicar de una regla que es válida equivale a decir que ella debe ser observada, y el juicio que predica validez de la regla de más jerarquía del sistema es, el mismo una norma, su famosa norma básica. Kelsen se las arregla para hacer compatible este concepto normativo de derecho con su modelo de una ciencia jurídica valorativamente neutra, mediante el recurso de sostener que los juristas no tienen que, y no deben, endosar categóricamente la norma básica (y, por consiguiente, los restantes juicios de validez que derivan de ella), sino sólo suponerla como una hipótesis. Aunque Kelsen no es claro acerca de este punto, una interpretación razonable de su teoría es que lo que Kelsen dice acerca de la forma en que los juristas emplean la norma básica no es aplicable al caso de los jueces, quienes tienen que adherir positivamente a la norma básica para poder alcanzar conclusiones que no sean meramente hipotéticas. En consecuencia, si concentramos nuestra atención en el caso de los jueces, el concepto de derecho de Kelsen podría no diferir del de Dworkin ni siquiera en relación a la forma en que las proposiciones que usan tal concepto son afirmadas¹⁹.

En relación al argumento que hace hincapié en las ventajas teóricas que se siguen de una definición de "derecho" que permite distinguir entre el derecho que "es" y el derecho que "debe ser", Dworkin podría simplemente contestar que el uso de un concepto normativo de derecho, permite hacer una distinción exactamente equivalente: la distinción entre lo que la gente y los funcionarios de un cierto ámbito reconocen como derecho y lo que *es* el derecho (o sea, el conjunto de *standards* que deben ser reconocidos). El uso de conceptos normativos como los de bueno o justo no nos impide distinguir entre lo que es considerado bueno o justo y lo que es bueno o justo; la misma distinción es aplicable en relación al concepto normativo de derecho. Por lo tanto, la distinción básica que debe hacerse no es entre el derecho que es y el derecho que debe ser, sino entre un concepto descriptivo de derecho y otro normativo. Una vez que está claro si la expresión "derecho" está usada con un significado descriptivo o normativo, muchos malentendidos corrientes desaparecen y todo el mundo puede distinguir con claridad, en un caso, entre el derecho que es y el derecho que debe ser, y, en el otro, entre lo que es reconocido como derecho y lo que es derecho.

Pero, por supuesto, esta reconstrucción de la tesis de Dworkin no muestra que la tesis básica del positivismo sea incorrecta. El positivismo ha abierto brechas en la tendencia tradicional de pensar acerca del derecho exclusivamente en términos normativos y ha demostrado que es posible reconstruir un concepto descriptivo de derecho definido exclusivamente sobre bases fácticas y que ese concepto es extremadamente útil en una gran variedad de actividades descriptivas (como

¹⁹ Ver un análisis de estos aspectos de la teoría de Kelsen en J. Raz, *The Authority of Law*, Oxford, 1979, y en mi artículo "Some Confusions around Kelsen's Concept of Validity", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. LXIV/3, 1978.

las que están involucradas en investigaciones históricas, sociológicas, o de derecho comparado; en el asesoramiento jurídico y la enseñanza del derecho). Lo que la tesis así reconstruida muestra es que un uso normativo del término "derecho" (y de expresiones derivadas como "obligación jurídica", "derecho subjetivo", etc.) es perfectamente legítimo en contextos pragmáticos, incluyendo la elaboración de teorías normativas acerca de los principios y reglas que deben ser aceptados por los funcionarios (que es precisamente el objeto de teorías iusnaturalistas).

Como la controversia entre positivistas y antipositivistas está principalmente provocada por su falta de reconocimiento del hecho de que expresiones como "derecho" (y "deber jurídico", "derecho subjetivo", etcétera) pueden ser legítimamente usadas, ya sea con un significado normativo o con un significado descriptivo, y por la resistencia a aceptar que la filosofía analítica del derecho debe ocuparse de la reconstrucción racional de ambos conceptos, la controversia carece de significación teórica.

Podría objetarse que la controversia no es tan banal, ya que la falta de reconocimiento o bien del concepto descriptivo o del concepto normativo de derecho deriva, en última instancia, de la negativa a adscribir legitimidad a las empresas intelectuales respectivas que son servidas por cada uno de estos conceptos. Por un lado, muchos positivistas tienen dudas acerca de la posibilidad de una demostración racional e intersubjetiva de concepciones normativas de los derechos y obligaciones que deben ser reconocidos por el Estado. Por el otro lado, algunos antipositivistas cuestionan la factibilidad de una descripción valorativamente neutra de fenómenos que están inherentemente asociados con ciertas valoraciones.

Si este fuera realmente el núcleo de la controversia entre positivistas y antipositivistas se ahorraría mucha energía intelectual si los iusfilósofos y juristas dejaran de pretender que hay una cuestión específica que se discute en los confines de la teoría del derecho y reconocieran simplemente que sus diferentes puntos de vista sobre este tópico dependen de posiciones filosóficas generales ampliamente discutidas. Sin embargo, yo pienso que el debate jurídico es independiente de los problemas filosóficos mencionados.

En primer lugar, como ya dije, no todos los positivistas son escépticos en materia ética (basta recordar el caso de Bentham). Un positivista podría aceptar que las cuestiones valorativas pueden resolverse por procedimientos objetivos y racionales, podría aun admitir que los juicios valorativos describen cierto tipo de "hechos", y, sin embargo, insistir en la conveniencia de contar con un concepto de derecho definido sólo en términos de propiedades empíricas. La supuesta objetividad de los juicios de valor acerca de las reglas o principios que deben ser reconocidos por el Estado, no disminuye la necesidad de contar con un esquema conceptual para hacer referencia a los *standards* que son efectivamente reconocidos por el Estado. Aun cuando esos juicios valorativos describieran algún tipo de realidad, la distinción

entre ellos y los juicios que dan cuenta del hecho empírico del efectivo reconocimiento de ciertos principios y reglas sería, a la vez, posible e importante.

En segundo término, aunque algunos antipositivistas sostienen la tesis de que un fenómeno como el derecho —que está constituido por conductas determinadas por valoraciones— no puede ser descripto adecuadamente sin adoptar posiciones acerca de esas valoraciones, muchos antipositivistas serios, como Dworkin, no parecen abrazar sin reservas esa tesis (y sospecho que cuando la tesis es sometida a inevitables calificaciones termina por hacer lugar al tipo de empresa descriptiva que resulta servida por la definición positivista de “derecho”). En realidad, cuando Dworkin dice que uno de los *tests* para juzgar la validez de una teoría normativa de la adjudicación judicial es su adecuación con los *standards* que son efectivamente reconocidos por las instituciones oficiales, él está asumiendo que esos *standards* pueden ser identificados con independencia de la teoría normativa que debe ajustarse a ellos. Es cierto que el sostener este *test* para una teoría normativa de la adjudicación presupone una concepción normativa de segundo nivel que justifique esa exigencia, pero, si bien esta concepción requiere que se identifiquen los *standards* efectivamente reconocidos, no está ella misma involucrada en tal identificación. De este modo, Dworkin parece admitir la factibilidad de una descripción valorativamente neutra de las reglas y principios reconocidos efectivamente por el Estado (ver nota 13 sobre empleo de un concepto “mixto” de derecho).

Si no todos los positivistas niegan la posibilidad de una demostración racional e inter-subjetiva de los juicios de valor acerca de las reglas y principios que el Estado debe reconocer, y si los antipositivistas serios no niegan la factibilidad y relevancia de una descripción valorativamente neutra de las reglas y principios que, de hecho, son reconocidos por el Estado, la controversia entre ellos no versa sobre cuestiones de más profundidad filosófica que el mero reconocimiento de que hay varias alternativas legítimas para definir “derecho”.

Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas, Argentina.

ABSTRACT

This paper is devoted to discuss Dworkin's criticisms of legal positivism. It is claimed that Dworkin's main arguments do not touch on the central positivist thesis, which is that a legal system can be identified on the basis of factual properties alone and without resorting to moral considerations. Moreover, those arguments are flawed, since they presuppose a non-positivist definition of law which Dworkin does not attempt to defend. It is alleged that Dworkin would have put forth an interesting challenge to positivism if he had defended the use of a normative concept of law. The outcome of this endeavour might have been to show that both a descriptive and a normative concept of law are compatible with each other and useful in different contexts. But this would have defeated Dworkin's attack against positivism, since this analysis would have shown that the core of the controversy between positivists and antipositivists is purely verbal and does not refer to genuine theoretical differences.

A CERA E O ABELHUDO

Expressão e Percepção em Merleau-Ponty

Carlos Alberto Ribeiro de Moura

Analizando o destino da fenomenologia, Schérer notava que ele “não pode ser facilmente destacado de todas as inflexões anti-lógicas ou anti-científicas às quais ela deu lugar”¹. Destino paradoxal, poder-se-ia acrescentar, para uma filosofia que começou com o projeto de elaborar uma *Wissenschaftslehre*; mas destino não totalmente imprevisível, a partir do momento em que se passou a opor o “mundo-da-vida” à “natureza idealizada” da ciência. Mais grave ainda, esse primeiro paradoxo parece ser apenas o sintoma de outro bem mais profundo. Pois se não de direito, pelo menos de fato, a crítica anti-cientificista parece solidária de uma neutralização das prerrogativas da razão. Que se dê aqui à palavra *razão* um dos significados que Laporte já resenhava: tentativa de neutralizar ao máximo a contingência². Sob esse ângulo, o que significaria a crítica de Husserl ao “racionalismo clássico”, senão a recusa em dar pleno direito de cidadania à razão? O racionalismo clássico é censurado por esquecer o *Lebenswelt*, deixando de reconhecer-lhe o seu papel de fundamento do mundo científico, ao contrário do “autêntico racionalismo”, representado pela fenomenologia, que corrigiria essa miopia da *Aufklärung*³. Mas é inevitável que o leitor da *Krisis* ache muito enigmático esse “autêntico racionalismo”; pois, afinal, esse racionalismo terá como seu primeiro *leit-motiv* a exigência de fundar as “verdades científicas” nas “verdades de situação”; e mesmo que Husserl garanta que com isso “o método científico não é atacado no seu sentido peculiar”⁴, essa *mera afirmação* não pode ser suficiente para contrabalançar a tese principal, nem para atenuar o fato de que o *Lebenswelt* é caracterizado como sendo, antes de tudo, o mundo da *doxa*, e que é ela, afinal, o fundamento desejado da ciência⁵. É no mínimo inquietante que, no novo “racionalismo”, a ciência termine por repousar naquilo que Aristóteles definia como “juízo pondo uma proposição imediata e não-necessária”⁶. Se o mundo-

¹ Schérer, R., *La Phénoménologie des 'Recherches Logiques' de Husserl*, PUF, p. 3.

² Laporte, J., *Le Rationalisme de Descartes*, PUF, Introdução.

³ Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Husserliana, VI, § 56.

⁴ *ibid.*, § 34 (f).

⁵ *ibid.*, apêndice nº 25.

⁶ Aristóteles, *Segundos Analíticos*, I, 89 a 3.

da-vida que se quer promover é um mundo de contingências, o “autêntico racionalismo” será, paradoxalmente, a neutralização da razão.

É bem verdade que, para Husserl, o *Lebenswelt* está ainda na “atitude natural”, que ele será “reduzido” para dar acesso à subjetividade transcendental, perdendo assim o seu posto de fundamento último. Mas a questão volta com toda a sua força junto aos epígonos, que recusam a “redução” e atribuem ao *Lebenswelt* o privilégio de ser uma instância autônoma. Desde então, promover o mundo-da-vida não seria um ato estritamente contemporâneo à promoção do divórcio entre a razão e a experiência? Poderia ser esse, afinal, o único saldo dos elogios à “consciência ingênua”.

Ora, Spiegelberg já se insurgia contra essa imagem tradicional, que condenava a filosofia da existência a operar, quase inevitavelmente, um divórcio entre a razão e a vida⁷. E, de fato, não faltam textos que podem trazer alguma inquietação quanto a essa imagem muito enraizada. Ao mantê-la, poderia ficar muito difícil compreender, por exemplo, o elogio de Merleau-Ponty ao “grande racionalismo”. “Momento privilegiado” — diz ele — que não cessa de colocar os problemas que a miopia da posteridade terminará por relegar⁸. Mas é verdade, também, que esse é apenas um dos lados da questão. Pois paralelamente à série de textos que entoam loas ao grande racionalismo, existe toda uma outra série, onde é uma verdadeira subversão do cartesianismo que se apresenta, e onde os elogios anteriores parecem tornar-se meros excessos retóricos. Agora, tratar-se-á sempre de recuperar um universo do pré-objetivo, recalcado exatamente pelo “modo de pensamento” do qual o cartesianismo foi um dos melhores exemplos. E onde nos leva, afinal, a recusa desse “modo de pensamento”?

Falou-se em “subversão” do cartesianismo. E o termo não é excessivo quando o que está em questão é a inversão completa das teses de um autor. “... É a alma que vê, e não o olho”, dizia Descartes⁹. Ora, —dirá Merleau-Ponty— é preciso dar um sentido à palavra *ver*, alguém de todo juízo, sentido que a *Segunda Meditação* aniquila e termina por dar como um puro vício de linguagem¹⁰. Crítica ao “intelectualismo”, dir-se-á. Seguramente. Mas essa revalorização da “consciência ingênua” não teria como corolário a cisão entre a razão e a experiência? O universo do pré-objetivo onde ela nos instala não seria mais uma vez o universo da contingência e da *doxa*, tal como Husserl o descrevera? Analisemos um pouco mais de perto essa recuperação da visão.

⁷ Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, vol. II, p. 525.

⁸ Merleau-Ponty, M., “Partout et Nulle Part” in *Éloge de la Philosophie*, Gallimard, p. 216-226.

⁹ Descartes, *Dioptrica*, in *Oeuvres Philosophiques*, Aubier, T. I, p. 710.

¹⁰ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, p. 45.

II

Comentando a análise da percepção da cera na *Segunda Meditação*, Merleau-Ponty a censura por ser, no sentido restritivo, apenas uma análise de essência. Ao seu final, o leitor sabe que aquilo que lhe permite discriminar a cera de todas as outras “substancias particulares”, é uma “certa extensão”. E Descartes acrescenta: “digo esse pedaço de cera em particular, pois para a cera em geral é ainda mais evidente”¹¹. Mais evidente? Seria melhor dizer: evidente apenas para a cera *em geral*. Pois se a idéia dada da “certa extensão” pode discriminar a cera de todas as outras substancias particulares, ela não pode dar conta da diferença entre duas percepções de fato. Se a “certa extensão” permite diferenciar a cera dos outros habitantes da extensão, esse conhecimento de essência não é suficiente para discriminar duas ceras e permanece mudo quanto à existência. É por isso que a análise do pedaço de cera “não nos dá senão a essência da coisa, a estrutura inteligível dos objetos do sonho ou dos objetos percebidos”¹². E também é por isso que a percepção analisada está aquém tanto da imaginação quanto da percepção de fato: alguém da imaginação, que nos dá o objeto como presente, e alguém da percepção de fato, onde o objeto surge malgrado o sujeito. Entre a percepção de fato e a percepção analisada por Descartes, existiria a distância de um “índice existencial”, que diferenciaria o objeto percebido da idéia. Assim, o “universo de pensamento” desvelado pelo Cogito é *apenas* um universo de pensamento, “ele dá conta do pensamento de ver, mas o fato da visão e o conjunto dos conhecimentos existenciais permanecem fora dele”¹³.

A análise da percepção da cera, em Descartes, se faz portanto sob um regime de divórcio entre essência e existência. É após estabelecer isso que surgirá, então, a exigência de dar à visão um sentido que o cartesianismo lhe negava. Pois, de imediato, deve haver alguma verdade nas evidências da consciência ingênua, e “é pelo menos estranho que possamos ter acreditado apreender com os olhos o que na verdade apreendemos por uma inspeção do espírito”¹⁴. E se a análise cartesiana não dá conta da origem dessa ilusão persistente, essa limitação pode ser signo suficiente de que a visão tenha um poder insuspeitado pelo “intelectualismo”.

Mas a cisão entre essência e existência, afinal, não é senão o efeito epidérmico de um divórcio bem mais profundo. Ela é apenas a consequência da recusa cartesiana em dar ao sensível outra função que não a de mero testemunho da existência, incapaz *por princípio* de dar alguma informação sobre a essência. Todas as dificuldades do cartesianismo viriam de sua recusa em dar ao sensível uma significação, em fazer dele uma introdução à coisa e não sua máscara; seus pecados

¹¹ Descartes, *Meditações*, in *Obras Escolhidas*, Difel, p. 133.

¹² Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, PUF, p. 211.

¹³ *ibid.*, p. 212.

¹⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, ed. Supra, p. 241.

nasceriam já no primeiro capítulo do *Monde*, onde se decide de uma vez por todas que, entre a sensação e o real, existiria apenas uma relação de sinalização arbitrária.

Fazendo essas observações, Merleau-Ponty estaria criticando o "cartesianismo"? Não exatamente. Ou melhor, não somente o cartesianismo, e essa crítica não deverá desembocar em nenhum elogio a Locke. Pelo contrário, a crítica visa exatamente a um *a-priori* que reúne, em uma mesma família, tanto o cartesianismo quanto o empirismo, e mesmo a fenomenologia. Pois, na recusa em dar ao sensível uma significação, todos eles se mostrarão velhos cúmplices. O empirismo será cúmplice do cartesianismo, quando introduz uma "associação" ou uma "projeção das recordações", encarregadas de explicar o surgimento de uma significação pela qual, *por si só*, o sensível não pode ser o responsável. E a fenomenologia será cúmplice de ambos. Pois basta levar a sério que toda redução transcendental é necessariamente eidética, para que a facticidade seja expulsa do território da fenomenologia e para que a constituição — de maneira muito estranha — termine por dar conta apenas das estruturas essenciais do mundo, e perca sua "riqueza concreta"¹⁵. Qual a diferença entre o "pensamento de ver" em sua versão cartesiana e em sua versão fenomenológica? O ato lógico transformou-se em ato transcendental, mas se afinal de contas eu tenho do mundo apenas as estruturas essenciais, a constituição explicita a percepção da coisa *em geral*, assim como a *Segunda Meditação* explicitava a percepção da *cêra em geral*: entre a "variedade geométrica" e o *eidós*, a diferença é apenas de estilo e, a partir de ambos, o divórcio entre essência e existência é total. E sabe-se que o próprio Husserl reconheceu que a facticidade permanecia um mistério insondável, um tema impossível para a filosofia, enquanto ela fôsse apenas fenomenologia¹⁶. Da mesma forma, Merleau-Ponty jamais poderá aceitar o modelo husserliano de uma fenomenologia noética; pois como esse modelo opera com o esquema conteúdo/apreensão, o sensível permanecerá exterior à significação, já que todo sentido ficará a cargo de uma *Sinngebung* que atuará frente a uma *hyle* opaca. É por isso que, no plano da análise da "intencionalidades de ato", a fenomenologia "deforma simultaneamente o signo e a significação, separa um do outro, objetivando o conteúdo sensível, que já é prenhe de um sentido, e o núcleo invariante, que não é uma lei mas uma coisa"¹⁷. Cartesianismo, empirismo ou fenomenologia — em nenhuma dessas variações sobre um mesmo tema a visão pode ser dada como um modo original de conhecimento, enquanto todas elas realizam o sensível e a significação como *territórios distintos*. Para poder dizer que "vejo a cera", será necessário acabar com essa cisão persistente — a palavra "ver" só poderá adquirir sentido sob o fundo de uma significação "aderente ao sensível"¹⁸.

¹⁵ *ibid.*, p. 431.

¹⁶ Husserl, *Erste Philosophie I*, Martinus Nijhoff, Husserliana, VII, p. 394.

¹⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, ed. supra, p. 178.

¹⁸ *ibid.*, p. 45.

