

revista latinoamericana de filosofía

Roberto Miguelez: Ciencia y valores

Emilio Brito: Hegel y las estéticas

Ricardo J. Gómez: Categorialismo y error en la filosofía de la ciencia

Mario A. Presas: En torno a las Meditaciones Cartesianas de Husserl

Margarita Oriola Rojas: Notas sobre el empleo de tres textos de lógica en la enseñanza secundaria de la Argentina

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS * CRONICA

VOL. IV, Nº 3 - NOVIEMBRE 1978

COMITE DE REDACCION

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

CONSULTORES

Danilo Cruz Vélez (Colombia) Marcelo Dascal (Brasil)
Alfonso Gómez-Lobo (Chile) Rigoberto Juárez - Paz (Guatemala)
Francisco Miró Quesada (Perú) 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 \$ 10.000.—
Instituciones \$ 14.000.—

Exterior:

Individuos U\$S 11.—
Instituciones U\$S 15.—
Por vía aérea, recargo de U\$S 3.—

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 1978

Volumen IV

N° 3

SUMARIO

ARTICULOS

- Roberto Miguelez: Ciencia y valores 195
Emilio Brito: Hegel y las estéticas 213
Ricardo J. Gómez: Categorialismo y error en la filosofía de la ciencia 255

ESTUDIO CRITICO

- Mario A. Presas: En torno a las Meditaciones Cartesianas de Husserl 269

NOTAS

- Margarita Oriola Rojas: Notas sobre el empleo de tres textos de lógica en la enseñanza secundaria de la Argentina 281

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

- Maurice Clavelin: La philosophie naturelle de Galilée. Essai sur les origines et la formation de la mécanique classique (A. Ranea) 289
Eduardo A. Rabossi: Análisis filosófico, lenguaje y metafísica. Ensayos sobre la filosofía analítica y el análisis filosófico "clásico" (Ricardo Maliandi) 287

CRONICA

291

COLABORADORES

ROBERTO MIGUELEZ cf. RLF, Vol. I, Nº 3 (Noviembre 1975).

EMILIO BRITO. Nacido en La Habana, Cuba (1942). Estudios de licenciatura en filosofía en Fordham (USA). Doctor en filosofía (Lovaina), con una tesis sobre la filosofía hegeliana de la religión (1976). Enseña actualmente filosofía en Santo Domingo y en Namur (Bélgica). Dirección: Apartado 1004, Santo Domingo, República Dominicana (América Central).

RICARDO J. GOMEZ. Graduado en Matemática y Filosofía (Univ. de Buenos Aires). Ha sido profesor titular de Matemática y Filosofía de las Ciencias en las Universidades de Buenos Aires y La Plata. Ex director del Instituto de Lógica y Filosofía de las Ciencias de la Universidad de La Plata. Es autor de diversos artículos de su especialidad y del libro *Las Teorías Científicas* (Buenos Aires, 1977). En la actualidad realiza cursos de post-gradó en la Universidad de Indiana (USA). Dirección: 801 Campus View, Bloomington, Indiana 47401. USA.

MARIO A. PRESAS cf. RLF, Vol. II, Nº 2 (Julio 1976).

MARGARITA ORIOLA ROJAS. Graduada en Filosofía, Universidad de Buenos Aires (1969). Actualmente es profesora titular en la Universidad Nacional de La Plata. Dirección: Zapiola 640. 1663 Muñiz. Provincia de Buenos Aires, Argentina.

CIENCIA Y VALORES

Roberto Miguelez

El debate acerca de la existencia de presuposiciones de valor en la ciencia no deja de alimentar la reflexión filosófica. Y esto no es extraño puesto que cuestiones cruciales como, por ejemplo, la cuestión de la objetividad científica, o la de la naturaleza y los límites de la verdad (en la ciencia), o la de la relación entre la ciencia y la política suponen, reenvían, o aluden a la tesis de la neutralidad axiológica de la ciencia o a la negación de ésta.

Este debate es, en principio, epistemológico ya que se sitúa en el nivel de la lógica de la metodología científica y de sus producciones: el discurso y la tecnología científicas. Pero es obvio que va más allá, y en buena medida en razón del tipo de consecuencias que acarrea la adopción de un punto de vista u otro. Esto es tanto más evidente cuanto que a la esperanza utópica de una humanidad o de una sociedad humana ordenadas racionalmente por una ciencia exenta de todo valor salvo, quizás, de la verdad como valor — y, por lo tanto, neutral y objetiva, ha sucedido la decepcionada constatación de que la ciencia es incapaz, por sí misma, de fundar un tal orden y justamente porque su objetividad es sólo aparente o limitada y su neutralidad, una ilusión o un engaño.