Mas, afinal, a qual exigência responde este imperativo de dar à visão o privilégio de ser *conhecimento*? Promover a visão como conhecimento será um ato estritamente contemporâneo à promoção filosófica do *Lebenswelt*. A partir de agora, a filosofia estará bem próxima da "consciência ingênua". Mas é pouco dizer que a grande vantagem da promoção da visão esteja em um matrimônio feliz entre a filosofia e o "senso comum". Para que esse enlace seja não apenas desejável, mas mesmo inadiável, é preciso que ele me traga algo. Qual é exatamente a *tranquilidade* que o "mundo-da-vida" traz consigo, e que o "grande racionalismo" não podia oferecer? Para tentar responder a isso, vale a pena observar pelo menos alguns aspectos da relação entre o sensível e a significação, agora no território do "mundo-da-vida".

III

A *expressão* é o único conceito que Merleau-Ponty apresenta como o encarregado de entrelaçar novamente o sensível e a significação. A *Fenomenologia da Percepção* mostra vários exemplos de um "simbolismo da coisa". A cera percebida não se apresenta com qualidades fechadas, que exigiriam, para se relacionarem, uma unificação de ordem predicativa: as qualidades da cera estabelecem entre si uma "comunicação natural"¹⁹, na cera a *côr* mate *anuncia* a moleza, a moleza *anuncia* o som surdo que ela fará ao cair no chão. Se na experiência as qualidades comunicam-se entre si naturalmente, "o desenrolar dos dados sensíveis sob nossos olhos é como uma linguagem que ensinar-se-ia a si mesma, onde a significação seria secretada pela própria estrutura dos signos"²⁰. Assim, existe na coisa percebida uma "expressão natural", a aparência sensível revela algo, ela "exprime enquanto tal o que ela mesma não é". Digamos então que a coisa realiza o "milagre da expressão": nela existe "um interior que se revela no exterior, uma significação que desce no mundo e passa a existir nele"²¹.

Se a expressão assume este papel de novo elo entre o sensível e a significação, a própria colocação do problema já sugere que o conceito de expressão deve ser elaborado de forma a exorcizar qualquer exterioridade entre expressão e exprimido — sem o que ele não nos faria avançar um só passo. E, de fato, a neutralização da exterioridade entre signo e significação é o *leit motiv* da crítica de Merleau-Ponty às teorias da linguagem.

Crítica necessária, já que é em exterioridade pura que redundava "a primeira imagem que se impõe do signo"²², isto é, a que encara a expressão como a substituição de uma percepção ou de uma idéia por um sinal convencional. Aqui, de um lado teríamos signos já dados,

¹⁹ *ibid.*, p. 41.

²⁰ *ibid.*, p. 369.

²¹ *ibidem*.

²² Merleau-Ponty, *La Prose du Monde*, Gallimard, p. 7.

de outro significações também já dadas e anteriores aos signos. E o pensamento se indicaria *do exterior* por uma fala que não o traria nela mesma; em regime de convenção, não pode haver lugar para nenhuma mistura entre signo e significação, para nenhum contacto entre ambos. A convenção será sempre a relação dos não-relacionados.

Se é importante estabelecer a devida distância em relação ao convencionalismo, é porque o intuito da análise de Merleau-Ponty é mostrar, antes de tudo, que as teorias da linguagem, de qualquer matiz que sejam, não modificam o ponto de partida dos adeptos da convenção — prova suplementar de que empirismo e intelectualismo são velhos cúmplices. Pois se as psicologias intelectualistas e empiristas divergem, sua divergência se estabelece a partir do pressuposto comum de que a palavra não tem significação²³. Quer se opte pela teoria da imagem verbal, e se tenha como essencial a reprodução da palavra, quer se opte por compreender a linguagem como condicionada pelo pensamento, as duas opções são feitas a partir de uma escolha prévia, que de início afasta palavra e significação. É por esse acôrdo, aquém de suas querelas, que Merleau-Ponty pode submeter convencionalismo, intelectualismo e empirismo a uma crítica comum. E essa crítica seguirá um esquema geral: se, a partir do pressuposto comum a todos eles, decorrerem consequências inaceitáveis no confronto com a experiência, a hipótese da exterioridade entre signo e significação deve ser rejeitada.

Ora, não faltam tais consequências. Admitindo-se a exterioridade, teríamos significações *antes* dos signos, o pensamento *antes* da linguagem. O que é no mínimo estranho, já que o sujeito falante não compara o que quer exprimir com os meios de expressão²⁴. A fala verdadeiramente expressiva não escolhe um signo para uma significação já dada, mas antes “tateia em torno de uma intenção de significar que não dispõe de nenhum texto para se guiar”²⁵. Se sustentamos que a fala pressupõe o pensamento dado anteriormente a ela, não se compreende por que o pensamento tende para a fala e por que o sujeito ignora seus pensamentos enquanto não os exprimiu; antes de ser a tradução de um pensamento já feito, a fala surge exatamente como a realização desse pensamento. Enfim, na hipótese da linguagem exterior ao pensamento, a comunicação seria uma ilusão. Pois, de fato, nada passaria do locutor ao ouvinte, se a linguagem não fosse senão a “ocasião” de manifestar em um os pensamentos do outro. Se as significações são dadas, nada se passaria efetivamente entre um e outro, a fala apenas despertaria no ouvinte significações que ele já possuiria. Em relação a isso, a experiência da comunicação também se insurge: é um fato que compreendemos além daquilo que sabemos espontaneamente, e se não falamos senão a partir de uma “linguagem

²³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, ed. supra, p. 206.

²⁴ Merleau-Ponty, *Éloge...*, ed. supra, p. 91.

²⁵ Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, ed. supra, p. 64.

instituída”, também é verdade que essas significações se transformam em pensamentos novos²⁶.

A crítica às teorias da linguagem visa assim a afastar as metáforas com as quais, insistentemente, a tradição comentava a exterioridade entre signo e significação. Designação, tradução, manifestação ou veste do pensamento, são tantas expressões que apenas ganham sentido a partir da escolha prévia de se fazer da linguagem algo separado do pensamento. E, para superar todas as dificuldades das teorias assentadas na exterioridade, bastará recusar seu pressuposto comum e admitir “que a palavra tem um sentido”²⁷. Como não comparo o que quero exprimir com os meios de expressão, os signos têm um sentido imanente; se a expressão é a passagem de uma significação institucional a uma significação inédita, o resultado da expressão não pode ser realizado previamente em um céu de idéias²⁸. Assim, aquém da expressão convencional, que não opera uma verdadeira comunicação, podemos admitir uma “operação primordial” onde o exprimido não existe à parte da expressão e *lhe é inseparável*²⁹.

Esta recusa da exterioridade entre signo e significação faz com que expressão e exprimido não remetam mais a domínios heterogêneos e mutuamente irreduzíveis. Entre expressão e exprimido não haverá mais lugar para uma “distinção real”, e isso a consciência ingênua já nos ensina quando testemunha a expressão entre a alma e o corpo. A consciência ingênua não põe a alma no corpo “como o piloto em seu navio”. Se a metáfora platônica é inadequada, é por apresentar entre a alma e o corpo uma “relação completamente exterior”. Ao contrário, nossas intenções “encontram em movimentos sua vestimenta natural ou sua incarnação, e se exprimem neles...”³⁰; e se a criança de Piaget pode dizer que o pensamento está “na garganta”, sem que haja contradição entre o extenso e o inextenso, é porque a consciência ingênua vive em um meio que neutraliza as “distinções substanciais” como a do pensamento à extensão. Aqui, os dois termos não podem “jamais se distinguir absolutamente sem cessar de ser”³¹, e é exatamente para comentar essa ausência de exterioridade que a *Estructura do Comportamento* utilizava a noção de “estrutura”, como “junção de uma idéia e uma existência *indiscerníveis*”³².

Transposto ao domínio do sensível, um conceito de expressão do qual foi banida a exterioridade entre signo e significação, permite dar-lhe um *sentido imanente*. O sentido da coisa habita-a como a alma habita o corpo: ele não está *atrás* das aparências. “O sentido do cinzeiro não é uma idéia que coordenaria suas aparências sensoriais e que seria acessível apenas ao entendimento — ele anima o cinzeiro,

²⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, ed. supra, p. 206.

²⁷ *ibidem*.

²⁸ Merleau-Ponty, *Éloge...*, ed. supra, p. 91.

²⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, ed. supra, pgs. 193 a 448.

³⁰ Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, ed. supra, p. 203.

³¹ *ibid.*, p. 226.

³² *ibid.*, p. 223 (grifo nosso).

incarna-se nele com evidência”³³. Da mesma forma, se graças à nova conceptualização da expressão, sensível e significação não pertencem mais a territórios distintos, posso afirmar que na experiência perceptiva a significação da chaminé não está *além* do espetáculo sensível e da “chaminé ela mesma”, e que a percepção me dá a coisa “em pessoa”³⁴.

Todavia, a crítica à exterioridade entre signo e significação é apenas um dos aspectos da elaboração dos conceitos de expressão e de sentido imanente. Se podemos admitir uma “operação primordial” onde o exprimido não existe à parte da expressão, se podemos admitir que “a palavra tem um sentido”, isso jamais poderá significar que trocamos o *exterior* pelo *interior*. É verdade que a *Fenomenologia da Percepção* insiste fundamentalmente na crítica à exterioridade. Mas outros textos corrigem essa aparente parcialidade, mostrando que a idéia de um sentido imanente, à fala não deve induzir-nos a ver na linguagem um sentido *interior*. Antes de ser uma apalogia da interioridade, a crítica à “relação exterior” deve, afinal, levar-nos a desconfiar da validade do par interior/exterior para se comentar a relação entre signo e significação.

Pois se admitimos que a significação é interior aos signos, também surgem consequências incompatíveis com o “fenômeno da expressão”, que levam igualmente a rejeitar a hipótese da interioridade. Porque, a partir dela, também não se compreende como possam surgir significações novas, que não se reduzam a uma combinação de significações já dadas — e a astúcia de expressão está exatamente nesta produtividade, onde os signos já disponíveis se transfiguram “e secretam uma significação nova”³⁵. E, mesmo abstraindo as evidências da experiência, o *Curso de Linguística Geral* termina definitivamente com o mito de uma significação interior aos signos. Pois a lição de Saussure é a de que os signos são “entidades opositivas, relativas e negativas” — e que sendo assim eles não podem ter um valor significante isolável. Se os signos são essencialmente diacríticos, quando a língua diz algo, “não é porque cada signo veicularia uma significação que lhe pertenceria, é porque eles fazem todos em conjunto alusão a uma significação sempre em *sursis*, quando se os considera um a um, e em direção à qual eu os ultrapasso *sem que eles a contenham jamais*”³⁶. Admitir que os elementos do aparelho expressivo *contém realmente* a significação, é tão espantoso quanto admitir que a língua francesa contém realmente a literatura francesa.

Pode ser resumido em uma frase o paradoxo da crítica ao par exterior/interior — frase que até aqui não fizemos senão comentar: “A fala está *prenhe* de uma significação *sem contê-la*”³⁷. Entre expressão e exprimido, será necessária assim a preservação de uma

³³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, ed. supra, p. 369.

³⁴ *ibid.*, p. 217.

³⁵ Merleau-Ponty, *La Prose du Monde*, ed. supra, p. 20.

³⁶ Merleau-Ponty, *Éloge...*, ed. supra, p. 92.

³⁷ *ibid.*, p. 94 (grifo nosso).

distância que jamais poderá se traduzir em exterioridade, e a preservação de uma *imanência* que jamais poderá ser decifrada como *contido-em*³⁸. Correlativamente, quando a “estrutura” comentava as relações entre a alma e o corpo, a idéia de que os dois termos não podiam se distinguir absolutamente, não implicava na ausência de toda e qualquer distinção; a estrutura devia caracterizar simultaneamente a união e a distinção entre a alma e o corpo, simultaneamente uma integração e uma dualidade³⁹.

Como classificar esta conceptualização da expressão? Se a relação entre expressão e exprimido não é nem de interioridade nem de exterioridade, nem de identidade nem de diferença, ela parece irreduzível a todas as oposições formais de conceitos: o que faz da expressão algo dificilmente localizável nas taxinomias tradicionais. Assim, ela escapa tanto ao regime do signo quanto ao regime do símbolo, tais como esses conceitos surgem em uma tradição que, —assegura Derrida— vai dos filósofos a Saussure. Pois se o signo traz sempre consigo a idéia do arbitrário da relação ao significado, a crítica à exterioridade proíbe qualquer vizinhança entre expressão e signo. E se o símbolo “compreende nele mesmo o conteúdo da representação que ele faz aparecer”⁴⁰, a crítica à interioridade proíbe igualmente a aproximação entre expressão e símbolo. Ao invés de tentar aproximá-los, seria melhor dizer então que a expressão é um conceito elaborado para subverter tanto o tipo “signo” quanto o tipo “símbolo” — e que o seu comentário não é da alçada de nenhuma “semiologia”.

IV

Transposta da linguagem ao sensível, a expressão generaliza para esse domínio o mistério de uma significação que não é nem interior nem exterior aos signos; aqui também haverá, entre expressão e ex-

³⁸ De certo ponto de vista, se tanto a alternativa do “exterior” quando a do “interior” são criticáveis, é porque ambas são extremos de um mesmo contínuo: o núcleo comum da crítica mostra que, nas duas alternativas, a significação é pensada como um *dado*, ela é por princípio *presente*, — e é exatamente isso que se trata de afastar. É dentro do quadro dessa recusa que Merleau-Ponty caracteriza as significações como Idéias no sentido kantiano, isto é, como “polos de um certo número de atos de expressão que imantam o discurso sem serem propriamente dadas” (*Éloge...*, p. 95). Sob esse aspecto, a recusa em realizar a significação como um *dado* está na origem do elogio ao juízo reflexionante e, assim, na origem da apresentação da *Fenomenologia da Percepção* como a *Crítica do Juízo* que Husserl jamais escreveu: alguém da filosofia da objetividade, que se dá as significações por adquiridas, deve haver lugar para uma investigação que se pergunte pela *gênese* dessas significações. Sobre esse ponto, v. Lebrun, G., *Kant et la Fin de la Métaphysique*, ed. Colin, cap. 8.

³⁹ Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, ed. supra, p. 226: “Existe uma dualidade que reaparece sempre em um nível ou em outro: a fome e a sede impedem o pensamento ou os sentimentos, a dialética propriamente sexual transparece ordinariamente através de uma paixão, a integração não é jamais absoluta e fracassa sempre...”.

⁴⁰ Derrida, J., “Le Puits de la Pyramide”, in *Marger*, ed. Minuit, p. 98.

primido, a exigência de uma distância jamais tradutível em exterioridade, de uma imanência jamais decodificável por “contido-em”. Digamos, em linguagem husserliana, que a relação do exprimido à expressão não é nem de *imanência real* nem de *transcendência real*. E a linguagem husserliana é pertinente, porque ele também introduzira uma conceptualização inédita de *imanência*, que desafiava as interpretações usuais do “filho da natureza”, sempre prêso a um código deliberadamente espacializante.

Por um lado, é verdade que as *Ideen I* caracterizam a percepção imanente como sendo aquela que *contém realmente* seu objeto, e a transcendente como aquela que não o contém. Aqui, o imanente se opõe ao transcendente como o interior ao exterior, e a oposição ganha sentido apenas sob o horizonte de uma separação entre territórios, no sentido quase geográfico do termo. Mas as *Ideen I* observam também que essa oposição, assim caracterizada, é efetuada na “atitude natural”⁴¹; o que indica que essa conceptualização é própria apenas à linguagem do principiante: é apenas ele que identifica imanente a “contido-em” e, desde então, não pode mais compreender a oposição entre imanência e transcendência senão como uma oposição entre o interior e o exterior. É exatamente a legitimidade dessa linguagem que a redução vai colocar em questão, eliminando a tradução sistemática que o “filho da natureza” fazia de imanência por “contido-em”.

Após a redução, todos os objetos serão como o Deus Júpiter: eles não estarão nem *em mim* nem *fora de mim*. A linguagem do interior e do exterior só teria sentido se a intencionalidade fôsse uma “relação real”, o que não é o caso. Como se depreende da crítica de Husserl a Locke, dizer que a objetividade tem seu lugar “no domínio da consciência”, significa menos dizer que ela está localizada “no interior” da consciência do que insinuar que o par interior/exterior é inadequado para comentar a oposição entre imanência e transcendência, e só ganha sentido *sob um horizonte de naturalismo*⁴². Desde então, a redução me fará descobrir uma “interioridade” inédita, apenas homônima à primeira, e será nessa interioridade, que não se confunde com o “interior” do homem natural, que poderá situar-se uma imanência jamais decodificável em interioridade, uma transcendência jamais interpretável como exterioridade. Uma vez operada a redução —assegura Husserl— imanência e transcendência tornam-se “conceitos a-naturais”⁴³, quer dizer, conceitos que neutralizam por princípio qualquer geografia dos conteúdos.

É esta neutralização de qualquer código espacializante que permitirá a Husserl falar em uma “transcendência imanente”, sem que isso signifique um quadrado redondo. A partir de agora, a redução pode me mostrar que é na percepção reduzida que encontramos o

⁴¹ Husserl, *Ideen I*, Martinus Nijhoff, Husserliana, III, p. 80.

⁴² Husserl, *Erste Philosophie I*, ed. supra, p. 124.

⁴³ Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Martinus Nijhoff, Husserliana, IX, p. 176.

“percebido enquanto tal”, como pertencente indissolúvelmente à sua essência, imanente a ela⁴⁴; mas esse percebido não é *realmente imanente* ao vivido, assim como o são seus componentes reais — ele não é interior ao vivido. Mas ele também não é exterior ao vivido, não se confundem o “percebido enquanto tal” e a “coisa na natureza”. A idéia de uma “transcendência imanente” vem exatamente comentar a exigência de uma distância que não será jamais exterioridade, de uma imanência que não será aquela das “partes reais”.

Esta digressão permite ao menos entrever que o conceito de “expressão”, em Merleau-Ponty, é o outro nome ou a operação mesma da intencionalidade. É bem verdade que, originalmente, Husserl elaborava a noção de “transcendência imanente” no domínio da intencionalidade noética, no domínio da relação entre *ato* e correlato. Aqui, é o noema a “transcendência imanente” face aos componentes reais do vivido, permanecendo pouco elaborada a relação entre noema e objeto. Todavia, ao criticar a “intencionalidade de ato”, Merleau-Ponty conservará o quadro conceitual que Husserl utilizava para desvendar-lhe a estrutura, transferindo-o para o campo da intencionalidade noemática, para o campo da relação entre noema e objeto. Agora, se o objeto não é mais uma transcendência imanente face aos atos, ele o será face à multiplicidade dos neomas, e a relação intencional passará a estabelecer-se unicamente entre a *manifestação* no sentido ôntico) e *aquilo que se manifesta*. Não se diga, portanto, que generalizando o conceito de expressão, Merleau-Ponty *transfere* ao domínio da experiência conceitos elaborados na análise da linguagem. Fiel a Husserl nesse ponto, ele está apenas dizendo que é uma *mesma operação* que está na origem tanto da percepção quanto da linguagem.

Como se comenta, a partir de agora, a relação ambígua entre expressão e exprimido, quando ela não é mais passível de uma elucidação topológica? Husserl já indicava como se opõem os conteúdos da “interioridade” descoberta pela redução, passíveis agora de uma diferenciação, antes de tudo, “epistemológica”. Entre a esfera dos conteúdos reais e a esfera da transcendência imanente, a distância é a do “propriamente dado” ao “intencionalmente dado”, ambas se opõem como o dado ao visado, o presente ao apresentado⁴⁵. Entre a expressão e o exprimido, existe uma *ação* que jamais fará das significações algo dado, mas que também, o que é importante, me dará sempre a certeza de que terei delas a “quase-presença”; uma ação que manterá a *distância*, mas que *garantirá sempre a passagem* da expressão ao exprimido, ou, —se se quizer— do visível ao invisível.