Pocos son —si queda alguno— los que, hoy, discutirían la existencia de presuposiciones de valor en la ciencia. El debate no enfrenta, pues, adversarios y partidarios de una tesis simple sobre la neutralidad axiológica de la ciencia. La problemática concierne, más bien, *al lugar de esas presuposiciones de valor y los efectos de éstas sobre las producciones científicas*. En el contexto de esta problemática, la tesis de la neutralidad axiológica de la ciencia fue refinada y los argumentos contruidos para sostenerla o combatirla acordaron al debate una complejidad y una sutileza que dificultan singularmente la formulación de cuestiones precisas y pertinentes. Va, pues, de suyo, que nosotros debemos limitarnos aquí a la discusión de un solo aspecto del problema, que nos veamos obligados a simplificar, quizás peligrosamente, la problemática en la cual él se inserta, y que las conclusiones a las que nos autorice la discusión no carezcan, tal vez, de una relativa endeblez. Por otra parte, y aunque esas conclusiones puedan, en principio, ser generalizables al conjunto de las ciencias, nosotros concentraremos nuestra atención en el caso de las ciencias sociales, más exactamente en la sociología.

Comenzaremos intentando poner un cierto orden en la problemática.

1. La problemática de la presuposición de valor en las ciencias

Aceptamos una primera distinción, a saber la distinción entre la ciencia y las ciencias. Se trataría de una distinción justificada por el postulado siguiente: la existencia de una *lógica* de la actividad científica y de una *sintaxis* del discurso científico permiten hablar de la ciencia mientras que la existencia de las ciencias reenvía a una *diversidad semántica* del discurso científico que se corresponde, muy probablemente, con una diversidad ontológica de niveles de realidad (niveles físico, químico, biológico, etc.). De donde, por otra parte, una relativa diversidad de técnicas adecuadas al nivel-objeto propio de cada ciencia particular. Sobre la base de esta distinción pueden plantearse dos cuestiones:

- 1) La ciencia, ¿presupone valores?
- 2) Cada ciencia (particular), ¿presupone valores (particulares)?

La mayor parte de las respuestas a la cuestión 1) coinciden en afirmar que la ciencia presupone la verdad como valor. Nosotros no discutiremos estas respuestas. Digamos solamente que, a poco de examinarlas, se revelan por lo menos insuficientes o imprecisas: todo parece indicar que no se trata del único valor presupuesto y, por otra parte, la noción misma de "verdad" reenvía a criterios que están lejos de ser homogéneos.

La segunda cuestión no parece haber acaparado excesivamente el interés de los pensadores en la materia. Sólo recordamos la afirmación de Max Weber, expresada casi bajo la forma de una evidencia, según la cual cada ciencia particular presupone valores específicos. Así, según Max Weber, la medicina, por ejemplo, presupondría la salud como valor. Nosotros tampoco comentaremos respuestas de este tipo. Señalemos que el reconocimiento de la existencia de valores específicos a cada ciencia participa generalmente, de una manera explícita o implícita, en la explicación de las diferencias temporales (históricas) de constitución de cada una de las ciencias —e incluso de las problemáticas históricamente dominantes en el interior de cada ciencia—.

Consideremos ahora una segunda distinción, a saber, la distinción entre el proceso científico y los resultados científicos. La cuestión previa que puede plantearse a este respecto concierne al dominio preciso de objetos así distinguidos. Por "proceso científico" se entiende habitualmente un cierto tipo de actividad reglada —por el método científico—. El consenso desaparece, sin embargo, en cuanto se trata de saber qué debe considerarse, rigurosamente, como productos o resultados del proceso o de la actividad científica. Va de suyo que un cierto tipo de discursos —que responden a reglas sintácticas más o menos bien elucidadas: reglas para la construcción de explicaciones, de predicciones, de teorías, etc.— constituye un producto de la actividad científica. La cuestión es menos clara en lo que respecta a la así denominada "tecnología científica", es decir a las aplicaciones prácticas de la ciencia. Puede argumentarse que, desde un punto de vista lógico,

no es dable confundir la actividad científica con la actividad que la ciencia hace posible ni, por lo tanto, los resultados de la ciencia con aquellos obtenidos a partir de estos resultados. Pero puede argumentarse también, y sobre la base de la observación de la práctica de la ciencia, que la actividad científica presupone la actividad que ella hace eventualmente posible, por lo tanto que los resultados obtenidos a partir de los resultados de la ciencia están, por así decir, inscriptos en estos resultados mismos. No entraremos, por lo menos ahora, en este debate. Sólo formularemos y examinaremos las tres preguntas que permite esta distinción:

- 1) La actividad científica, el proceso científico, ¿presupone valores?
- 2) El discurso científico, ¿presupone valores?
- 3) La tecnología científica, ¿presupone valores?