V

Invadido pelo conceito de expressão e transformado em “signo natural”, o sensível estará nas antípodas de *hýle* husserliana. A partir

⁴⁴ Husserl, *Ideen I*, ed. supra, p. 122.

⁴⁵ Husserl, *Ding und Raum*, Martinus Nijhoff, Husserliana, XVI, p. 18.

de agora, o vermelho anuncia algo sem o conter, “ele não é mais presente apenas, mas representa algo”, e isso que ele, representa não é dado como parte real, mas como “parte intencional”⁴⁶. O pedaço de cêra, que surgira como um conjunto de qualidades fechadas e sem comunicação, pode se apresentar então como algo onde a côr mate anuncia a moleza, onde a moleza anuncia o barulho surdo que ele fará. Assim, o objeto visto comunica com o objeto tocado e funda a “unidade ante-predicativa” do percebido, que não será senão sua unidade expressiva. Mais geralmente, a coisa será exatamente aquilo onde o sentido se confunde com a *aparência total*. “...uma coisa é uma coisa porque, o que quer que ela nos diga, ela o diz pela própria organização de seus aspectos sensíveis. O “real” é este meio onde cada momento é não apenas inseparável dos outros, mas de alguma maneira sinônimo dos outros, onde os “aspectos” significam-se uns aos outros em uma equivalência absoluta; é a plenitude intransponível: impossível descrever completamente a côr do tapete sem dizer que é de um tapete, de um tapete de lã, e sem implicar nessa côr um certo valor tátil, um certo pêsso, uma certa resistência ao som. A coisa é esse gênero de ser no qual a definição completa de um atributo exige a definição do sujeito inteiro e onde, por conseguinte, o sentido não se distingue da aparência total”⁴⁷. Com essa tese, Merleau-Ponty interpreta a relação entre a “manifestação” e “aquilo que se manifesta” na mesma linha em que Gurwitsch a interpretava: se o “objeto intencional” não é *senão* a totalidade das aparências, a relação entre o dado e o visado será a relação entre um noema singular e a totalidade dos noemas, entre o membro e o sistema do qual ele faz parte⁴⁸.

Vê-se então qual é o “milagre da expressão”: enquanto aquilo que me garante a “quase presença” da significação no sensível, ela tem por tarefa garantir que, a partir do aspecto parcial, é a aparência total que pode ser, não possuída, mas seguramente vislumbrada. A expressão será então a certeza de que, se a infinidade das aparências jamais me será dada como presente, posso superar de alguma forma essa situação e ter ao meu alcance essa infinidade como “quase-presente”.

Qual o fundamento da relação expressiva? Essa pergunta pode parecer impertinente, já que o próprio Merleau-Ponty fala sempre no “milagre” da expressão. Mas ela pode permitir ao menos situar o *lugar* desse milagre, e saber qual é exatamente o *fato último*, além do qual não se pode remontar a nenhum princípio explicativo superior. Quando se perguntava pelo fundamento da referência do noema ao objeto, compreendida como referência da parte ao todo, Gurwitsch a explicava em termos de *Gestalt*: toda parte atualiza o todo do qual ela é parte,

⁴⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, ed. Supra, pgs. 20 e 247.

⁴⁷ *ibid.*, p. 373.

⁴⁸ Gurwitsch, A., “The Phenomenological and the Psychological Approach to Consciousness” in *Studies in Phenomenology and Psychology*, Northwestern University Press, p. 105.

já que ela não é senão sua função no todo, e o todo não a totalidade das partes; desde então, a parte exibe sua referência ao todo como uma de suas determinações⁴⁹. Quando se coloca a mesma questão a Merleau-Ponty, a resposta formal surge em textos escassos, mas precisos. A *Fenomenologia da Percepção* menciona, sucintamente, que o tempo está “no coração” da expressão⁵⁰; e o ensaio sobre fenomenologia da linguagem, no *Éloge*, termina, —de forma um tanto abrupta— afirmando que o “ato filosófico último” está em reconhecer a “afinidade transcendental dos momentos do tempo”⁵¹. De fato, pode-se reencontrar, no plano do tempo, todas as distinções em função das quais é elaborado o conceito de expressão, e o lugar da intencionalidade da qual a expressão será o outro nome.

Para que a temporalidade assuma essa posição, é indispensável um pré-requisito. Quando analisa a constituição dos objetos materiais, Husserl diferencia tres estratos do processo constitutivo, sendo que cada camada pressupõe aquela que lhe é inferior: camada da *res temporalis*, camada da *res extensa* e camada da *res materialis*. Se a constituição do objeto temporal surge como camada fundamental, nem por isso as outras perdem a sua especificidade. E isso se reflete no comportamento dos *perfis*, o perfil temporal não se comportando da mesma maneira que o perfil espacial. No plano do tempo, os perfis são co-presentes ao *Jetzt*, já que um perfil temporal assimila outro naturalmente: no presente eu tenho acesso ao perfil do passado imediato e, através dêsse, ao perfil de um passado mais distante ainda. Esse mecanismo não se reproduz no caso dos perfis espaciais: aqui, um perfil é disjuntivo e exclusivo em relação a outro, e o objeto espacial é experimentado como tendo perfis aos quais eu não tenho acesso⁵². Para poder dar ao tempo o privilégio de estar no “coração” da expressão, será preciso, antes de tudo, não separar a “ordem dos coexistentes” da “ordem dos sucessivos”, e ver na segunda a chave da primeira⁵³. Só a partir de então poderemos buscar no tempo o fundamento da “síntese perceptiva”, que passará a ser concebida como uma síntese *essencialmente* temporal⁵⁴.

A expressão deve garantir a “quase presença” da significação no sensível, do aspecto total no aspecto parcial; algumas páginas descrevem esse poder —extraordinário, diga-se de passagem— garantido pela estrutura “objeto-horizonte”. Quando olho um objeto, posso situar-me virtualmente em outros objetos e perceber, por diferentes ângulos, o objeto de minha percepção atual. A partir de meu presente, posso situar-me virtualmente em outros momentos do tempo e de lá apreender meu presente sob um outro aspecto. E se esse poder existe,

⁴⁹ Gurwitsch, A., “Contribution to the Phenomenological Theory of Perception”, op. cit., p. 345.

⁵⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, ed. supra, p. 451.

⁵¹ Merleau-Ponty, *Éloge...*, ed. supra, p. 111.

⁵² Sokolovski, R., *Husserlian Meditations*, Northwestern University Press, § 62.

⁵³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, ed. supra, pgs. 306-307.

⁵⁴ *ibid.*, p. 276.

é graças ao duplo horizonte de retenção e protensão, graças ao qual posso visar todas as faces do objeto, se bem que não haja posição senão de uma delas, assim como meu presente traz o tempo que passou e o tempo por vir, sem possuí-los senão “em intenção”⁵⁵. Se há unidade entre o objeto visto e o objeto tocado, dando origem a um objeto único, se várias experiências se unificam, essa unificação não é o produto de uma síntese intelectual, a unificação se dá enquanto todas as experiências são “recolhidas pela última”⁵⁶, assim como meu presente recolhe meu passado; se os aspectos se exprimem, se a experiência visual é prenhe da experiência auditiva, se a cor mate anuncia a moleza e essa anuncia o son, será da mesma forma como o presente é prenhe do passado e do futuro, e os anuncia por sua vez.

Na percepção assim considerada, a unidade do objeto surge graças ao tempo. “Graças ao tempo, tenho um encaixamento e uma retomada das experiências anteriores nas experiências posteriores, mas em parte alguma uma posse absoluta de mim por mim, porque o buraco do futuro se preenche sempre de um novo presente. Não há unidade sem unificação, mas toda síntese é desfeita e refeita pelo tempo, que a põe em questão e a confirma, porque produz um novo presente que retém o passado”⁵⁷. Da mesma forma, os perfis não se sucedem nem se justapõem diante de mim, mas “minha experiência nesses diferentes momentos se liga a ela mesma... não tenho uma visão perspectiva e depois outra, e entre elas uma ligação de entendimento, mas cada perspectiva passa na outra, e se ainda se pode falar em síntese, trata-se de uma síntese de transição”⁵⁸.

Todo o “mistério da expressão” poderá surgir então no “campo de presença”, no meu presente com seus horizontes de retenção e protensão. É aqui que se pode ver, em miniatura, a reprodução da estrutura formal do mecanismo expressivo, suportando toda a descrição merleau-pontyana da temporalidade, ou antes, confundindo-se com ela. Esse resultado já se antecipa na própria definição de “retenção”, que comenta, à sua maneira, a idéia de “quase-presença”: reter, é ter, mas à distancia... O “mistério da expressão” será o mistério da “quase-presença” dos outros momentos do tempo no meu presente, o mistério de um presente “prenhe” de um passado, o mistério de uma transição e de uma comunicação natural entre os momentos do tempo. Estabelecer o tempo como lugar natural da expressão será estabelecer, antes de tudo, que o tempo é algo que está inteiramente presente em cada uma de suas manifestações.

Retomemos o gráfico husserliano do tempo, completado segundo as indicações de Merleau-Ponty⁵⁹. Todo o jogo expressivo já estará tecido entre dois “campos de presença”.

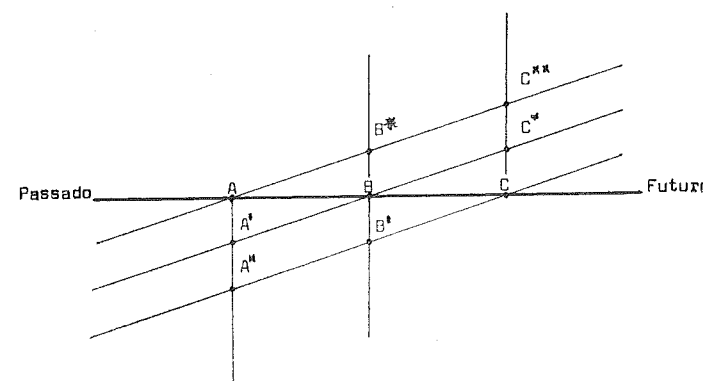
⁵⁵ *ibid.*, pgs. 81-83.

⁵⁶ *ibid.*, p. 269.

⁵⁷ *ibid.*, p. 278.

⁵⁸ *ibid.*, p. 380.

⁵⁹ *ibid.*, p. 477. Linha horizontal: série dos “agora”. (Linhas oblíquas inferiores: *Abschattungen* dos “agora” vistos de um “agora” ulterior. Linhas oblíquas



A astúcia do tempo está em que, quando estou em B ou C, para que eu reconheça A' e A'' como perfis de A, não é preciso uma síntese de identificação que reúna A, A' e A''. O que me é dado, é A visto “por transparência” através de A', e ambos através de A''; é “naturalmente” que A' se manifesta como perfil de A, ou sepa, que A se exprime em A'. Para ter um passado ou um futuro, “não precisamos reunir por um ato intelectual uma série de *Abschattungen*, eles têm como que uma unidade natural e primordial, e é o passado e o futuro eles mesmos que se anunciam neles”⁶⁰. Traduzamos: não há “exterioridade” entre A' e A. Mas não há “interioridade” também, já que o perfil A' está no atual campo de presença e A, afinal, está no passado. A relação do presente ao passado imediato é a matriz do esquema expressivo: o passado não é *realmente imanente* ao presente, caso contrário ele não seria passado; mas ele não é *realmente transcendente* também, já que entre ambos não há “distinção real”; o passado é exatamente uma “transcendência imanente” ao meu presente.

Essa “unidade natural” de uma síntese de transição torna-se mais compreensível quando se observa que A, B e C não são “momentos discretos”, e que eles são concebidos como pontos sem positividade. O novo presente C é a passagem de um futuro ao presente e do antigo presente ao passado. Correlativamente, A, que tinha se tornado A' em B, torna-se A''. A, A' e A'' não são ligados entre si por uma síntese de identificação, mas por uma “síntese de transição”, já que eles “saem uns dos outros”. Se bem que A e B não sejam indiscerníveis, eles *passam* um no outro e A torna-se B, porque A não é *senão* a antecipação de B como presente e de sua própria passagem ao passado. “Isso significa que cada presente reafirma o passado e antecipa o futuro e que, por definição, o presente não está fechado nele mesmo e se transcende para um futuro e um passado”⁶². Por

superiores: *Abschattungen* dos “agora” vistos de um “agora” anterior. Linhas verticais, superiores ou inferiores: *Abschattungen* sucessivas de um mesmo “agora”. Linhas oblíquas inteiras: diferentes “campos de presença”.

⁶⁰ *ibid.*, p. 479.

⁶¹ *ibidem*.

⁶² *ibid.*, p. 41.

isso, não é necessária uma síntese que reúna, *do exterior*, os momentos do tempo em um único tempo, porque cada momento compreende já em si mesmo a série dos outros momentos, e comunica-se interiormente com eles. Por isso o tempo está “quase-presente” em cada uma de suas manifestações.

Será da mesma forma que a percepção, vista como fenômeno essencialmente temporal, seguirá seu curso: assim como cada momento do tempo comunica com todos os outros, cada aspecto dado comunica interiormente com todos os outros, sem necessidade de um termo que reúna, do exterior, os aspectos em uma única coisa. A relação da expressão ao exprimido, do dado ao visado, do visível ao invisível, é reconduzida à relação do presente aos outros momentos do tempo. O “milagre da expressão” não é senão o milagre do “Logos estético”, em quanto potência de união natural e de comunicação dos momentos do tempo entre si. A partir do aspecto dado, tenho a quase-presença do aspecto total, assim como no presente tenho a quase-presença dos outros momentos do tempo. O enlace entre sensível e significação será obra e graça desta unificação inédita.

VI

É na peculiaridade dessa unificação, tal como ela é operada pelo “Logos estético”, que se pode entrever a vantagem de recuperar a visão e, com ela, o “mundo-da-vida”. Formulamos a mesma questão em outros termos: trata-se de saber qual a vantagem da “expressão” frente à “comunicação”, tal como essa era concebida pelos clássicos. Essa formulação é autorizada pelo próprio Merleau-Ponty, que aceita a problemática clássica, para criticar a sua solução. É assim, por exemplo, quando ele comenta Leibniz. Por um lado, certas descrições leibnizianas devem ser “inteiramente conservadas”: “que cada uma das visões do mundo é um mundo à parte, que todavia o que é particular para um seja público para todos, que as mônadas estejam entre elas e o mundo em uma relação de expressão, que elas se distingam entre elas e dele como perspectivas...”⁶³; e desde a *Estrutura do Comportamento* a intencionalidade era dada como solução a uma problemática que remetia à harmonia pré-estabelecida⁶⁴. Por outro lado, se as problemáticas são as mesmas, a solução leibniziana deve ser recusada: “A harmonia pré-estabelecida (como o ocasionalismo) mantém sempre o em-si e simplesmente o liga com o que nós experimentamos por uma relação de substância a substância fundada em Deus...”⁶⁵.

⁶³ Merleau-Ponty, *Le Visible et L'Invisible*, Gallimard, p. 277.

⁶⁴ Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, ed. supra, p. 237: “... trata-se de compreender, sem confundir com uma relação lógica, a relação vívida dos perfis às coisas que eles apresentam, das perspectivas às significações ideais que são visadas através delas. O problema que Merleau-Ponty queria resolver pelo ocasionalismo e Leibniz pela harmonia pré-estabelecida se transporta para a consciência humana”.

⁶⁵ Merleau-Ponty, *Le Visible et L'Invisible*, ed. supra, p. 277.

O que se deve excluir do leibnizianismo é a elaboração “onto-teológica”, é a idéia de que a comunicação das substâncias só se dê através de Deus. Que sejamos leibnizianos, que haja sistema das mônadas, mas sem mônada central...

O que é criticável, portanto, na comunicação das substâncias em Leibniz, é ela se fazer graças a um terceiro termo e do exterior. O modelo da “comunicação” clássica seguirá aquele que, em outros textos, Merleau-Ponty descreve como o modelo da “finalidade dogmática”: haverá sempre um agente que, do exterior, assegurará a conexão dos termos postos em relação, ele sempre deixará “face a face os termos a ligar e o princípio de ligação”⁶⁶. E o mesmo modelo estará presente, seja no caso das relações entre a alma e o corpo, seja no caso da percepção. Pois a que de diferente remete a relação do sensível ao inteligível no cartesianismo? “Descartes não procurou integrar o conhecimento da verdade e a experiência da realidade, a inteligência e a sensação. Não é na alma, é em Deus que elas se ligam uma à outra”⁶⁷. Ora, a “expressão” será a subversão desse modelo. O Logos estético será exatamente o operador de uma comunicação que não exige um terceiro termo que opere a ligação — quer esse terceiro termo se chame “Deus”, quer ele se chame “subjetividade transcendental”.

A partir de então, basta consultar as *Regulae* para saber o que se ganhou exorcizando toda ligação que só se estabeleça através de um terceiro termo. Ali, Descartes define uma ligação como “necessária” quando, dos termos relacionados, “um está envolvido mais ou menos confusamente na representação do outro, de maneira que nós não podemos nos representar claramente nem um nem outro, se nós julgamos que eles estão mutuamente isolados...”⁶⁸. Assim, haverá ligação necessária entre figura e extensão, entre quatro mais três e sete. Ao contrário, uma ligação será “contingente” quando os termos “não estão ligados por nenhuma relação de inseparabilidade...”. Exemplo? “...como quando dizemos que um corpo é animado...”⁶⁹. Entre a alma e o corpo não há ligação necessária, cada um poderia existir independentemente do outro, e apenas *de fato* Deus dispôs diferentemente. Da mesma forma, a necessidade que rege a harmonia pré-estabelecida é —assegura Serres— a necessidade que rege toda a criação, apenas a necessidade mínima do melhor⁷⁰. A harmonia não remeterá assim à “necessidade metafísica”, cujo contrário implica em contradição, mas apenas à “necessidade moral”, cujo contrário implica em imperfeição⁷¹.

⁶⁶ Merleau-Ponty, *Éloge...*, ed. Supra, p. 111.

⁶⁷ Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, ed. Supra, pgs. 212-213.

⁶⁸ Descartes, *Règles pour la Direction de l'Esprit*, in *Oeuvres*, ed. Aubier, T. I, p. 147.

⁶⁹ *ibidem*.

⁷⁰ Serres, M., “La Communication Substantielle Démontrée More Mathématique”, in *Hermès*, Minuit, p. 154.

⁷¹ Leibniz, *De L'Origine Radicale des Choses*, in *Oeuvres*, Aubier, p. 341.

Vê-se, então, o que está sendo tacitamente recusado junto à idéia de uma relação feita por um terceiro termo: esse modelo de relação é exigido quando os termos a relacionar excluem de antemão que a relação seja necessária, — a relação por um terceiro termo deixa sempre subsistir *um resíduo de contingência*. A expressão, por sua vez, suprimirá o espaço das razões apenas “inclinantes”, eliminando essa fragilidade congênita ao princípio de razão suficiente. E se Merleau-Ponty afirma que se deve dissolver a oposição entre “verdades de fato” e “verdades de razão”, é preciso reconhecer que, *efetivamente*, essa dissolução se fará em benefício das segundas. Pois a “expressão” permitirá que a necessidade seja levada a domínios que antes ela não poderia atingir. É por isso que a relação entre a alma e o corpo poderá passar a ser descrita em uma linguagem com a qual o “grande racionalismo” não poderia nem sequer sonhar: no lugar dos termos em cuja ligação anteriormente só se poderia ver contingência ou necessidade moral, pode-se ver agora “termos inseparáveis ligados na unidade viva de uma experiência”⁷². A partir de agora, “É-me tão essencial ter um corpo como é essencial ao futuro ser futuro de um certo presente... Mais ainda, não me é essencial apenas ter um corpo, mas ter este corpo. Não é apenas a noção de corpo que, através do presente, é necessariamente ligada à do para-si, mas a existência efetiva do meu corpo é indispensável à de minha consciência”⁷³.