Examinemos primeramente esta última pregunta. Que la tecnología científica deba o no ser considerada como un producto del proceso científico no incide en el hecho de que ella presupone valores. La demostración es relativamente simple y suficientemente convincente como para que el consenso a este respecto sea prácticamente absoluto¹

La existencia de presuposiciones de valor en el proceso científico no se presta, tampoco, a una seria controversia. Baste pensar que la actividad científica comienza por la elección de un problema, y que toda elección de un problema científico presupone valores de uno u otro tipo. Es importante observar que tanto en el caso de la tecnología científica como en el del proceso científico se trata de actividades, comportamientos, o acciones (humanas). En la medida en que se acepta que los objetivos de la acción representan uno de los elementos constitutivos de toda acción (humana), y que todo objetivo de una acción (humana) presupone valores, entonces debe aceptarse también que hay valores presupuestos en esas acciones, comportamientos, o actividades particulares que son los procesos científicos y las utilizaciones tecnológicas de la ciencia.

A diferencia de los procesos científicos y de las utilizaciones tecnológicas —que son comportamientos, actividades, o acciones—, los datos, las hipótesis, los enunciados nomológicos, las teorías, los modelos, las explicaciones, las predicciones, etc., son, ante todo elementos discursivos. Es a la luz de esta precisión capital que la cuestión de la existencia o inexistencia de presuposiciones de valor en el discurso científico adquiere una dimensión también capital. Podría decirse, en efecto, que si hay predicados sólo aplicables a elementos discursivos —más exactamente, a enunciados y a combinaciones de enunciados—, el predicado de verdad es uno de ellos. De manera que la cuestión de la verdad —susceptible de ser planteada sólo a nivel de esos elementos discursivos— no puede, en principio, ser indiferente a la cuestión de la existencia o inexistencia de presunciones de valor en el discurso científico.

¹ Digamos, muy rápidamente, que de un enunciado nomológico ("p→q" pueden, en principio —y, sobre todo, siempre que no se trate de un enunciado referido a un modelo idealizado de un sistema concreto—, inferirse dos reglas tecnológicas ("q per p" y "¬q per ¬p"), y la elección de una u otra presupone juicios de valor.

Es por ello que, bajo su forma refinada y más convincente, la tesis de la neutralidad axiológica de la ciencia ha podido formularse de la siguiente manera: si bien es cierto que tanto el proceso científico como la tecnología científica presuponen valores, el valor de verdad de los enunciados científicos —datos, hipótesis, enunciados nomológicos y teorías, esencialmente—, *no se ve afectado por esas presuposiciones de valor*. Ni aún la verdad como valor afectaría, estrictamente hablando, a esos enunciados: la verdad como valor de la ciencia repercutiría sobre el proceso científico bajo la forma de valor de la verdad —valor decisivo que, sin embargo, no excluye tal vez otros valores—, pero no sobre esos elementos discursivos cuyos valores de verdad serían totalmente independientes de todo valor —incluso de la verdad como valor—. En otros términos, la verdad como predicado (de elementos discursivos) sería indiferente a la verdad como valor, mientras que la verdad como objetivo —del comportamiento científico— no sería indiferente a la verdad como valor. Por su parte, la tecnología científica no sería totalmente indiferente a los valores de verdad de los enunciados científicos que ella utiliza (y por cuya utilización ella se caracteriza), pero no presupondría la verdad como valor: a un nivel general, la tecnología científica presupondría la eficacia, o la utilidad, o el rendimiento —como valores—. Está claro que esta formulación de la tesis de la neutralidad axiológica de la ciencia implica la aceptación de una ruptura entre el proceso científico y el discurso científico por un lado, entre éste y su utilización tecnológica por el otro. Pero veamos un ejemplo.

Puede decirse que si la ciencia presupone la verdad como valor, la economía, en tanto ciencia particular presupone, digamos, el valor “bienestar económico”. Pero la cuestión de saber por qué tal o cual economista —o la economía en un momento determinado de su desarrollo— se ha planteado el problema de la distribución (de bienes), se contestará que no puede responderse sin hacer referencia a valores aun más específicos, por ejemplo a la justicia (económica) como valor. Ahora bien, es posible argumentar que el valor de verdad de las leyes (enunciados nomológicos) de la distribución —que son el producto de la actividad científica desencadenada por ese problema— no es afectado por ninguno de los valores presupuestos: estas leyes son, en sí mismas, axiológicamente neutras ya que su valor de verdad ni siquiera presupone la verdad como valor sino los valores de verdad de los datos que las soportan. Va de suyo, se agregará al fin, que la utilización de tales leyes (en una política económica, por ejemplo), no es indiferente a los valores de verdad de las mismas pero esta utilización presupone, a su vez, valores específicos.

El mérito de esta tesis —si así puede decirse—, reside en su capacidad de tolerar la existencia de presuposiciones de valor tanto en las utilidades del conocimiento científico (fenómeno difícilmente discutible, sino de discusión imposible), como en el comportamiento del hombre de ciencia (fenómeno menos frecuentemente aceptado aunque no, como

vimos, lógicamente inaceptable), preservando al mismo tiempo la objetividad del conocimiento científico.

En este punto sería cuestión de examinar la noción misma de “objetividad” que está en juego en esta tesis. Un examen semejante podría incluso revelarnos que en muchos casos la objetividad es concebida justamente como... inexistencia de presuposiciones de valor. Pero en lugar de practicar este examen nosotros nos preguntaremos, mas bien, por lo que, en esta tesis, actúa como reaseguro de la objetividad del conocimiento científico —depositado, o expresado, o comunicado únicamente en el discurso científico—. Este reaseguro no puede ser otro que el método científico y, más exactamente, la lógica (científica) de la prueba —que se distingue así netamente de una “lógica” del descubrimiento (y las comillas indican que se trata de una lógica sólo aparente).

La cuestión es fundamental porque ella nos permite detectar el punto nodal alrededor del cual debe articularse, efectivamente, la discusión de esta tesis neutralista. En efecto, si puede mostrarse que en la lógica misma de la prueba existen presuposiciones de valor, entonces el método científico no actúa como reaseguro efectivo de la neutralidad de los conocimientos científicos y se abre la vía para una discusión de las repercusiones posibles de los presupuestos de valor del proceso científico sobre el discurso científico mismo.

2. La problemática de la presuposición de valor en la lógica de la prueba.

Una demostración de la existencia de presuposiciones de valor en la lógica de la prueba —si no la única— fue construida por Richard Rudner². El argumento es relativamente simple. Rudner focaliza, de entrada, el problema en la cuestión de los criterios de aceptabilidad o de credibilidad de una hipótesis. En efecto, puesto que ninguna hipótesis es, por principio, susceptible de ser totalmente verificada —de recibir una confirmación completa—, y puesto que el científico debe, en un momento o en otro, aceptar o rechazar una hipótesis, la única cuestión pertinente es la que se refiere al umbral de credibilidad de la hipótesis o, más exactamente, a los criterios que permiten determinar ese umbral de credibilidad.

Por supuesto, se podría utilizar como criterio el nivel de probabilidad de la hipótesis. Según Carnap, por ejemplo, la hipótesis debería ser aceptada a partir de un nivel de probabilidad de .51. Pero está claro, argumenta Rudner, que se trata de un umbral arbitrario y, lo que es más, de un criterio cuya universalidad es inaceptable —y prácticamente rechazada—: no se puede adoptar el mismo criterio y, de hecho, no es adoptado, en el caso de una hipótesis sobre los patines

² Rudner, Richard, “The Scientist Qua Scientist Makes Value Judgments”, *Philosophy of Science*, Vol. 20, No 1, 1953.

a rueditas y en el de una hipótesis sobre los efectos letales de un elemento presente en un medicamento. El ejemplo sugerido por Rudner mismo es lo suficientemente expresivo como para permitirnos inferir la consecuencia del argumento que ilustra: es de una evaluación de las consecuencias de la hipótesis que depende la determinación del umbral de aceptación de la hipótesis. Ahora bien, esta evaluación depende de un juicio de valor y, por lo tanto, presupone un valor.