O que o “Logos estético”, enquanto supressão do modelo da comunicação, permite a Merleau-Ponty, é caracterizar a relação entre expressão e exprimido como uma relação de *Fundierung*⁷⁴. Era exatamente esse o conceito que Husserl utilizava para comentar a unidade de um todo formado por partes não-independentes, em oposição a um todo “por agregação”. Em um todo por agregação, as partes são separáveis, elas não se exigem, conservam sua independência recíproca e por isso pedem, para formar o todo, um momento exterior que lhes dê unidade. Reciprocamente, sempre que se puder determinar um momento próprio que unifique as partes em um todo, as partes unificadas serão independentes umas das outras. Frente a esses todos “por agregação”, existem os todos autênticos, como por exemplo o todo formado pelas partes extensão/qualidade visual. Aqui, as partes são heterogêneas mas inseparáveis, estão em relação de *Fundierung* e formam um todo sem socorro exterior que as unifique. Agora a unificação é mais íntima, já que não é mediatizada, já que o enlace entre as partes não é trazido por um conteúdo novo que produza a unidade em

⁷² Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, ed. supra, p. 205; cf. *ibid.*, p. 226: “Mas a alma, se ela não dispõe de nenhum meio de expressão, — seria preciso antes dizer: de nenhum meio de se efetuar, — cessa de ser o que quer que seja, cessa em particular de ser alma, como o pensamento do afásico se enfraquece e se dissolve; e o corpo que perde o seu sentido cessa logo de ser corpo vivo para recair na condição de massa físico-química...”

⁷³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, ed. supra, p. 493.

⁷⁴ *ibid.*, p. 451.

membros que, *em si mesmos*, são separáveis⁷⁵. A *Fundierung* é um “enlace necessário” de conteúdos que “se exigem” apesar de não estarem analiticamente contidos uns nos outros. A unificação operada pela *Fundierung* remete assim ao “a-priori sintético”⁷⁶, e comenta a necessidade rígida de um enlace entre partes que jamais poderão ser independentes umas das outras.

Entre as “verdades de fato” e as “verdades de razão”, a expressão permitirá alojar no mundo o “a-priori material”. Digamos então que o mundo do “grande racionalismo” ainda era apenas um todo “por agregação”; o novo, será tecido pelo “a-priori sintético”. É necessariamente que a alma liga-se ao corpo, é necessariamente que o sensível relaciona-se ao inteligível, é necessariamente que a aparência remete à assência... Quando, enfim, eu puder dizer que “vejo” o pedaço de cera, o *Lebenswelt* em que me instalarei será, certamente, “indeterminado”; mas a “consciência ingênua” poderá ter a tranquilidade de saber que na costura desse mundo não haverá mais lugar para a contingência e que, afinal, “senso comum” não será senão o outro nome de “Razão”.

Universidade Estadual de Campinas.

ABSTRACT

The critique of “classical rationalism” provided by “existentialist philosophy”, frequently played the role of an argument in favour of a traditional conception, according to which Post-Husserlian phenomenology would signify a complete break with the ideals of that rationalism. The appeal to pre-objectivity would be connected with the philosophical espousal of contingency.

Though the analysis of an example of this critique of classical rationalism, viz. the commentary of Merleau-Ponty in relation to the analysis of the perception of a piece of wax in the *Second Meditation*, we have attempted to rebut this traditional conception. We suggest that this critique is made in the spirit of this very rationalism, and has as its task that of expanding the domain of reason beyond the limits within which it was circumscribed in the 17th century.

⁷⁵ Husserl, *Investigaciones Lógicas*, ed. Revista de Occidente, T. II, 3º Investigação, § 22.

⁷⁶ *ibid.*, p. 76.

CRITICA

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFIA

Vol. XII

Nº 35

México, agosto 1980

Artículos

IGNACIO JANE, Observaciones sobre el concepto de aproximación empírica
GERARD RADNITZKY, What Limits do Technology and Science Have?
JESUS MOSTERIN, Sobre funciones y composición de relaciones
ADOLFO G. DE LA SIENRA, Elementos para una reconstrucción lógica de la teoría del valor de Marx

Notas bibliográficas

G. PITCHER, Berkeley. (J. A. Robles)
MARY WARNOCK, Imagination. (Ramón Xirau)
G. GAZNAR, Pragmatics, Implicature, Presupposition and Logical Form. (Eduardo Bustos).
B. MAGEE, Men of Ideas. (J. A. Robles)

Noticias

Libros recibidos

CRITICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía se publica los meses de abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: \$ 180.00 pesos mexicanos o \$ 8.00 dólares. Toda correspondencia debe dirigirse a CRITICA, Apartado 70-447, México 20, D. F., México.

DESARROLLO ECONOMICO

ISSN 0046-001X

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Volumen 20

Abril-junio 1980

Nº 77

Artículos

CARLOS ESCUDE: Las restricciones internacionales de la economía argentina, 1946-1949.
JULIO H. G. OLIVERA: Estancamiento estructural.
HERACLIO BONILLA: El problema nacional y colonial del Perú en el contexto de la Guerra del Pacífico.
DARIO CANTON Y JORGE RAUL JORRAT: El voto peronista en 1973: distribución, crecimiento marzo-setiembre y bases ocupacionales.

Documentos

CONSEJO NACIONAL DE POSTGUERRA: Plan de ordenamiento económico-social.

Notas y Comentarios

VICTOR BRODERSON: Estructura y desarrollo social en El Salvador.
Crítica de Libros - Informaciones

DESARROLLO ECONOMICO —Revista de Ciencias Sociales—, es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES).
Suscripción anual: R. Argentina, \$ 110.000; Países limítrofes, u\$s 36; Resto de América, u\$s 40; Europa, Asia, África y Oceanía, u\$s 44. Ejemplar simple: u\$s 12 (recargos por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etcétera, a: INSTITUTO DE DESARROLLO ECONOMICO Y SOCIAL, Güemes 3950, (1425) Buenos Aires, República Argentina.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. VI, Nº 3 (noviembre 1980)

NOTAS

ABSTRACCION Y REDUPLICACION

Ignacio Angelelli

Dado un conjunto de objetos $a, b, c, \dots$ y una relación $x \infty y$ simétrica, reflexiva y transitiva definida en ese conjunto, si restringimos nuestro hablar a predicados que son *invariantes* con respecto a la relación $\sim$, resulta que todos los objetos que están en la relación $\sim$ se vuelven *indiscernibles*. (La condición de invariancia puede expresarse del siguiente modo: para dos objetos cualesquiera x, y , si $A(x)$ y $x \sim y$, entonces $A(y)$.)

Por ejemplo, si luego de haber introducido las fracciones $(1/2, 2/3, 2/4 \dots)$, definimos en el conjunto de fracciones la relación de "tener los mismos productos cruzados" y nos ponemos de acuerdo en restringir nuestros enunciados sobre fracciones —nuestros predicados $A(x)$ — a aquellos que son invariantes con respecto a esa relación advertiremos que no hay manera de distinguir entre, por ejemplo, $1/2$ y $2/4$. Hemos hecho *abstracción* de los predicados no-invariantes.

¿Qué es exactamente lo que nos queda luego de haber hecho abstracción? Evidentemente, para seguir el mismo ejemplo, ni la fracción $1/2$ ni la fracción $2/4$ ni ninguna otra fracción "equivalente" a éstas sino algo que si bien es común a todas ellas es por cierto distinto de cada una. Brevemente y con redundancia, lo que nos queda al haber hecho abstracción es un *ente abstracto*.

Aparte de Peano, que llamó a este proceso "definiciones por abstracción" (y luego Weyl y Lorenzen¹) nadie entre los lógicos modernos se ha interesado en tematizar la abstracción; la gran mayoría siguió lo que en otro lugar² he denominado "el método del mirar en torno" (*looking around method*), desviando la mirada de los entes abstractos y fijándola en *substitutos*, tales como las "clases de equivalencia".

Una tarea interesante para la crítica filosófica actual es sacar a la abstracción de origen peaniano de su aislamiento. En esta nota me limitaré a señalar una cierta coincidencia entre abstracción moderna y la reduplicación en la lógica escolástica.

¹ Véase Peano, G., *Opere Scelte*, Roma, 1958, vol. II, pp. 167-170, 366, 402 ss.; Weyl, H., *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, Munich, 1928, § 2; Lorenzen, P., *Einführung in die Operative Logik und Mathematik*, Springer Verlag, 1955, § 10, *Gleichheit und Abstraktion*, en *Ratio*, 1964.

² Véase "Abstraction, Looking-around and Semantics" en *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 8, 1980.

Una manera apropiada de leer o referirse a los entes abstractos es mediante la expresión "en cuanto" u otras similares. ¿Qué es el ente abstracto $1/2$? Se puede contestar diciendo que es la fracción $1/2$ en cuanto restringida a figurar como sujeto de predicaciones invariantes respecto a la relación de tener iguales productos cruzados.

Las expresiones "en cuanto" y similares son las que la tradición escolástica ha llamado "reduplicativas". Tienen una ilustre tradición árabe-latina, con origen griego³, pero curiosamente han sido poco atendidas por la "nueva lógica" y por los filósofos del lenguaje o filósofos de orientación lingüística en los últimos cien años. En los siglos XIX y XX, en efecto, el tema de la reduplicación sólo puede encontrarse en manuales neo-escolásticos y en algunos autores más bien excepcionales⁴.

Lo interesante es que no solamente la abstracción moderna se presta a una lectura reduplicativa sino que, *inversamente*, la historia de la lógica revela que ciertas proposiciones reduplicativas han sido analizadas de forma tal que expresan una abstracción en el sentido moderno.

Por ejemplo, consideremos la reduplicativa "*a* es *P* qua *M*" ("*Sócrates es animal en cuanto hombre*"). Uno de los análisis sugeridos por los autores escolásticos es el siguiente: *a es P y para todo x, si x es M entonces x es P*⁵. Tenemos aquí una relación de equivalencia: *x es M & y es M*. La segunda parte del análisis propuesto ("para todo *x*, si *x es M* entonces *x es P*") expresa la invariancia de *P* respecto a esta relación. En otras palabras, la cláusula "qua *M*" o "en cuanto *M*" señala la intención de *abstraer* (al hablar de los objetos *a, b, c...* por ej. Sócrates, etc.) de todo predicado que no se verifica de todos los *M*. La expresión "Sócrates en cuanto hombre" es en esta lectura un término singular que no designa ya a Sócrates, como se advierte al considerar que, dentro de la abstracción propuesta, Sócrates en cuanto hombre es *indiscernible* de, por ejemplo, Platón en cuanto hombre, del mismo modo que en el caso de la abstracción sobre fracciones, el ente abstracto $1/2$ es indiscernible del ente abstracto $2/4$ (o como se suele decir, representan el mismo racional).

Universidad de Texas, U.S.A.

³ Véase por ejemplo A. Bäck, *The Theory of Reduplication* trabajo doctoral, 651 pg. Universidad de Texas en Austin, 1979.

⁴ Por ejemplo en Bolzano, *Wissenschaftslehre*, § 178; *Sätze der Form*: A, als ein C, ist B. Un autor más reciente, A. Koyré, ha ensayado un ataque a las paradojas mediante distinciones reduplicativas (*Epiménide Le Menteur*, París 1947); Max Black, en una reseña de Koyré, dice "it is not very helpful to be told that *le barbier en tant que barbier n'est pas identique au barbier en tant qu'homme*" (*Journal of Symbolic Logic* 13, p. 146). Por mi parte pienso que si bien las distinciones reduplicativas no son una varita mágica para resolver paradojas, sobre todo si falta un buen análisis lógico de la reduplicación (dicho sea esto con respeto a Goclenius, que afirmó que *reduplicatione contradictiones saepe solvuntur*, *Lexicon Philosophicum*, 1613), el comentario de Black sólo revela, una vez más, la falta de eco que tiene la reduplicación entre los filósofos actuales que, se supone, se interesan por el lenguaje.

⁵ Considérese por ejemplo el siguiente texto de Paulus Venetus: *ut Sortes [= Sócrates] in quantum homo est animal sic exponitur, Sortes est homo et Sortes est animal et si aliquid est homo illud est animal...*, *Logica Pauli Veneti* [= *Logica Parva*], Venetiis 1552, ejemplar del autor.

LO INEVITABLE Y LO ACCIDENTAL EN LA HISTORIA

Ezequiel Gallo

"Así, en ciertos valles profundos de múltiple resonancia, se confunde el sonido real con los ecos que llegan de varias direcciones, siendo imposible descubrir de qué punto del espacio ha partido la voz. *Ignorabimus*. En los estudios sociales no podemos, no debemos aspirar sino a una probabilidad cada vez mayor en la conjetura". Paul Groussac, "La Paradoja de las Ciencias Sociales", 1896.

I

El debate sobre lo inevitable y lo accidental en la historia debe verse como una ejemplificación de problemas más vastos y complejos. Es difícil enfocarlo sin hacer referencia a las discusiones habidas entre filósofos y epistemólogos sobre las peculiaridades de la investigación histórica. Hacerlo desde la perspectiva poco ilustrada y algo provinciana del historiador puede parecer arbitrario e injusto. Cualquier otro camino, sin embargo, entorpecería su comprensión y arriesgaría ubicarlo en el reino de la irrelevancia.

La polémica que nos interesa ha sido reiteradamente ilustrada en el largo debate sobre el papel de los grandes individuos en la historia. No se trata de dar certificado de nacimiento a esta discusión, una tarea tan superflua como mortificante. Un punto de partida útil, y no arbitrario, puede encontrarse en la conocida carta de Federico Engels a Starkenberg:

"Si un hombre y no otro emerge en un momento específico y en un país determinado es, naturalmente, puro accidente; pero aún si lo eliminamos habrá siempre necesidad de un sustituto. En el largo plazo ese sustituto será, con seguridad, encontrado. Este Napoleón, ese corso fue una cosa accidental, pero a falta de Napoleón, otros hubieran llenado su lugar. Esto está demostrado por el hecho de que siempre que un hombre fue necesario, siempre fue encontrado: César, Augusto, Cromwell"¹.

¹ K. Marx - F. Engels, *Correspondance*, Londres, 1934, p. 518.

Esta cita resume aceptablemente las ideas centrales de un enfoque que luego tendría expositores más sofisticados en Plejanov y, recientemente, E. H. Carr². La visión de este último, especialmente, es mucho más matizada que la de Engels, pero no es aventurado señalar que no difiere sustancialmente en sus rasgos centrales.

Como sucede habitualmente, casi simultáneamente surgió una línea de interpretación opuesta a la descripta. En su discurso inaugural a la Academia de la Historia en Inglaterra, Kingsley centró su exposición en las dificultades que surgen habitualmente en la tarea de reconstruir el pasado. Al mencionar "ese poder misterioso que tiene el hombre para quebrar las leyes de su propio ser", subrayó el papel de lo accidental en el proceso histórico³. Esta posición tenía un antecedente ilustre y algo espectacular, en la obra de Carlyle, demasiado conocida como para requerir mayores comentarios⁴. No es difícil encontrarla, además, en el trabajo de conocidos historiadores contemporáneos. Así, por ejemplo, Rowse explica un acontecimiento tan importante como la Revolución Gloriosa de 1688 por la "estupidez" de los Estuardo⁵. En épocas recientes esta manera de ver las cosas recibió un respaldo analítico más sólido en los trabajos de Karl Popper y de Isaiah Berlin. Este último, por ejemplo, definió la posición de sus contendores de la siguiente manera. Para ellos,

"el mundo tiene una dirección y está gobernado por leyes; tanto la dirección como las leyes pueden ser descubiertas aplicando las técnicas de investigación adecuadas. Y esto sólo puede ser hecho por quienes hayan comprendido que la vida, los caracteres y los actos de los individuos, tanto mentales como físicos, están gobernados por las grandes totalidades a las que pertenecen"⁶.

Como se señaló al principio, polémicas de esta naturaleza hacen referencia a discusiones más generales destinadas a dilucidar el *status* mismo de las disciplinas históricas. ¿Es la historia una ciencia? En este caso, también, la confrontación de ideas es más que centenaria.

² J. Plejanov, *El papel del individuo en la historia*, Buenos Aires, 1959; E. H. Carr, *¿Qué es la historia?*, Barcelona, 1969, p. 69 ss. Otra obra en esta posición es la de E. R. A. Seligman, *The Economic Interpretation of History*, New York, 1907, p. 96 ss.

³ C. Kingsley, *The Limits of Exact Science as Applied to History*, London, 1860, p. 22.

⁴ Una muestra de Carlyle, comentando sobre los que creían que los grandes hombres eran nada más que productos de la época: "Alas, hemos conocido tiempos que han dado alaridos llamando a su "gran hombre" pero éste no apareció cuando fue llamado. No estaba allí; la Providencia no lo había mandado. "Los tiempos..." se sumieron en la confusión y la destrucción porque "el" no apareció cuando fue llamado". T. Carlyle, *Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*, Londres, 1840, p. 16.

⁵ A. L. Rowse, *The England of Elizabeth*, London, 1950, p. 382.

⁶ I. Berlin, "Historical Inevitability", en *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969.

II

Un punto de partida, tan arbitrario como el anterior, puede encontrarse en el ya célebre artículo de J. B. Bury, "La historia como ciencia", cuyo título es ya toda una definición⁷. La posición de Bury fue compartida por plumas igualmente famosas como las de Taine y Buckle. Este último dejó sentadas sus creencias en pasajes sumamente perceptivos, y no demasiado benévolos para sus colegas:

"Dos causas han retrasado notoriamente el avance de los estudios históricos. Los más celebrados historiadores son manifiestamente inferiores a los más exitosos cultivadores de las ciencias físicas. No hay nadie que se haya dedicado a la historia que pueda compararse intelectualmente con Newton, Kepler y otros que se han dedicado a las ciencias físicas. Pero, además, el historiador debe enfrentarse con dificultades más formidables que las que encuentra el físico, puesto que sus observaciones son más susceptibles de caer en el error por la presencia de la pasión y el prejuicio. Por otra parte, no está a su alcance ese gran recurso de los físicos que es el experimento de laboratorio, mediante el cual pueden simplificarse hasta los más intrincados problemas del mundo externo"⁸.

Buckle era optimista, a pesar de los formidables obstáculos señalados. No lo era, ni mucho menos, George Trevelyan. En un artículo de título igualmente sugestivo, "Clío, ¿una musa?", arremetió contra la "pretensión científica" de algunos de sus colegas.

"No solamente no se pueden encontrar leyes causales de validez universal en tan compleja disciplina, sino que la interpretación de causa y efecto en un evento histórico singular no podría llamarse propiamente científica. La búsqueda y la colección de datos, el sopesar la evidencia, son de cierta manera procedimientos científicos, pero no lo es el descubrimiento de las causas y efectos".

Y, más adelante,

"La mejor interpretación será aquella que habiendo descubierto y sopesado la evidencia tiene la inteligencia más clara, la más cálida simpatía humana y los más afilados poderes imaginativos. Carlyle en algunos de sus mejores trabajos reunió ambas condiciones; por lo tanto, su psicología de la plebe en la época que ésta gobernaba, su descripción de la conflagración, su retrato de los actores individuales —Luis XVI, Robespierre, etcétera— son en realidad más verídicos que los fríos análisis de los historiadores científicos"⁹.

⁷ J. E. Bury, "History as a Science" en F. Stern (comp.) *The Varieties of History. From Voltaire to the Present*, London, 1970.