Si observamos atentamente el argumento de Rudner advertiremos que él reposa sobre dos premisas: en primer lugar, y según lo hemos ya señalado, que una hipótesis no puede ser considerada jamás como enteramente verdadera si, lógicamente, su confirmación completa es imposible. Lo cual permite reformular la cuestión de su verdad en términos de credibilidad o aceptabilidad y, en consecuencia, plantear el problema de los criterios de credibilidad o aceptabilidad. En segundo lugar, que el científico acepta o rechaza hipótesis en función de un nivel o umbral de aceptabilidad determinado por la expectativa de un comportamiento (la utilización de la hipótesis, es decir, un comportamiento tecnológico).

La primera premisa podría ser discutida a la luz del principio de refutabilidad de Popper: la aceptabilidad de una hipótesis no dependería de la presencia de casos positivos —que la confirman— sino, más bien, de la ausencia de casos negativos —que la refutan—, de modo que una hipótesis podría ser considerada como verdadera en la medida en que ella no ha sido refutada. Pero se sabe que si el principio de refutabilidad de Popper satisface el espíritu lógico, se muestra en cambio demasiado restrictivo —lo que explica que, de hecho, no sea aplicado—.

La segunda premisa plantea un problema más complejo. En efecto, examinándola rigurosamente ella afirma, primero, que el científico acepta o rechaza hipótesis, segundo, que el umbral de credibilidad o de aceptabilidad de una hipótesis está determinado por la expectativa de un comportamiento que presupone un valor—. Por supuesto, si se acepta esta segunda afirmación, se está aceptando implícitamente también la primera pero como la inversa no es necesaria es preciso examinar, antes que nada, la primera afirmación.

¿Podría discutirse la idea de que el hombre de ciencia acepta —y/o rechaza— hipótesis? La cuestión puede resultarnos sorprendente, tanto ella se opone a lo que muestra la práctica científica. Pero podría discutirse la idea de que el hombre de ciencia *deba* aceptar —y/o rechazar— hipótesis. Es lo que hace Richard Jeffrey. Más, Jeffrey postula que si el científico quiere el bien de su comunidad debe abstenerse de aceptar o de rechazar hipótesis dado que le estaba vedado “optimizar” cada una de las decisiones tomadas sobre la base de las mismas. El científico debería, pues, limitarse a proponer alternativas mostrando la probabilidad de cada una.³ En una tal perspectiva, todo

³ Cf. Jeffrey, Richard C., “Valuation and Acceptance of Scientific Hypotheses”, *Philosophy of Science*, Vol. 23, 1956.

presupuesto de valor obviamente desaparecería pero esta solución ofrecida por Jeffrey se parece demasiado al conocido y practicado método de hacer desaparecer el cuerpo del delito.

En efecto, como el mismo Jeffrey lo reconoce, la aceptación de tal propuesta nos llevaría a modificar totalmente nuestra concepción actual de la ciencia. Suponiendo que tal modificación fuera factible, tendríamos sin embargo que preguntarnos si sería realmente deseable. Una ciencia que no propusiera más que alternativas (prácticas) —mostrando la probabilidad de cada una de ellas— debería lógicamente abstenerse de tomar decisiones teóricas, por lo cual se prohibiría la construcción de teorías, de explicaciones, de predicciones, de modelos, etc. —en la medida en que esas construcciones implican lógicamente la elección (teórica) de hipótesis. Tal “ciencia” no parece, pues, deseable.

La segunda parte de esta premisa parece suponer una equivalencia entre creer en una hipótesis y fundamentar la acción sobre la relación de la hipótesis con un objetivo específico. El lazo “behaviorista” entre creencia y acción implicaría entonces, según I. Levi, un postulado de este género: “Optar por aceptar una hipótesis H como verdadera (o creyendo que lo es), es equivalente a optar por actuar sobre la base de H en relación a un objetivo específico P”⁴.

James Leach, sin embargo, se opone a esta interpretación posible considerándola no necesaria —o innecesariamente “fuerte”—, y argumenta que la única condición requerida es la de una justificación parcial de la creencia por las consecuencias prácticas. El propone entonces substituir esta perspectiva “behaviorista” por otra que denomina “cognoscitivismo crítico” (“critical cognitivist view”), lo que daría por resultado (o lo que se expresaría en) los siguientes postulados:

1) “Optar por aceptar la Hipótesis H como verdadera implica, como condición necesaria eventual, la disposición a actuar sobre la base de H en relación a un objeto específico P.

2) Estar dispuesto a actuar sobre la base H en relación a un objetivo específico P implica, en tanto condición necesaria eventual, actuar sobre la base de H en relación a P, en las circunstancias apropiadas”⁵.