⁸ Introducción a *History of Civilization in England* en F. Stern, *loc. cit.*

⁹ G. Trevelyan, "Clío, a Muse" en F. Stern, *loc. cit.*

Trevelyan concluía afirmando que el trabajo del historiador se parece más al del artista que al del científico. En esta línea, sin embargo, Trevelyan fue un expositor prudente y cauto. Ridiculizando las pretensiones científicas de algunos historiadores, Lytton Strachey señalaba que la historia de la época victoriana nunca sería escrita porque se sabía demasiado acerca de ella. Carecíamos, señalaba, de ese amplio margen de ignorancia que "simplifica y clarifica, que selecciona y omite con una perfección inalcanzable en las demás artes y ciencias"¹⁰.

No es difícil encontrar historiadores contemporáneos que adhieren a las enseñanzas de las dos escuelas descriptas. Tampoco, a quienes han optado por una prudente vía intermedia, facilitada ciertamente por algunos pasajes eclécticos de Buckle y Trevelyan. L. Namier, por ejemplo, anotaba que "la discusión (entre ciencia y arte)... nos parece totalmente inútil; (la historia)... es como el diagnóstico médico; una buena dosis de experiencia y conocimiento previos son necesarios, así como la existencia de una mente científicamente entrenada; pero la conclusión es instintiva, un arte"¹¹. Algo parecido sostenía Lucien Febvre cuando definía a la historia como una disciplina "científicamente elaborada pero no una ciencia"¹².

Esta polémica entre historiadores pronto tuvo su réplica en el campo de la filosofía. Pocos trabajos contribuyeron tanto al debate como un artículo publicado por Carl Hempel en 1941. En esta, y otras contribuciones, el autor consideraba que el historiador, conciente o inconcientemente, investiga y explica en forma similar a la que lo hacen los científicos de las disciplinas fuertes. Es decir, utilizando el método hipotético-deductivo o, dicho con otras palabras, mediante la aplicación de leyes generales de validez universal y susceptibles de verificación empírica¹³.

Lo posición avanzada por Hempel fue posteriormente matizada por otros especialistas que adhirieron a algunas de sus premisas centrales. La más conocida e interesante de estas contribuciones fue la de E. Nagel, quien señaló que las causas utilizadas en la explicación histórica eran de carácter necesario pero no suficiente¹⁴. Más significativas fueron, sin embargo, las restricciones introducidas por el mismo Hempel. En primer lugar, sugirió que las leyes utilizadas por los historiadores eran de carácter probabilístico y no universal. En segundo término, concedió que los historiadores usan *bosquejos explicativos* ("explanatory sketches") en los cuales imitan con alguna imprecisión los procedimientos requeridos por el método experimental, reemplazando las leyes por generalizaciones más o menos aceptables. Como es obvio, esta última fue una concesión muy grande.

¹⁰ L. Strachey, *Eminent Victorians*, London, 1977, p. 9.

¹¹ L. Namier, "History" en F. Stern, *loc. cit.*

¹² L. Febvre, *Combates por la historia*, Barcelona, 1970, p. 40.

¹³ C. Hempel, "The Function of General Laws in History" en P. Gardiner (comp.), *Theories of History*, New York, 1959.

¹⁴ E. Nagel, "The Logic of Historical Analysis" en H. Meyerhoff, *The Philosophy of History in Our Time*, New York, 1959.

En rigor, esta forma de enfocar el problema contradecía las conclusiones de algunos autores que habían arribado a respuestas diametralmente opuestas. Dilthey, Croce, Collingwood, para algunos Max Weber, habían señalado enfáticamente la existencia de una diferencia radical entre las ciencias físico-naturales y las disciplinas sociales y humanas. Para ellos, las diferencias surgen fundamentalmente de la distinta entidad del objeto que estudian. Lo que se dio en llamar la operación *Verstehen* (comprensión) adquirió diferentes matices en los distintos autores citados, pero constituyó una actitud común frente a los problemas referidos a nuestro caso. Collingwood, por ejemplo, sostenía que:

"... para la ciencia el evento se descubre percibiendo, y la siguiente búsqueda de la causa se hace asignándola a su clase y determinando la relación entre esa clase y otra. Para la historia el objeto a descubrir no es el mero evento sino el pensamiento que se expresa en ese evento. Descubrir ese pensamiento es automáticamente entenderlo"¹⁵.

A partir de premisas filosóficas algo disímiles la misma posición ha sido reiterada, recientemente por Isaiah Berlin¹⁶.

La otra línea de razonamiento opuesta a la tesis de Hempel surgió como una reacción crítica a la popularidad alcanzada por su artículo. El trabajo que logró mayor notoriedad fue el de William Dray, quien señaló que los historiadores no reconstruyen el pasado mediante la utilización de modelos causales, sino a través de técnicas clasificatorias y descriptivas. ¿Qué? y no ¿Por qué? es la pregunta que caracteriza centralmente a la indagación histórica¹⁷. Esta línea de razonamiento está emparentada con otra que reivindica la *narrativa* como el estilo más adecuado para reconstruir el pasado. Walsh entre los filósofos y Hexter entre los historiadores son, quizás, los miembros más salientes de este grupo¹⁸. F. Teggart sostenía hace tiempo¹⁹ que la narración histórica era totalmente incompatible con el método científico; hoy, su colega Hexter proclama que es el más adecuado para lograr los objetivos centrales de la disciplina. Esta última forma de encarar el problema ha sido, desde luego, la que mayor aceptación ha logrado en el reducido grupo de historiadores que se interesan por estos temas.

¹⁵ R. G. Collingwood, *Ensayos sobre la filosofía de la Historia*, Barcelona, 1970, p. 63 ss.

¹⁶ Cfr. I. Berlin, "The Concept of Scientific History" en *Concepts and Categories. Philosophical Essays*, London, 1978.

¹⁷ W. Dray, "Explaining 'What' in History", en P. Gardiner (comp.), *loc. cit.*

¹⁸ W. H. Walsh, "Meaning in History" en P. Gardiner, *loc. cit.*, y J. H. Hexter, "The Reticence of History" en *Doing History*, Indiana, 1970.

¹⁹ F. Teggart, *Theory and Processes of History*, California, 1977, p. 51 ss.

III

Más de cien años de intensa investigación histórica y de experimentación con modelos y métodos importados de las otras disciplinas sociales han arrojado resultados desconsoladores. Por lo menos cuando son comparados con las expectativas iniciales y con la duración e intensidad del debate. Estos resultados no sólo muestran dificultades aparentemente insalvables en la aplicación de modelos explicativos como el sugerido por Hempel, sino, también, problemas muy arduos en el campo estrictamente descriptivo. Así las cosas, no estaría demás optar por caminos más modestos, y recorrerlos utilizando las sugerencias más fértiles de las distintas posiciones esbozadas alrededor del problema.

Los autores que han señalado diferencias radicales entre las disciplinas sociales y las físico-naturales acertaron al llamar la atención sobre las peculiaridades y dificultades inherentes al estudio de la naturaleza humana. Al mismo tiempo, la operación *Verstehen* está llena de sugerencias útiles y estimulantes para una de las tareas primordiales del historiador, cual es la de la reconstrucción respetuosa del pasado. Es decir, una reconstrucción no distorsionada por extrapolaciones inducidas por el contexto actual del historiador. Subsiste, sin embargo, un problema central, verbigracia, el de los modos por los cuales se verifica la veracidad o falsedad de las conclusiones alcanzadas mediante la utilización del método propuesto. Esto fue vislumbrado por Max Weber, uno de los autores que muchos consideran inscripto en esta tendencia. Sus observaciones no parecen contradecir la siguiente afirmación de Theodore Abel:

"Existe una función positiva que la operación [*verstehen*] puede aportar a la investigación científica y ésta es la de ayudar en las primeras exploraciones del tema. Más aún, puede resultar particularmente útil en la tarea de construir hipótesis. Pero resulta, sin embargo, totalmente inadecuada para verificar su falsedad o veracidad"²⁰.

Una situación similar se nos presenta con propuestas como las contenidas en los trabajos de Dray y algunos de los narrativistas. Estos autores han llamado la atención sobre algunas dificultades reales que surgen en la aplicación del modelo de Hempel, han apuntado a un aspecto central del oficio del historiador y han reivindicado con la narración una de las tradiciones más fructíferas de la disciplina. Pero no está demás señalar que las dificultades que acosan a esta propuesta no son menos formidables que las que sus proponentes encontraron al analizar la de Hempel. Considérese para el caso el ejemplo aportado por Dray cuando cita aprobatoriamente al historiador Ramsey Muir opi-

²⁰ T. Abel, "The Operation Called *Verstehen*" en H. Feigl and M. Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Science*, New York, 1953. Cfr. M. Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, New York, 1949, p. 164 ss.

nando sobre la *Revolución Industrial* en Inglaterra: "No era un mero cambio social el que así se iniciaba; era una revolución social"²¹. No parece necesario abundar en razones para mostrar que esta conclusión ofrece el mismo tipo de problemas que las que señalan que la *Revolución* se inició en Inglaterra, y no en Francia u Holanda, porque aquella tenía más colonias que éstas. Por otra parte, parece algo arbitrario tipificar la función del historiador como dando respuesta a la pregunta ¿qué pasó? privándolo, en consecuencia, de inquietarse por interrogantes del tipo ¿por qué pasó? De hecho, los historiadores responden a ambos tipos de preguntas, conjuntamente con las clásicamente artesanales: ¿cuándo?, ¿dónde?, ¿quién?, ¿cómo?, etcétera. En realidad, las buenas narraciones históricas entrelazan sus descripciones con generalizaciones de distinto nivel cuya veracidad o falsedad debe ser verificada. El problema, pues, sigue vigente.

No parece posible, en consecuencia, eludir totalmente algunas de las sugerencias contenidas en el ya casi viejo artículo de Hempel. Esto, desde luego, si se reemplaza su versión más exigente por su propuesta del *bosquejo explicativo*. Aceptada esta última versión parece de todas maneras necesario descartar la utilización de aquellas leyes de evolución, o cambio social, que tan populares fueron con algunos autores decimonónicos, y, en versiones más modestas, con ciertos sociólogos contemporáneos. Explicaciones de tan alto grado de generalidad se han demostrado inadecuadas para la comprensión de hechos singulares y han introducido una serie de polémicas inútiles entre los historiadores. Pero aún después de estas modificaciones, es necesario alertar sobre la subsistencia de ciertos problemas, algunos de los cuales han sido recientemente expuestos por Nowell-Smith:

"El error básico del modelo (de Hempel)... es que supone que explicación y predicción son lógicamente equivalentes, y que la explicación causal como la predicción requieren que la causa sea una condición suficiente del hecho a ser explicado... Muchas veces la cosa a ser explicada es un evento inusual o sorpresivo, e indagando por su causa el historiador busca algo que explique la diferencia, algún factor sin cuya presencia las cosas hubieran continuado dentro de la regularidad anterior. La causa en historia es una condición necesaria, *aunque* no cualquier condición necesaria" (subrayado nuestro).

Como se ve Nowell-Smith acepta, aunque no enteramente, la versión que da Nagel del modelo hipotético-deductivo (condiciones necesarias pero no suficientes). Pero va mucho más allá. Usando como ejemplo un texto de Geyl sobre las revueltas religiosas de 1576 en Holanda, Nowell-Smith señala que:

²¹ W. Dray; *op. cit.* Cfr. la interesante crítica sobre este aspecto que hace G. Elton, *Political History. Principles and Practice*, London, 1970, p. 117 ss.

"Un fenómeno confuso no se explica subsumiéndolo bajo una ley general, sino a través de una narrativa que, seleccionada de una vasta masa de evidencia, le parece relevante al historiador para configurar una secuencia con poder explicativo, y no constituye simplemente una lista de eventos desplegada cronológicamente... (pero además) existe una generalización diferente que subyace a cada paso de la narrativa y a cada uno de los hechos seleccionados por Geyl que sirven para configurar un *pattern* explicativo... Por supuesto que las generalizaciones ofrecidas por Geyl son bastante triviales, pero su trivialidad es parte del problema. Ninguna de ellas puede ser considerada una ley, porque para cada una existe un contraejemplo, pero cada una es, en la mayoría de los casos, verdadera... Lo único necesario es que cada etapa de la explicación esté apoyada por una generalización que ayude a que por lo menos la explicación resulte *plausible*"²².

Lo único que es necesario...; podríamos corregir: lo único que es posible. Desde ya que el criterio propuesto por Nowell-Smith es quizás demasiado *blando* para las exigencias de rigor científico y lógico postuladas por los proponentes del modelo hipotético-deductivo. Pero desde la perspectiva del historiador, parece el único capaz de mitigar con sentido realista las tensiones que se generan entre las dificultades inherentes al objeto estudiado, las tradiciones de la disciplina y las exigencias de rigor científico.

IV

Se ha visto, entonces, que para Nowell-Smith la imposibilidad de predecir se debe a la carencia de leyes generales del tipo requerido por el modelo hipotético-deductivo. Pero este autor llama la atención sobre otro problema, verbigracia, el del papel de los accidentes en el proceso histórico, "Un accidente, dice, no es un evento sin causa; es la coincidencia de dos cadenas causales independientes que es significativa porque produce consecuencias importantes". La palabra *accidente* podría ser sustituida por *contingencia*, es decir algo que puede ocurrir pero que no era necesariamente esperado en función de la evolución de los hechos precedentes. Una narrativa histórica fidedigna debería, por lo tanto, ubicarse siempre en puntos donde los hechos conocidos permiten diferentes alternativas de evolución futura.

A partir de aquí es posible retornar a la polémica sobre el papel jugado por los grandes hombres. En este caso también resulta conveniente evitar polémicas inútiles. O, por lo menos, despejarlas de la espectacularidad que las ha caracterizado. A. M. MacIver señala acertadamente que las explicaciones históricas se apoyan en generalizaciones,

²² P. H. Nowell-Smith, "Historical Explanation", en H. E. Kieper y M. Mutz (comp.) *Mind, Science and History*, New York, 1970.

pero que existen generalizaciones de distinto nivel. En un extremo, MacIver ubica aquellas biografías puntuales que no son más que una colección de anécdotas ordenadas cronológicamente. En este nivel la tarea del historiador consiste solamente en seleccionar un material que, por razones prácticas, no puede volcar enteramente en su obra. En el otro extremo ubica a esa suerte de historias universales que sólo registran las grandes revoluciones tecnológicas que transformaron radicalmente las condiciones de vida de la humanidad. Entre ambos extremos, se encuentran una diversidad de historias narradas a distintos niveles de generalidad. MacIver plantea el problema, ejemplificándolo con el caso de Julio César:

"Es posible que si Julio César hubiera muerto en su infancia otro hubiera unificado el mundo mediterráneo bajo una sola monarquía. Las condiciones parecían maduras para intentarlo. Tanto Sulla como Pompeyo casi lo habían logrado. Visto, entonces, desde la perspectiva de un historiador que piensa en unidades temporales no menores de un siglo, y en unidades sociales no inferiores a una civilización, el panorama no hubiera sido significativamente diferente si Julio César no hubiera nacido. Para aquellos que optan por perspectivas menos grandiosas, sin embargo, el cuadro hubiera sido muy distinto. Si César no hubiera nacido, Roma hubiera tenido que esperar quizás una generación, o aún más, la aparición de un hombre que combinara la ambición necesaria con las condiciones requeridas por ese tipo de liderazgo. En esas condiciones, la prolongación de la anarquía senatorial pudo haber tenido efectos que se hubieran sentido durante un período muy largo. Para sus contemporáneos, ciertamente, la diferencia resultante del hecho de que César haya o no nacido, habría sido decisiva"²³.

Parece sensato aceptar con MacIver que ambos tipos de historia pueden ser aceptables, y que la plausibilidad de las mismas deba ser controlada en su correspondiente nivel de generalidad. En el caso de las primeras, sin embargo, no parece aventurado afirmar que las leyes o generalizaciones que utilizan no han demostrado ser adecuadas en la explicación de fenómenos singulares. Descansan, además, en condicionales contrafácticos de muy difícil localización y verificación. Es, quizás, por estas razones que este tipo de historias son miradas con mucha desconfianza por la gran mayoría de los historiadores profesionales. En el caso de las segundas, resulta indudable que las observaciones de MacIver son compatibles con las líneas generales expuestas por Nowell-Smith. La aparición de un César o un Napoleón es una contingencia no necesaria desde la perspectiva de los hechos precedentes. No es necesaria pero plausible. A su vez, esos mismos hechos precedentes no autorizan a descartar la alternativa de la no aparición, en cuyo caso los resultados pue-

²³ A. M. MacIver, "Levels of Explanation in History" en M. Brodbeck, *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, New York, 1968.

den ser significativamente diferentes, cuanto menos para los contemporáneos del personaje en cuestión.

Apuntando a la conveniencia de que la narrativa no se cierre a la posibilidad de otras secuencias, o, en otras palabras, a la emergencia de contingencias, señalaba ese gran historiador que fue J. Huizinga:

"El historiador debe mantener frente a su tema un punto de vista indeterminista. Debe continuamente ubicarse en un punto del pasado en el cual los factores ya establecidos permitan esperar un resultado diferente. Si habla de Salamis debe hacerlo como si los persas aún pudieran ganar. Si escribe sobre el golpe de estado de Brumario debe hacerlo como si todavía fuera posible que Bonaparte no estuviera por ser ignominiosamente rechazado por sus compatriotas"²⁴.

Muy poco de lo que ocurrió fue, entonces, inevitable. Mucho de lo que ha sucedido se considera hoy plausible gracias al esfuerzo de investigación de los historiadores. La función de éstos ha sido la de acotar el número de alternativas posibles y reducir el *quantum* de sorpresas producido por la emergencia de distintos tipos de accidentes. En vena muy optimista se podría afirmar con Namier que la contemplación y el estudio del pasado hacen posible predecir algunas cosas que *no* pueden pasar a partir de una situación dada. Pero aún así, sólo un fanático podría concluir que la diferencia entre las alternativas que *sí* pueden ocurrir es irrelevante para el estudio del comportamiento social.

Instituto Torcuato Di Tella, Buenos Aires

²⁴ J. Huizinga, "The Idea of History" en F. Stern, *loc. cit.*

ESTUDIO CRITICO

LA HISTORIA DEL ESCEPTICISMO MODERNO Y EL PROBLEMA DE LOS ESCEPTICISMOS *

Ezequiel de Olaso

1. Introducción

El libro del profesor Popkin¹ cuya primera edición apareció hace veinte años² es una de las obras más importantes que se han publicado en este siglo sobre aspectos sustantivos de la historia de la filosofía moderna. Su influencia ha sido enorme y buena parte del interés actual por el impacto del escepticismo antiguo en la filosofía moderna ha recibido de este libro el impulso decisivo. Personalmente me complace decir que debo a Popkin el estímulo que me resolvió a trabajar en mi disertación doctoral sobre el tema "Leibniz y el escepticismo griego". Incluso para la actual explosión de debates sobre la viabilidad del escepticismo como actitud filosófica ofrece un marco histórico y una riqueza de distinciones que en muchos casos han sido explícitamente reconocidos³.

Desde su primera edición la obra fue constantemente revisada por el autor. Ahora aparece esta cuarta edición con nuevas correcciones y adiciones, pero además exhibe un nuevo título que indica el rumbo que Popkin siguió en su investigación. En efecto, a la exposición de Descartes suceden dos capítulos nuevos sobre la inscripción de Spinoza en la historia del escepticismo moderno.

Al final de este estudio mostraré en qué sentido debe considerarse que esta es la edición definitiva de la obra.

2. Las dos hipótesis

Creo que el mérito distintivo de la obra de Popkin no reside en el vasto acopio de información de primera mano que ha perseguido y

* Una versión previa de este estudio fue leída en el Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF (Buenos Aires) y en el departamento de filosofía de la Universidad Nacional de La Plata. Agradezco las numerosas y fructíferas sugerencias que entonces se suscitaron y que contribuyeron a mejorarlo.

¹ *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley, University of California Press, 1979).

² *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen, van Gorcum, 1960).

³ Desde el libro pionero de Arne Naess, *Scepticism* (London, Routledge and Kegan Paul, 1969) hasta el reciente de N. Rescher *Scepticism* (Oxford, Blackwell, 1980).

procesado, el cual es ciertamente impresionante pero no mayor al de muchas obras eruditas. Tampoco sobresale por haber señalado un fenómeno histórico ignoto: desde fines del siglo XVIII contamos con gruesos volúmenes que, por lo menos titularmente, se hacen cargo del escepticismo, sus temas y su historia. Lo que me parece que ha producido el milagro de suscitar una lectura seria y entusiasta es, en primer lugar el talento narrativo de Popkin, que no es una dote retórica sino consecuencia del modo como cree que hay que explorar la historia, a saber, como una peripecia humana que debe ser iluminada y no ahogada por la interpretación. (Es bueno señalar que Popkin ha escrito un libro conjeturando el autor del asesinato del presidente John F. Kennedy con las mismas técnicas rigurosas que emplea como historiador de la filosofía). Pero en segundo lugar debe señalarse la sencillez, la contrastabilidad y el fuerte poder explicativo de las dos hipótesis que ha forjado para mostrar las líneas maestras del fenómeno. La primera hipótesis fundamental se puede formular así: el escepticismo moderno deriva de las controversias entre reformados y contrarreformistas sobre la regla de fe religiosa cuestionada por Lutero. Esta hipótesis básica está acompañada por otra: la edición impresa de las obras de Sexto Empírico en el siglo XVI permitió un amplio acceso a su contenido; esto es lo que explica que la controversia religiosa asumiera en innumerables casos los rasgos específicos de una controversia también epistemológica. En efecto, contestada la autoridad de la Iglesia Romana como juez de las controversias se plantea el problema de la autoridad que posee el juez de la verdad, uno de los tópicos centrales de las obras de Sexto Empírico.

3. El historiador y el filósofo

Gracias a que Popkin ha sabido aislar esas dos hipótesis de vanas seducciones eruditas su libro ha mantenido una admirable estructura. En efecto, más que señalar la presencia de citas de Sexto Empírico en autores del Renacimiento y la filosofía moderna, tarea que ha realizado con ejemplar tenacidad y rigor, Popkin ha sido fiel a sus hipótesis y ello le ha permitido mostrar las profundas y muchas veces insospechadas conexiones conceptuales entre el escepticismo y el fideísmo, por una parte y, por otra, entre el escepticismo y la ciencia moderna. En él están pues reunidos el historiador de las ideas filosóficas, habitual en las tradiciones francesa y alemana, y el historiador atento a los problemas filosóficos, cuyos mayores representantes los ha dado el mundo anglosajón. Pero su tarea no se ha reducido a modelar este libro: Popkin ha publicado un centenar de estudios sobre la historia del escepticismo en la última parte del siglo XVII, en el siglo XVIII y también en el XIX, una selección de los cuales acaba de ser publicada en un volumen⁴. Esa tarea, junto con la emprendida

⁴ *The High Road to Pyrrhonism*, editado por R. A. Watson y J. E. Force, (San Diego, Austin Hill Press, 1980), 385 pp. Próximamente espero dedicar un estudio a este libro.

por Charles B. Schmitt, no agota, ni mucho menos, el estudio del riquísimo fenómeno histórico sacado a luz por Popkin. Tampoco fuerza a considerar que sea inmejorable el marco conceptual con que ha operado Popkin. A continuación ofreceré algunos datos complementarios sobre la importancia de la obra de Sexto Empírico en el Renacimiento; después voy a sintetizar los dos últimos capítulos de la obra. Finalmente formularé algunas sugerencias sobre aspectos puramente sistemáticos de la tipificación del escepticismo. No me parece oportuno repasar ahora la historia narrada por Popkin, que pronto se hallará al alcance de los lectores de habla española en una edición del Fondo de Cultura Económica de México.

4. Más datos sobre la renovación del escepticismo griego en el Renacimiento

El poder hermenéutico de las sencillas hipótesis centrales de Popkin puede ilustrarse con nuevos aportes. En este caso emplearé dos fuentes secundarias para que se advierta que muchos datos precisos están en la superficie y que se puede seguir descifrando nuevas áreas históricas con aquel marco conceptual. Mi propósito es ampliar en algo el cuadro del escepticismo y del anti-escepticismo renacentista ofrecido por Popkin en el capítulo segundo de su obra. Al repasar opiniones de algunos autores de fines del período vamos a encontrar dos tipos de problemas. En primer lugar encontraremos algunas reacciones filosóficas a las dificultades epistemológicas y morales planteadas por la Reforma, pues protestantes y católicos se amparan tácitamente en posiciones escépticas, los primeros para discutir los títulos de la Iglesia como juez de las controversias, los segundos para cuestionar el fuero de la conciencia individual como autoridad alternativa. También veremos que la decadencia del aristotelismo como sistema explicativo en el plano de la ciencia física suscita entre filósofos renacentistas un escepticismo mitigado que se inspira en la academia platónica; acaso no sería errado ver en él —estoy haciendo sólo una sugerencia— el antecedente del escepticismo mitigado de Gassendi y Mersenne, que separa completamente el dominio de la filosofía natural del dominio de la metafísica y ofrece un marco teórico a la ciencia moderna. Veamos ante todo el primer punto. En la primera edición de su obra Popkin señalaba a Gian Francesco Pico como el único autor que conocía a Sexto Empírico antes de la edición tipográfica de Henri Estienne. Posteriormente Ch. B. Schmitt señaló que F. Filelfo en el siglo XV conocía a Sexto Empírico⁵. Propongo añadir una restricción más que me parece importante porque no se trataría del caso de un humanista aislado sino de un católico comprometido

⁵ Charles B. Schmitt, *Cicero Scepticus* (The Hague, Nijhoff, 1972). Schmitt es el más importante seguidor de las hipótesis de Popkin en la filosofía renacentista. Sobre la obra citada puede verse mi estudio "Las Academias de Cicerón y la filosofía renacentista", *International Studies in Philosophy* VII (1975).

con las controversias con los reformados. Juan Páez de Castro (1515-1570) concurrió en 1545 al Concilio de Trento, como acompañante del Cardenal de Burgos o de don Diego Hurtado de Mendoza, embajador en Trento. Una vez instalado en la ciudad del Concilio dirigió un grupo de estudio sobre Aristóteles. Dos años después pasa a Roma. Desde allí le escribe a su amigo Zurita el 1º de septiembre de 1549: "Agora entiendo en hazer latino a Sexto Empírico Cheroneo (sic) que son dos (sic) libros de Philosophia de los Pyrronios (sic), haré una prefación, en que porné (sic) grandes cosas en lo que toca para nuestra Religión, et (sic) *effugiam vitiligitores*"⁶. Voy a especificar el sentido de algunos hipos gráficos que sobresaltan la lectura de la carta. (a) Páez confunde a Sextus Cheroneae con Sexto Empírico, confusión que será muy común en el siglo siguiente (Popkin, *op. cit.*, capítulos I y II); (b) los *Bosquejos pirrónicos* —la obra que ha de traducir Estienne y a la que previsiblemente alude Páez— consta de tres libros y *Contra los Matemáticos* comprende once libros; (c) el "et" es un error por "ut". Pero lo más interesante es que Páez tenía el propósito de traducir al latín (y por lo tanto de divulgar en los medios doctos) la obra de Sexto Empírico y que pensaba escribir un prólogo apologético (como hará Estienne trece años después) en que había de mostrar la importancia de esta obra para consolidar la posición del catolicismo y poner en fuga a los pleitistas —"vitiligitores"— reformados. No se sabe si Páez realizó efectivamente esa traducción; sus obras se han perdido. Digamos que Páez había nacido en Quer, aldea de la Alcarria; fue doctor en leyes, dominó el latín y el griego, también el hebreo, el caldeo y el árabe. Formó una importante biblioteca que Felipe II adquirió con destino a la del Escorial. Esas obras desaparecieron en el incendio del Escorial de 1671.

En conexión con la posición de Páez, debe indicarse que también tiene acentos religiosos la protesta de B. Viotti (+ 1568) quien publicó en París en 1561 su *De Demonstratione libri V* (reedición Helmstad: 1661) en que reivindica el *Organon* de Aristóteles contra los autores de libros de dialéctica, a los que considera perjudiciales "porque del santísimo fin, de la verdad misma, precipitan a los espíritus de los jóvenes a la herejía de los pirrónicos y académicos, que dicen que nada cierto se sabe y que acerca de todas las cosas sólo se tiene opinión"⁷. Pasaje que no sólo anticipa el título de la famosa obra de Sánchez sino que evoca otro muy parecido de Guy de Brués en su dedicación al Cardenal de Lorraine (Popkin, *op. cit.*, cap. II). Aquí volvemos a encontrar el clima de reyerta religiosa —el "santísimo" fin y la "herejía" no son palabras casuales— que hallamos en la carta de Páez.

⁶ Marcial Solana, *Historia de la Filosofía Española. Epoca del Renacimiento (siglo XVI)*, segunda parte (Madrid, 1941), pág. 209.

⁷ H. Schilling, *Die Geschichte der axiomatischen Methode im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert* (Hildesheim, 1969), pp. 79 y 151, nota 11.

El escéptico más importante que menciona Solana⁸ es posiblemente Francisco Vallés (1524-1592) cuya obra *De Sacra Philosophia*, aparecida en 1587, tuvo un éxito extraordinario: se reeditó al año siguiente en Lyon y después en la misma ciudad en 1592, 1595 y 1623 y en Frankfurt en 1590 y en 1608 (el último catálogo de la casa Olms de Hildesheim anuncia una reedición). Su propósito es aproximar la doctrina escéptica al Eclesiastés pero esta preocupación religiosa va acompañada por una gnoseología mucho más original, mucho más "moderna" que la de la mayoría de sus coetáneos. Vallés sostiene que de ninguna sustancia podemos tener noticia intuitiva "porque no hay vía al entendimiento sino a través de los sentidos; pero los sentidos, pasivos, sólo perciben cualidades". De las proposiciones matemáticas tenemos un conocimiento completo pero de la física nuestro conocimiento es forzosamente incompleto. Ahora bien, aunque el físico no puede adquirir ciencia ("pues una ciencia es de universales e inteligibles") tampoco debe poner todo en duda, como los pirrónicos, sino asentir a lo más probable. El modo como Vallés prefiere el escepticismo académico al pirrónico es particularmente lúcido: aunque haya enunciados contrapuestos nunca están exactamente equilibrados. Vallés profesa pues una epistemología ortodoxamente académica. Este probabilismo o escepticismo mitigado es el programa que en el siglo XVIII llevará adelante el padre de los ilustrados españoles, el padre Feijóo.

Por último la obra de Solana menciona a Pedro Juan Núñez. Famoso filólogo, elogiado por Scioppus, Núñez cita a Sexto Empírico como representante de los pirrónicos en su obra *De Studio Philosophico*; la obra está datada en 1621 pero el prólogo tiene fecha de 19 de febrero de 1594. Núñez nació en Valencia. Se recibió de maestro en artes en 1546. En París fue discípulo de Pierre de la Ramée y Adrien Turnèbe. Volvió a Valencia y ocupó la cátedra de griego. Escribió, entre otros, un tratado de retórica tomado de la obra de Omer Talon, el amigo de Pierre de la Ramée.

Volvamos al libro de Popkin. Quiero detenerme ahora en los dos capítulos finales de esta edición.

⁸ *Op. cit.*, loc. cit.

⁹ La filosofía más importante en España en el siglo XVI es sin duda la escolástica. Mi hipótesis es que ya entonces comienza a desarrollarse como alternativa a ella una doctrina escéptica que obtendrá su predominio en el XVII, justamente cuando la escolástica se bate en retirada. Para la posición de Feijóo ver "Scepticismo filosófico" en *Teatro Crítico universal*, III, 13. Por lo demás el propio Feijóo era conciente de que Vallés había iniciado ese modo de pensar en España, ver "Apología del scepticismo médico" en el volumen *Ilustración Apologética* (Madrid, 1773), pp. 207 y 245-6 y también el discurso "Glorias de España". Naturalmente el ilustrado encuentra en Vallés muchas supersticiones renacentistas que critica, por ejemplo en "Artes divinatorias" en *Teatro Crítico Universal*, II, 3, 18.

5. La Peyrère y la crítica bíblica

Popkin había planeado escribir una historia del escepticismo desde Lutero hasta Kierkegaard. El tomo inicial se había suspendido con Descartes y no resultaba fácil imaginar en qué sentido continuaría la dramática historia. Por una parte Popkin había escrito mucho sobre los escépticos franceses Foucher, Huet y Bayle. También sobre Berkeley, especialmente sobre Hume¹⁰. Ahora confiesa que pensaba continuar con Hobbes,¹¹ personalidad decisiva en esta historia. En efecto, mientras Hobbes no tiene dudas sobre la capacidad de la facultad racional como cómputo, mientras preserva el dominio de la matemática y no se plantea problemas especiales acerca de la sensación y la percepción, toda su inquietud proviene del dominio práctico. El *Leviathan* es su tentativa por instaurar un juez artificial de las controversias que absorba y suspenda —extraña *epojé*— la capacidad judicial, por tanto deliberativa, por tanto últimamente sediciosa, de los hombres.

La historia de Popkin, sin embargo, continuó de un modo inesperado y maravillosamente novelesco, con el extraño pensador Isaac La Peyrère y el nada escéptico Spinoza. Inesperado, aunque *prima facie* no injustificado, pues la confluencia de problemas religiosos y filosóficos, un *leit-motiv* del libro, vuelve a aparecer aquí aunque bajo otra luz. Isaac La Peyrère (1596?-1676) sostuvo, entre otras tesis aventuradas, la existencia de pobladores de la tierra previos a Adán —los “preadamitas”— tesis cuya justificación lo llevó a echar las bases de la moderna antropología. También sostuvo que era falsa la opinión común que adjudicaba a Moisés la redacción del Pentateuco. Esta segunda tesis —que es la que nos interesa— había sido sugerida por Hobbes (*Leviathan*, 23) diez años antes de La Peyrère. Pero este la expone con tal contundencia que hace visibles sus demoledores efectos: la garantía final en que descansa el texto revelado es que provenga de Moisés, quien lo tomó directamente de Dios. Si se rompe ese eslabón puede seguirse un grave escepticismo respecto del conocimiento religioso. ¿Quién garantiza entonces la veracidad de la escritura?

Como Popkin y su maestro Kristeller han mostrado¹² no se trata de identificar “escepticismo” y “ateísmo”: tampoco, de confundir “escepticismo religioso” y “ateísmo”. Ocurre que La Peyrère es el primero que no trata de armonizar la escritura con datos discordantes conocidos desde mucho tiempo atrás. Ello ocurre porque quiere fundar una

¹⁰ Ver *The High Road to Pyrrhonism*, citado en nota 4, especialmente pp. 103-367.

¹¹ En el estudio todavía inédito “Hobbes and Scepticism” (comunicación personal del autor).

¹² Popkin en la obra que comento, Paul Oskar Kristeller en “The Mith of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought”, *Journal of the History of Philosophy*, VI (1968).

nueva teología en cuyo detalle no corresponde entrar ahora.¹³ La Peyrère debe gran parte de su repercusión al sacerdote católico Richard Simon, quien vió el efecto devastador de esa crítica y al tratar de rectificarla consumió la obra. Simon conoció bien a La Peyrère. A diferencia de este dominaba magistralmente los documentos, las lenguas en que estaba escrita la Biblia, la historia de los judíos, las iglesias primitivas y otras sectas del cercano oriente. Simon empleó esta masa de noticias contra los calvinistas que decían obtener la verdad religiosa sólo de la Biblia. Simon quería suprimir las intervenciones humanas en el texto para dejar exento y puro el mensaje divino.

Spinoza fue el contemporáneo de La Peyrère más influido por él. Compró la obra sobre los preadamitas y la empleó en el *Tractatus Theologico-Politicus*, (en lo sucesivo abrevio con *Tractatus*) como ha mostrado Leo Strauss. El maestro de Spinoza, Menasseh ben Israel admiró a La Peyrère y escribió una refutación de su teoría de los preadamitas. Révah ha hallado que en la misma semana se producen tres excomuniones en Amsterdam: las de Spinoza, Juan de Prado y Daniel Ribera. El segundo fue ciertamente influido por La Peyrère y algunas tesis de este parecieran estar involucradas en la excomunión. No conocemos la respuesta de Spinoza al escrito excomulgatorio pero sabemos que el texto del *Tractatus* es una versión expandida de aquella respuesta y en ese texto la impronta de La Peyrère es bastante visible.

6. Spinoza y el escepticismo religioso

Popkin señala que en su crítica a la religión revelada (*Tractatus*, apéndice al libro I de la *Ética*, algunas cartas) Spinoza emplea no sólo ideas de La Peyrère sino que también es el primero en introducir en ese dominio el método cartesiano, dominio que Descartes había acotado cuidadosamente como ajeno a sus preocupaciones filosóficas. En Spinoza el problema de Dios es un problema *exclusivamente* filosófico. También señala Popkin que el escepticismo de Spinoza se refiere al conocimiento religioso, mientras que respecto del conocimiento racional (metafísica y matemática) es completamente anti-escéptico, actitud estrictamente opuesta a la de Pascal. Conocemos la progresión destructiva del *Tractatus*: Spinoza descalifica a la profecía, después descalifica a los milagros. Hume arguyó que era extremadamente improbable que un evento fuese milagroso. Spinoza había ido más lejos al sostener que la ocurrencia de milagros era imposible.

Un examen del capítulo XV del *Tractatus* revela, a juicio de Popkin, un escepticismo completo respecto de la teología y la religión pues las proposiciones de ambas pertenecen a un dominio que Spinoza considera no cognitivo. A diferencia de Simon, Spinoza ha de negar

¹³ Ver R. H. Popkin, “The Marrano Theology of Isaac La Peyrère”. *International Studies in Philosophy*, V (1973).

que la Biblia contenga algún mensaje especial que no pueda conocerse por medios filosóficos.

Después Popkin examina la relación —la ausencia de importancia en la relación— de Spinoza con el escepticismo. A diferencia de Descartes, que empleó el criterio de verdad para probar que Dios no era engañador, Spinoza posee una idea de Dios que impide el error y garantiza que las ideas claras y distintas son verdaderas. La idea de Dios se convalida a sí misma y toda idea se convalida a sí misma. El dogmatismo de Spinoza es epistemológico. Su estrategia ante el escéptico será afirmar que “una idea verdadera debe corresponder a su ideado” (*Ética* I, axioma 6) y después mostrar que poseemos ideas verdaderas; aquel axioma y esta experiencia bastan para refutar a cualquier escéptico. El Dios de la idea no puede ser el Dios de la religión popular.

De este modo el escepticismo respecto de la religión unido a una epistemología dogmática servirá de modelo a muchos deístas ingleses y a muchos materialistas franceses. D'Holbach será el más notorio de estos últimos.

7. Algunas observaciones críticas

Antes de finalizar quiero plantear algunas preguntas respecto del marco conceptual con que trabaja Popkin para impartir los predicados de “escéptico” o “escepticismo” a los filósofos o doctrinas que estudia. (a) Popkin considera como escépticos tanto a los pirrónicos como a los académicos; pareciera que adscribe al pirrónico la característica de dudar respecto de la verdad o la falsedad de una proposición (dogmática) y al académico la de negar el carácter cognitivo de una proposición (dogmática); (b) considera como escépticos a muchos filósofos que propendieron a limitar el alcance de la razón humana; ahora bien, se puede tener dudas sobre la exactitud o la justificación de una proposición o de un dominio entero de proposiciones sin ser por ello escéptico¹⁴.

Estas dos observaciones se podrían resumir diciendo que echo de menos en la obra de Popkin una tipificación más exhaustiva de los diversos escepticismos, aún no intentada por nadie, y que permitiría,

¹⁴ G. Tonelli es quien ha mostrado con mayor precisión la diferencia entre el escepticismo y esta actitud en nada escéptica, que yo he llamado ‘limitacionismo’. De Tonelli ver “La question des bornes de l'entendement humain au XVIII^e siècle et la genèse du criticisme kantien”, *Revue de Métaphysique et de Philosophie*, XV (1964). “Un libro sullo scetticismo da Erasmo a Descartes”, *Diderot Studies*, XIV (1971). “Pierre-Jacques Changeaux and Scepticism in the French Enlightenment”, *Studia Leibnitiana*, VI, 1 (1974). “The Philosophy of d'Alembert. A Sceptic beyond Scepticism”, *Kant-Studien*, LXVII, 3 (1976). El término ‘limitacionismo’ en el estudio citado en la nota siguiente. En lo que sigue no me ocuparé sino de las dos formas canónicas de escepticismo mencionadas en (a).

creo yo, una mayor comprensión de los filósofos y escuelas en examen. Para remitirme sólo al caso de Spinoza, Popkin considera que profesa, respecto de la religión revelada, un escepticismo religioso al que califica como “academic scepticism” (pág. 238). Este es el punto más oscuro de la nueva edición. Para elucidarlo debo mostrar, aunque sea sumariamente, algunas de mis opiniones sobre el tema. No estoy de acuerdo con que la característica distintiva del pirrónico sea una actitud dubitativa; ésta me parece que es una condición previa, necesaria pero no suficiente; lo propio del pirrónico es la suspensión del juicio (*epojé*) que *cancela la duda*¹⁵. Tampoco creo que la caracterización que ofrece Popkin del escéptico académico sea adecuada. Aún admitiendo que lo propio del académico sea negar el carácter cognitivo de las proposiciones no basta con ese rasgo para adjudicar a un filósofo el predicado de “académico”. Por de pronto hay que decir en descargo de Popkin que nadie ha ofrecido hasta ahora una versión generalmente admitida de lo que es “ser académico”; más aún, en estos meses se está produciendo una revisión, a veces revolucionaria, de figuras claves de la filosofía académica como Carnéades¹⁶. Me veo obligado, pues, a proponer una caracterización que aunque no es exhaustiva sirve, me parece, a los fines de la presente discusión. Yo diría muy sumariamente que el académico es un platónico que no recurre al mundo de las ideas. Veamos ahora el caso de Spinoza. Popkin lo califica de académico en lo que respecta a las proposiciones religioso-teológicas. Ahora bien, el modo como Spinoza establece que las proposiciones religioso-teológicas no son cognitivas nada tiene que ver con la posición de un académico: Spinoza parte dogmáticamente de un paradigma de conocimiento absolutamente racional y contrasta el presunto “conocimiento” religioso con ese modelo. Al advertir que no satisface sus requisitos lo declara falso. Es decir que aunque *las consecuencias de su examen* puedan inducir al escepticismo a un creyente, su examen no revela, por parte del propio Spinoza, profesión de academicismo, en la medida en que se acepte que los académicos no recurren al filosofar a una instancia plenamente racional.

Creo que después de este interludio, indispensable desde el punto de vista histórico por las consecuencias escépticas que ha de generar el dogmatismo de Spinoza, la historia del escepticismo ha de ganar en riqueza a través del examen de la filosofía de Hobbes. En efecto, la filosofía de Hobbes se ha de iniciar, como la de muchos filósofos del siglo XVII, con una crisis pirrónica respecto de la razón, aunque esta vez se trate, excepcionalmente, de la razón práctica¹⁷.

De todos modos esa historia no será escrita, lamentablemente, por

¹⁵ Ver mi estudio “El significado de la duda escéptica”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, I, 1 (1975).

¹⁶ Ver M. F. Burnyeat, “Was Carneades probabilist?” (comunicación personal del autor) próximo a publicarse en el volumen colectivo editado por D. Glidden, *Riverside Studies in Ancient Scepticism*.

¹⁷ Ver la nota 11 y mi estudio “Thomas Hobbes y la recta razón”, próximo a publicarse en *Manuscrito* (Campinas, Brasil).

Popkin. En el prólogo a esta nueva edición señala su deseo de abandonar el viejo proyecto de una historia del escepticismo que llegara hasta Kierkegaard. Su interés actual radica en el estudio del escepticismo irreligioso y anuncia dos volúmenes: uno sobre La Peyrère y su influencia, otro sobre milenarismo, mesianismo y escepticismo (*op. cit.*, pág. xviii).

Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas,
Universidad Nacional de La Plata.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. VI, Nº 3 (noviembre 1980).

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

KUNO LORENZ (ed.) *Konstruktionen vs. Positionen: Beiträge zur Diskussion um die Konstruktive Wissenschaftstheorie*, volume I: Spezielle Wissenschaftstheorie (350 pp.), volume II: Allgemeine Wissenschaftstheorie (460 pp.), Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1979.

Paul Lorenzen, a quem o presente livro é dedicado na ocasião de seu sexagésimo aniversário, é um dos poucos filósofos deste século do qual se pode dizer que "fundou uma escola". Efetivamente, a chamada "escola de Erlangen", à qual estão associados de uma forma ou de outra a maior parte dos contribuidores a estes dois volumes substanciais, deixou há muito de ser caracterizada simplesmente como uma forma específica de abordar os problemas da lógica e da fundamentação das matemáticas para ser, no pleno sentido da palavra, uma "escola" filosófica. Os ensaios contidos neste *Festschrift* bem o atestam. Embora em sua maior parte se ocupem de problemas da filosofia da ciência, da lógica e da matemática, abrangem também as outras áreas centrais do filosofar: metafísica, ética, filosofia da linguagem, filosofia da ação, história da filosofia, filosofia da história, e até mesmo estética. Da mesma forma, seus limites geográficos se estendem muito além de Erlangen: os autores aqui representados provêm de todas partes da Alemanha, dos Estados Unidos, e até mesmo da península ibérica (Manuel Medina, de Barcelona e da América Latina (Ignacio Angelelli, da Argentina — agora em Austin, Texas; Andrés R. Raggio, da Argentina, na Universidade Estadual de Campinas por ocasião da publicação do livro). E certamente o organizador do volume não pode obter em tempo as colaborações de muitos outros lógicos e filósofos, espalhados pelo mundo, cujo trabalho sem dúvida se vincula à escola de Erlangen. Dos trinta e nove artigos publicados, oito são em inglês e o restante em alemão. Essa proporção justificaria pelo menos a inclusão de uma versão inglesa da excelente introdução de Kuno Lorenz, que descreve os principais problemas abordados no livro. Essa é tal vez a única crítica que se possa fazer à forma de um livro preparado com grande cuidado e perícia, que inclui também uma bibliografia completa dos trabalhos de Lorenzen. É evidente que nesta breve resenha não poderemos fazer justiça à riqueza e variedade das contribuições a um livro dessa natureza, já que muitas delas merecerão, estamos certos, estudo cuidadoso por parte dos especialistas em cada uma das áreas abordadas. Limitar-nos-emos a algumas considerações de caráter geral sobre o ponto de vista constructivista, a uma descrição do conteúdo do livro, e a algumas observações sobre um ou outro artigo.

O que caracteriza a escola de Erlangen é mais um *método* de fazer filosofia do que a elaboração de um *sistema* filosófico. E o conceito chave para a caracterização de tal método é o conceito de 'construção'. O próprio título do volume, no qual essa palavra é repetida duas vezes, salienta tal fato. A este

conceito convém acrescentar, porém, o conceito de 'fundamento': Lorenzen e seus seguidores são, essencialmente, fundamentalistas, não só em epistemologia mas também em todas as áreas da filosofia de que se ocupam. São fundamentalistas no sentido de procurarem chegar às bases últimas sobre as quais se erigem o conhecimento, a moral, a ação e a própria racionalidade. É no quadro desse esforço por chegar aos fundamentos que se pode compreender o papel do conceito de construção. Ao procurar fundamentar (ou justificar, ou provar) uma determinada 'posição', ao invés de tomar como ponto de partida outras 'posições' (teses, afirmações, dados), o construtivismo afirma que é necessário partir de certas ações-as 'construções'. Só assim é possível, para Lorenzen, romper de vez com a circularidade que envolve todas as formulações do "problema do começo" —circularidade sentida de forma profunda por todas as correntes da filosofia contemporânea. Ao procurarmos explicar os fundamentos ou o "começo" de algo, somos sempre obrigados a *pressupor* a existência desse mesmo algo: temos que ser já dotados da capacidade de falar para poder filosofar sobre a linguagem; se queremos argumentar logicamente temos que dispor de antemão das regras da lógica; temos que partir de uma "pré-compreensão" do mundo e de nós mesmos, lingüísticamente articulada, para podermos começar a investigar o mundo e nós mesmos; como poderemos, por exemplo, examinar se a linguagem é condição da própria possibilidade do pensamento racional se, para poder começar tal investigação, devemos já ser capazes de falar? Nem a postulação de idéias inatas, pelo racionalismo clássico, nem a postulação de dados sensoriais, pelo empirismo, ambas exemplos de adoção de 'posições' como pontos de partida, conseguem resolver satisfatoriamente o problema. O que conseguem é, no máximo, dar margem a uma ampliação do círculo. A única alternativa pareceria ser o convencionalismo —e muitos podem pensar que o termo 'construção' sugere precisamente isso. Nada mais oposto porém ao fundamentalismo de Lorenzen: a adoção de uma convenção como base não consiste em verdadeiro "começo", um verdadeiro "fundamento" não arbitrário sobre o qual se possa basear o conhecimento, a moral, etc. É entre esses dois extremos —dogmatismo 'ingênuo' e convencionalismo— que o construtivismo pretende situar-se.

Por meio de uma série de estratagemas extremamente hábeis, Lorenzen mostra persuasivamente que é possível (e necessário) admitir ou aceitar 'formas elementares de falar' sem argumentar, explicar ou justificar tal aceitação, já que qualquer dessas atividades (argumentação, explicação, justificação) requer formas muito mais complicadas do uso da linguagem que o uso das próprias formas elementares. Sómente depois de termos aceitado tais formas elementares em um número suficiente podermos começar a empregá-las para 'argumentar'. Nem é preciso dizer que tais formas elementares coincidem com as 'sentenças elementares' (ou 'atômicas') da maioria dos textos de lógica contemporânea, e contêm como componentes nomes próprios e 'predicadores'. Sem tais componentes, afirma Lorenzen, seríamos incapazes de falar, seríamos totalmente desprovidos de qualquer linguagem, e, *a fortiori*, seríamos incapazes de argumentar, isto é, seríamos desprovidos de qualquer lógica. Este argumentar, por sua vez, tem por ponto de partida não só a existência de certas formas elementares do falar, mas também a existência de certas normas de argumentação,

elas mesmas injustificáveis por meio da argumentação —uma vez que sua aceitação é o que define o que venha a ser a 'argumentação'. Tais normas podem ser, por exemplo, as regras da "disputatio" clássica:

Regra inicial: O proponente começa asseverando uma tese. Os jogadores jogam um de cada vez.

Regra geral: Cada jogador pode ou atacar uma sentença asseverada por seu opositor ou defender-se contra um ataque do opositor.

Ao contrário das 'formas elementares do falar', porém, tais normas são, para Lorenzen, uma questão de convenção. "Eu chamo um uso qualquer de convenção —diz ele— quando não conheço qualquer outro uso que poderia aceitar em seu lugar". Ora, o uso de 'sentenças elementares' não podem ser substituído ("eu não conheço qualquer outro comportamento que poderia substituir o uso de sentenças elementares"), enquanto que as regras acima poderiam ser substituídas por outras, gerando-se assim um outro "jogo de argumentação", diferente do jogo acima (que é, provavelmente, o que ainda hoje utilizamos na maior parte dos casos). Quaisquer que sejam as regras escolhidas, são elas que permitem não só o desenrolar da argumentação mas também a própria definição do conceito de verdade: uma tese é verdadeira quando ela é defensável, neste jogo argumentativo, contra qualquer oponente. Mas se as regras do jogo permitem definir o próprio conceito de verdade, é evidente que elas não podem ser arbitrárias. Pelo contrário, o fundamentalismo construtivista deve procurar construir, ou melhor, reconstruir as regras do único jogo argumentativo verdadeiramente racional. Isto só será possível partindo de um jogo dado e procurando aperfeiçoar progressivamente suas regras: o círculo se transforma em espiral.

Da mesma forma, a ética ou a filosofia prática tem por sua primeira tarefa a reconstrução de um vocabulário mínimo que sirva para argumentar a favor ou contra a aceitação de certas normas. 'Reconstrução' porque tal vocabulário já pode estar implícito em nosso uso da linguagem, o que faz com que nossa 'construção' não seja na verdade inteiramente nova. Tal vocabulário mínimo ou 'orto-língua' a ser ensinada metódicamente, tem que ser acompanhada por instruções sobre como deve ser ensinada. Tais instruções são formuladas em uma 'para-língua', que os instructores devem possuir previamente. Ora, para evitar circularidade, é preciso que a para-língua não contenha qualquer dos termos a serem ensinados, nem seus sinônimos —ou seja, não só a orto-língua mas também a para-língua devem ser 'purificadas'. É esse duplo trabalho de purificação e explicitação que permite ascender finalmente aos fundamentos, isto é, a uma 'reconstrução crítica das tradições da filosofia prática', tão objetiva e racional quanto possível.

Estas breves indicações a respeito da orientação do construtivismo de Lorenzen podem servir para dar ao leitor uma idéia rudimentar a respeito do quadro dentro do qual se inserem as contribuições ao volume aqui considerado. As possibilidades de emprego de tal método são múltiplas: sempre que se coloca um problema de 'fundamentos' —em qualquer ramo da filosofia ou da ciência— uma atitude construtivista pode ser adotada. Conseqüentemente, as contribuições ao *Festschrift* se repartem em aplicações e discussões do método em áreas específicas (Matemática, 8 artigos; Lógica, 8; Física, 7; filosofia da linguagem, 7) e análises críticas e comparativas de vários aspectos do próprio método (9 artigos).

Entre os contribuidores se encontram autores de grande prestígio, como os lógicos Haskell B. Curry e Georg Kreisel, o filósofo da matemática Paul Bernays, os filósofos Karl-Otto Apel, Richard M. Martin e Jürgen Habermas. É desnecessário dizer que muitos deles têm pontos de vista radicalmente distintos dos da escola de Erlangen. Habermas, por exemplo, apesar de elogiar a contribuição do construtivismo para a reabilitação da 'filosofia prática', aponta para certos problemas cruciais dentro do pensamento ético construtivista, que não foram ainda tratados de forma satisfatória. Apel, por outro lado, num ensaio de cerca de setenta páginas, examina com grande detalhe a tentativa de Searle (em menos de sete páginas) de deduzir uma proposição prescriptiva ('ought') de proposições meramente descritivas ('is'). O principal objetivo de Apel parece ser o de introduzir o seu conceito de 'pragmática transcendental' (semelhante, aliás, à 'pragmática universal' de cuja ausência no construtivismo se queixa Habermas), como meio para a fundamentação das normas éticas. Embora abordando um problema central do construtivismo, a contribuição de Apel emprega conceitos e métodos que me parecem ser estranhos e, em certos casos, opostos aos da escola de Erlangen. Aliás, o conceito de uma componente 'pragmática' da teoria da linguagem ocupa lugar proeminente em muitos artigos deste livro, o que seria de esperar, visto o caráter essencialmente 'pragmático' da noção de construção. Enquanto que alguns dos contribuidores criticam o tratamento construtivista de certos problemas, outros procuram desenvolver e aprofundar tal tratamento, comparando-o com outras abordagens, e defendendo-o contra seus críticos. R. M. Martin, por exemplo, em seu artigo "On prepositional proto-linguistics", procura levar mais adiante o fundamentalismo de Lorenzen. Ele procura mostrar que, acrescentando ao repertório de expressões básicas de Lorenzen, um certo número de *preposições* elementares, é possível analisar em termos destas todas as sentenças relacionais, inclusive as próprias regras de argumentação de Lorenzen. Harald Wohlrapp, em "Analytischer versus konstruktiver Wissenschaftsbegriff", estuda com clareza a oposição entre uma filosofia da ciência 'analítica' (categoria na qual inclui não só o Círculo de Viena e Popper, mas também Kuhn e Feyerabend) e sua contra-partida construtivista. No curso desse estudo, contribui de forma substancial para a elaboração do conceito construtivista de 'fundamentação'. Aliás, um das vantagens que Wohlrapp vê no construtivismo a este respeito é que, qualquer que seja o critério de 'fundamentação científica' ou de 'cientificidade' por ele adotado, terá que satisfazer pelo menos à exigência de que esse mesmo critério deve ser 'fundamentado', isto é, deve satisfazer a si mesmo. Ora, tal não se dá, como se sabe, na filosofia da ciência 'analítica', que sistematicamente coloca o critério de cientificidade (ou de 'racionalidade', no caso de Popper) fora de seu próprio alcance.

Em suma, não fosse o preço destes dois volumes proibitivo, e o alemão de difícil acesso à maioria dos leitores da RLF, recomendaríamos sua aquisição e estudo atento. Estamos certos de que pelo menos as bibliotecas latinoamericanas colocarão esta obra à disposição dos que se disponham, por sua área de especialização, a ler pelo menos algumas das excelentes contribuições que contém —que é o que fez, evidentemente, o autor desta resenha.

MARCELO DASCAL

Universidade Estadual de Campinas

EDMUND HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*. Introducción, traducción y notas de Mario A. Presas. Madrid, Ediciones paulinas, 1979. 276 páginas.

Al investigar el modo en que se articulan los términos en el vocabulario fenomenológico, H. Elie ha llamado la atención sobre "la inevitable inadecuación" en la tarea de traducir la obra de Husserl en razón de que su pensamiento, que utiliza al máximo los recursos que ofrece la lengua alemana, "no es más que una vasta *combinatoria*, llevada a un grado de perfección que no se había observado antes de él".¹ Esta advertencia debe ser tenida en cuenta frente a nuestras observaciones sobre una versión que, por lo demás, solo merece elogios por el cuidado con que ha sido realizada. Su fidelidad al texto original será apreciada por quienes han tenido que lamentar en traducciones corrientes deslices como la versión de *Vorstellung* y *Vergegenwärtigung* o de *ursprünglich* y *originär* por el mismo término en el mismo párrafo. Nada de esto se advierte en nuestro caso, y las siguientes consideraciones procuran simplemente poner de manifiesto las conexiones y dificultades con que se ha enfrentado el traductor. Por otra parte, en relación con algunas enmiendas propuestas, no pueden descartarse de antemano contrariedades en otros textos husserlianos.

Comenzaremos por la terminología. (Hua. significa *Husserliana*, se indican tomo y página; las referencias a página y línea corresponden a la traducción.) Merece reparos la traducción de *Sachverhalt* por "objeto lógico" —si bien el traductor reconoce que no es exacta—. Son objetos de carácter lógico tanto los *Sachverhalte* como los *Urteile* que articulan sintácticamente a aquellos y pueden ser objetivados por medio de la reflexión. Esto significa que el concepto del objeto lógico es más amplio que el de *Sachverhalt* /Hua. XVII, 117, 135-40/. Una de las ventajas de la expresión "estado de cosas" (que puede entrecorrerse), o en todo caso "estado de cosas lógico", reside en que permite reiterar en castellano conexiones del tipo *Sache bzw. Sachverhalt* mediante la frase "cosa o estado de cosas" /45^{4,5}/ y mantener la relación entre *Sachverhalt* y *Wertverhalt* (estado de valor) /Hua. III, 238 /.— Otra traducción que puede objetarse es la de *Wiedererinnerung* por "recuerdo" en lugar de "rememoración" ya que se trata de un tipo de recuerdo secundario que debe diferenciarse no solo del recuerdo primario o retención sino también de otros tipos de recuerdo secundario /Hua. X, 34-35. 60-61/. Aunque esta distinción no juega un papel en las *Meditaciones*, y por eso no surgen confusiones al respecto, creemos que se impone porque *Erinnerung* se encuentra también en el texto.

Typik aparece traducido indistintamente por "tipo" y "tipología". Pero la primera expresión debe ser reservada para vertir *Typus*, y la segunda alude a la aprehensión en conceptos de los tipos en el sentido de una "clasificación de tipos" /Hua. III, 131/. Husserl se refiere a esta posibilidad en el texto sin darle un nombre /97²⁷/, y, por otra parte, recurre a *Typologie* para las clasificaciones de la historia natural /Hua. VIII, 171/. Por eso es preferible "típica".— *Regelstruktur* se traduce por "estructura regular" /101³⁰/; pero esta expresión puede asociarse con configuraciones meramente habituales sin

transmitir la idea de un ordenamiento a priori de la experiencia, y ante ello sugerimos "estructura de regulación".— *Gemeinheiten* se refiere a lo mentado en oposición al mentar de las vivencias. Como "menciones" /58³⁵/ es al menos ambiguo, y además existe *Meinungen*, es mejor utilizar "contenidos mentados" o "entidades mentadas" para resaltar su valor objetivo /Hua. IV, 170; XVII, 136/.— Dejar de traducir *ursprünglich* en la forma habitual se justifica para evitar la poco elegante expresión "originaria originalidad" /57¹⁵/, pero es más adecuado en ese caso "primario" o "primordial" en lugar de "auténtico" ya que el término no se refiere a la autenticidad—no es necesario que esta se instituya originariamente— sino a la prioridad en la génesis /Hua. XVII, 317/.— En una nota aparece *Gegenwärtigung* como "presencia" /95n/ en lugar de "presentación" que se advierte en el texto /175³⁰/, Es una alternativa descartable porque es necesario contar con un término distinto de *Präsenz* para el caso de que aparezcan en la misma oración /Hua. VI, 163/.—

Creemos que ayudaría al lector, aun a costa de una cierta dureza, mantener la expresión "validez" para todos los casos en que se presenta *Geltung* por tratarse de una palabra que designa el carácter o modalidad de ser—connotación que se pierde en algunas de las variantes elegidas—. Ya tener que oscilar entre "validez" y "vigencias" /77²/ para evitar un plural premioso puede generar equívocos y no es conveniente agravar esto recurriendo a "valor" o "vigor" /76^{22,37}/.— Sería aconsejable seguir el mismo criterio con *Abblendung* que, con sus variantes, se vierte por "supresión" /162¹⁴/, "eliminación" /164¹⁵/ y "exclusión" /194¹⁴/ cuando es un término que designa unívocamente la nueva reducción dentro de la esfera egológica.— Y también con *Ausweisung* que tiene un sentido preciso /Hua. III, 333/ y es traducido preferentemente por "legitimación" /177^{2,4}/, o bien por "justificación" /44²⁴/, pero luego aparece en un párrafo sinóptico por medio de "demuestro" /223⁴/ cuyas connotaciones en nuestro idioma no coinciden con el tipo de experiencia que se describe.— Una situación análoga se presenta con *Seele* que se traduce primero por "alma" /161^{7,27}/ y luego en forma generalizada por "psique". Husserl utiliza además el vocablo *Psyche* /Hua. IX, 217/, pero lo habitual ha sido traducir *Seele* por "psique".—

Se destaca como innovación la traducción de *Gegebenheit* por "dadidad" frente a las habituales "darse" o "dato". Esto permite contar con otro término y reservar "dato" exclusivamente para *Datum* cuando ellos coexisten en el mismo párrafo /Hua. XIII, 461/.— Es acertada también la traducción de *Leib* por "cuerpo orgánico" en lugar de "cuerpo propio" ya que evita expresiones en cierto modo reiterativas o contradictorias del tipo "mi propio cuerpo" o "cuerpo propio extraño".— La versión de *Einfühlung* por "empatía" es más ceñida que otras expresiones utilizadas habitualmente, y la de cuatro términos asociados con la trascendencia en la apercepción ha sido bien resuelta: *Übertragung* por "transferencia", *Übergreifen* por "transgresión" (entre comillas), *Überdecken* por "coincidencia" y *Überschiebung* por "intercambio". No obstante, los dos últimos vocablos /179^{31,32}/ no alcanzan a reflejar plenamente el matiz de "recubrimiento", "sobrepajamiento" o "superposición" que caracteriza al proceso de coincidencia en torno del sentido semejante.— Ante la traducción de *Leistung* por "efectuación" se puede observar que ella se asocia

en castellano con "efectivo" (*wirklich*) cuando designa una operación de la conciencia inherente a todos los caracteres de ser (probable, dudoso, etc.) e incluso a la intuición eidética. Husserl realiza un paralelo entre *Leistung* y *Operation* /99^{1,3}/, y en las reflexiones críticas se encuentra *Operationen* para los dos casos /247^{8,10}/. Así, la traducción por "operación" es inobjetable y se la tiene en cuenta /21⁶⁻⁷/; pero como "efectuación" ya está en cierto modo consagrada por anteriores traducciones de Presas, y además transmite el matiz de "resultado" que a veces es necesario /179³⁵/, no deja de ser útil conservarla. En una nota podría salvarse la confusión que indicamos.—

Si pasamos a la interpretación, tal vez sea posible conferir a algunos pasajes una precisión mayor que la ya alcanzada. En la p. 112^{8,6} se traduce "*Evidenzen, durch die für uns eine reale objektive Welt als ganze und nach irgendwelchen Einzelobjekten unmittelbar anschaulich da ist*" mediante la locución "evidencias por las que está ahí para nosotros de modo inmediatamente intuible, un mundo real objetivo, ya sea como totalidad, o bien con respecto a algunos objetos particulares". Creemos que una traducción más correcta de la parte final es: "...como todo y con respecto a objetos particulares cualesquiera". El mundo no está presente o bien como totalidad o bien con respecto a algunos objetos particulares sino que siempre está ahí como totalidad a través de un conjunto de objetos que constituyen un sector extraído de él /Hua. VI, 145-46; XI, 94/.— En la p. 163²⁰ se traduce *ichliche Habitualitäten* por "habitualidades personales". El carácter de "personal" debe corresponder en este pasaje al *ego* constituido como *ego* idéntico y no al yo de las constituciones con sus habitualidades. Estas son el presupuesto de la personalidad, pero no son por sí solas personales. Husserl señala que el "yo personal estable y permanente" se constituye "ulteriormente" /120^{18,19}/, y afirma que permanezco como *ego* al ponerme entre paréntesis como persona /224³⁷/. Esto significa que el yo que tiene habitualidades es un momento previo a la constitución de la persona /Hua. IV, 111/. Por otra parte, Husserl utiliza el término *ichlich* en relación con la unidad del yo en contraposición a la unidad del objeto /Hua. VII, 109/. Dado el contexto, *ichliche* es traducible por "propias", o bien, ya que Husserl emplea *egologisch* /Hua. XIV, 443/, se podría recurrir también a "egológico" (aunque este término está sujeto a las mismas críticas que "tipología").—

En la p. 76¹⁸⁻²⁰ se lee: "En el otro caso, no se habla para nada de tal concepción de los datos paralelos, similares en cuanto al contenido..." Más claro resulta "tal concepción respecto de los datos paralelos" porque evita interpretar que aquello de lo que no se habla son los datos en lugar del modo de investigarlos. Y es preferible "iguales" a "similares" a fin de acentuar el paralelismo entre los puntos de vista psicológico y trascendental, y respetar además las distinciones entre "similar", "igual" e "idéntico" /Hua. XI, 129-30/.— Y para facilitar la comprensión en la p. 151¹²⁻²⁰ sugerimos eliminar "ya" (1.13) y "no" (1.18); o bien reemplazar el comienzo de la oración por "Y de acuerdo con esto decir que ya la cuestión...", o de modo más reiterativo por "Y de acuerdo con esto podemos hacer otra cosa que no sea decir que ya la cuestión..."—

Hay algunas erratas. En la p. 87³⁸, por un obvio error de imprenta,

falta la frase "por ejemplo, la de este cubo, de la temporalidad *inmanente* del aparecer" entre las palabras "aparece" y "por ejemplo". Otras omisiones menores de esta índole se encuentran en la falta de "de" en "tipo individual de su *milieu*" /126⁹/ y en la ausencia de "experiencias" en "sus experiencias, sus apariciones, y unidades de aparición" /153¹¹/.

En esta versión de una parte sustancial del volumen que inicia la colección *Husserliana* se incluyen la totalidad de las meditaciones así como las reflexiones críticas de R. Ingarden, mientras que, justificablemente, se omiten el texto de las conferencias de París y el sumario de las lecciones. Las explicaciones preliminares de Presas sitúan la obra en el desarrollo del pensamiento de Husserl, y exponen sus características como expresión de una de las posibles vías de acceso a la fenomenología trascendental con un énfasis en las dificultades que suscita la evidencia apodíctica —eficaz tarea aclaratoria que se continúa en las notas—. La pulcra edición se completa con una bibliografía (obras de Husserl y selección de estudios sobre su filosofía), un índice onomástico y un útil y amplio índice de materias. Hay, pues, motivos adicionales por los que merece ser destacada al margen esta excelente traducción de la obra más sintética de Husserl sobre la fenomenología. Esperamos que de otras obras igualmente fundamentales de Husserl se publiquen versiones realizadas en el mismo nivel.

ROBERTO J. WALTON

¹ Hubert Elie, "Etude logico-grammaticale sur les *Logische Untersuchungen* de Husserl", *Studia Philosophica*, vol. XXIII (1963), p. 51.

MARIO BUNGE: *The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach*. Pergamon, Londres, 1980, 250 pp.

Los filósofos de la ciencia que se interesan por las relaciones entre el cerebro, el comportamiento y la mente humana constituyen un grupo muy reducido. Mario Bunge ha realizado un esfuerzo excepcional para asimilar lo más significativo de la literatura científica en este campo (el libro contiene alrededor de 400 referencias sumamente útiles). En particular, Bunge enfoca el campo de la neuropsicología con un poderoso instrumento conceptual y bajo su análisis se hacen evidentes muchos aspectos poco conocidos de un "paisaje epistémico" extremadamente vivo y en constante evolución. El progreso de la psicobiología es tan considerable que nadie puede pretender abarcar todos sus aspectos, pero Bunge no corre el riesgo de obsolescencia a corto plazo. Sus reflexiones no se basan en una teoría particular y perecedera (como sucedió con Marleau-Ponty y la *Gestalt*, sino que toma en cuenta todo el proceso científico que de manera interdisciplinaria estudia la mente humana.

Hay por consiguiente dos batallas ganadas desde el comienzo, la primera es la conquista de un nuevo campo de estudio para la filosofía, la segunda significa el destierro de una cierta fenomenología y análisis filosófico que no pueden describir ni menos aún explicar la mente humana al no tomar en cuenta la

existencia del cerebro humano. (Aquí se van al ostracismo Husserl, Wittgenstein y muchos discípulos). La tercera batalla ya estaba ganada en el terreno de los hechos. Me refiero a la controversia dualismo vs. monismo psicofísico. En efecto el libro de Bunge es una vigorosa respuesta a otro libro escrito por dos celebridades, el filósofo agnóstico Karl R. Popper y el neurofisiólogo católico y Premio Nobel, John C. Eccles: *The Self and its Brain* (New York, Springer, 1977). El libro de Popper-Eccles defiende un punto de vista dualista, que ya fue criticado ampliamente en el mundo académico mediante argumentos científicos. (p. ej. G. J. Warnock, *Brain* (1979), 102, 225).

Bunge demuestra además que el dualismo es insostenible desde el punto de vista filosófico. Sin embargo, se puede advertir en la crítica de Bunge algunos argumentos históricos poco convincentes. Especialmente, en su *Breve historia* del problema mente-cuerpo (pp. 25 a 31) Bunge atribuye al cristianismo un dualismo psicofísico neoplatonista aunque es fácil verificar que la teología de muchos Padres de la Iglesia y la de Santo Tomás en especial, es una constante prédica *contra* este dualismo platonizante (este último es la "herejía ocasional" y no el hilemorfismo como parece sugerir Bunge en la pág. 36). Por otra parte, su versión del cartesianismo es somera y puede inducir a error. Pero la historia no es el tema de este libro sino la sistemática, que merece la mayor atención del especialista.

Creo que la tesis central de Bunge es que "cada estado mental es un estado cerebral pero no la inversa" (p. 35). Sus consecuencias son fundamentales y las citaré *in extenso*:

"Al rechazar el dualismo psicofísico no estamos obligados a adoptar el materialismo vulgar o eliminativo en cualquiera de sus versiones: la tesis de que la mente y el cerebro son idénticos, la tesis de que no hay mente o la tesis de que las capacidades de percepción, imaginación e incluso razonamiento son inherentes a todos los animales o a todas las cosas... La psicobiología sugiere no sólo un *monismo psiconeural* sino también un *emergentismo*, es decir la tesis de que la "mentalidad" es una propiedad emergente que sólo poseen aquellos animales equipados con un sistema nervioso extremadamente complejo y plástico." (p. 216) (subrayados y comillas mías). Yo creo que muchos científicos apoyarían en el momento actual esta tesis de un monismo psiconeural emergentista, por eso dije que la tercera batalla ya estaba ganada en el terreno de los hechos. Pero coincido con Bunge en que había que esgrimir argumentos de valor epistemológico y algunos que se defienden en este libro son harto válidos.

Pasaré ahora a describir someramente algunos temas claves del libro. Ante todo Bunge demuestra un conocimiento muy actualizado de las fronteras de las ciencias psicobiológicas. Tal vez haría falta insistir más en el sistema nervioso desde el punto de vista de la bioquímica y menos en las teorías de Hebb o Bindra sobre los circuitos neuronales. Llama la atención, por ejemplo, que no se mencione ni siquiera una vez la obra de Hydén y colaboradores sobre la memoria molecular en el sistema nervioso, la relación entre glía y neurona, etc. A pesar del esfuerzo de Bunge por descartar con razón la analogía ficticia del cerebro como una computadora me parece que el símil

de los "circuitos" sigue ocupando casi todo el panorama de la psicobiología en este libro. Pero supongo que se trata de un enfoque fácil de corregir sin invalidar las tesis del autor.

Por otra parte nuestros conocimientos científicos actuales nos permiten ser optimistas sobre el futuro de la neuropsicología aunque aún estamos muy lejos de poder ofrecer respuestas originales a muchos problemas filosóficos tradicionales. Tal vez el paradigma en tal sentido corresponda a la distinción clásica entre sensación y percepción que ha dejado ya de ser un tema de debate filosófico para convertirse en un problema estrictamente neuropsicológico como lo han demostrado las experiencias de Hubel y Wiesel, de Blakemore y otros. Este es sin duda para Bunge el camino a seguir para analizar el comportamiento y la motivación, la memoria y el aprendizaje, el pensamiento y el conocimiento, (otros tantos capítulos del libro). Lamentablemente a medida que aumenta el nivel de complejidad de la función mental en juego aumenta también nuestra ignorancia y el programa de Bunge se hace cada vez más arduo. Por eso el número de conjeturas supera el de proposiciones verificadas mientras avanzamos en la lectura del libro, pero seguramente no podría ser de otra manera, dado el estado actual de las ciencias psicobiológicas. Lo que tal vez podría corregirse es una tendencia "normativizante" que no alcanza a impresionar al científico que trabaja para resolver algunos problemas y plantear otros, todos ellos de carácter muy específico y que parecen desarrollarse en un plano impermeable a los sermones filosóficos. Por ejemplo, me parece difícil aceptar que "no se le puede atribuir una mente al niño recién nacido debido a la inmadurez de su sistema nervioso central" (pág. 80) cuando al mismo tiempo se sostiene que muchos animales tienen mente.

Finalmente, a pesar de sus cuidados para no caer en un reduccionismo trivial y para seguir paso a paso los diferentes niveles de organización sistémica de los procesos mentales, me parece que Bunge subestima aquel nivel cognitivo *propriamente dicho* que no se puede investigar en el plano de la neurofisiología pura.

La desconfianza de Bunge por la psicología es evidente y no duda en decirlo: "desgraciadamente hay pocas teorías bien construidas y verificadas en psicología. Las que están claramente construidas y satisfactoriamente verificadas son a menudo superficiales, raramente alcanzan el nivel del sistema nervioso. Aquellas que son profundas son frecuentemente subdesarrolladas, en particular rara vez son matematizadas" (p. 210). Me parece que esta visión pesimista no condice con el avance de la psicología científica actual, como lo señala el mismo Hebb en el (no muy brillante) epílogo del libro. Pero me apresuro a afirmar que este escotoma no impide una visión global de la psicobiología que es, sin duda, la mejor que la filosofía actual ha podido presentar hasta el momento.

ANTONIO M. BATTRO

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Noviembre 1980

Volumen VI

Año 1980

SUMARIO

ARTICULOS	Pág.
Rafael Braun: Hobbes y las causas de la guerra civil	27
Martín Diego Farrell: Acerca de las obligaciones <i>prima facie</i>	137
Osvaldo N. Guariglia: Hobbes y la justificación de las normas	47
Celso Lafer: Hobbes e a Filosofia do Direito	17
João Paulo Monteiro: Estado e Ideologia em Thomas Hobbes	37
Carlos Santiago Nino: Dworkin y la disolución de la controversia "positivismo vs. iusnaturalismo"	213
Ezequiel de Olaso: Hobbes y la formación del análisis del discurso ideológico	9
Eduardo Rabossi: Naturaleza humana y moralidad	119
Estevão de Rezende Martins: O caminho para a autonomia	99
Carlos Alberto Ribeiro de Moura: A cera e o abelhudo	235
Marilena de Souza Chauí: Direito Natural e Direito Civil em Hobbes e Espinosa	57
Margarita M. Valdés: Funcionalismo y fisicalismo	195

DISCUSION

Roberto Miguelez: Ideología: argumentación y finalidad	151
Osvaldo N. Guariglia: Ideología: ¿predeterminación o distorsión?	155

NOTAS

Ignacio Angelelli: Abstracción y reduplicación	255
Ezequiel Gallo: Lo inevitable y lo accidental en la historia	257
Miguel Reale: O legado de Hobbes a filosofia do direito e do estado	165

ESTUDIO CRITICO

Héctor-Neri Castañeda: El método filosófico y el conocimiento directo del yo	171
Alicia E. Gianella: Los enunciados analíticos en la epistemología actual	73
Ezequiel de Olaso: La historia del escepticismo moderno y el problema de los escepticismos	267

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Biblioteca del Congreso Nacional: Bibliografía chilena de Filosofía. Desde fines del siglo XVI hasta el presente (Ezequiel de Olaso)	91
Alain Boyer: K. R. Popper: une épistémologie laïque? (Guido Mario Pincione)	184
Mario Bunge: The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach (Antonio M. Battro)	284
Arnold Gehlen: Philosophische Schriften I (1925-1933). Gesamtausgabe Bd. I - Einblicke, Bd. II (María Julia Bertomeu)	188
Martin Heidegger: Sendas perdidas (Holzwege) (Mario A. Presas)	85
Martin Heidegger: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe Band 20 (Mario A. Presas)	187
Edmund Husserl: Meditaciones cartesianas (Roberto J. Walton)	281
Kuno Lorenz (ed): Konstruktionen vs. Positionen: Beiträge zur Diskussion um die Konstruktive Wissenschaftstheorie (Marcelo Dascal)	277
Antonio Pintor Ramos: El humanismo de Max Scheler (María Julia Bertomeu)	89

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