El refinamiento de la solución propuesta por Leach no llega a ocultar sin embargo la subsistencia de una relación instrumental entre la aceptación de una hipótesis y la acción, comportamiento o actividad fundada sobre la hipótesis. No es en vano que Leach deba plantearse inmediatamente el problema de las ciencias llamadas “teóricas” y de la investigación llamada “pura”. La solución que ofrece a este problema habla por sí misma: luego de insistir sobre la confusión que reina generalmente a propósito de la distinción entre ciencias teóricas y ciencias prácticas, Leach afirma que si bien las ciencias teóricas no

⁴ Levi, I., “Must the Scientist Make Value Judgments”, *Journal of Philosophy*, 67, 1961, esp. p. 348.

⁵ Leach, James, “Explanation and Value Neutrality”, *The British Journal of the Philosophy of Science*, Vol. 19, 1968, esp. p. 100/101.

aceptan hipótesis según criterios tan prácticos en sus consecuencias, en ellas interviene siempre, sin embargo, aunque de modo indirecto, el criterio de la utilidad práctica ⁶.

En resumen, todo parece indicar que el rechazo de esta tesis neutralista de la ciencia, fundado sobre el reconocimiento de la existencia de presuposiciones de valor en la lógica misma de la prueba conduce, en la medida en que subsiste una relación instrumental entre la aceptación de la hipótesis y la acción, ya sea a una concepción "behaviorista" de la ciencia, ya sea a una concepción utilitarista de la misma. En otros términos, todo parece indicar que una tesis no neutralista de la ciencia debe reposar o bien sobre una concepción "behaviorista" o bien sobre una concepción utilitarista de la ciencia. ¿Se trata de una consecuencia necesaria?

Quizás sea conveniente distinguir en este punto entre lo que puede ser una necesidad histórica y una necesidad lógica —o epistemológica—. Nada nos impide pensar que, en el transcurso de su desarrollo, la práctica científica pueda encontrarse en una situación tal que sea virtualmente imposible distinguir entre el descubrimiento y la aplicación, entre la investigación científica y su explotación. Así ha podido afirmarse, por ejemplo, que "nuestra sociedad tecnológica las ha unido tan íntimamente que, hoy, ellas no pueden ser consideradas más que como partes de un mismo proceso" ⁷. Si ésto fuera así, la relación instrumental entre conocimiento y acción, el carácter utilitario de la ciencia y, finalmente, la existencia de presuposiciones de valor en el seno mismo de la investigación llamada "pura" sólo por ignorancia o inconsciencia, constituirían un rasgo histórico de la ciencia —rasgo no, por cierto, arbitrario o inexplicable, pero tampoco lógicamente necesario.

Sin subestimar esta (probable) determinación histórica cabe preguntarse, sin embargo, si es posible pensar en una necesidad lógica —o epistemológica— de los presupuestos de valor. Y la cuestión tiene tanto más interés cuanto que el mismo análisis histórico de la ciencia no podría ser indiferente a la solución que se aporte a esta cuestión: si se revelara que la ciencia no es, lógicamente neutral, entonces el problema de una historia de la ciencia sería, a este respecto, el de los valores específicos que ella presupone en cada situación histórica.

3. Aceptación de hipótesis y presuposiciones de valor (I)

Partamos del dato siguiente: la determinación del umbral de credibilidad de una hipótesis es variable. Es evidente que enfocar el problema en términos "behavioristas" o utilitaristas no nos dice nada, en principio, sobre la calidad de las respuestas ofrecidas. De lo que se trata, pues, es de examinar esas respuestas. Más exactamente, de examinar la relación instrumental postulada entre aceptación de una

⁶ Cf. Leach, James, *ibid.*, p. 107.

⁷ Cf. Zimmerman, B. - Radinsky, L. - Rothenberg, M. - Meyers, B., "Science for the People", *Science for the People*, 1971.

hipótesis y acción, comportamiento, o actividad. Lo cual nos conduce directamente a la cuestión del mecanismo de aceptación de las hipótesis.

En efecto, es cuando examinamos de cerca este mecanismo que la respuesta instrumentalista —en una u otra de sus variantes— se nos aparece como singularmente reductora y simplificadora. Por cierto que en casos como el que ejemplifica una hipótesis sobre los efectos letales de un elemento presente en un medicamento, las consecuencias prácticas de un error evaluadas a la luz de un juicio moral se revelan determinantes para la fijación del umbral de aceptación de la hipótesis. Pero aquí estamos ante casos lógicamente extremos —aun cuando puedan ser típicos en una coyuntura precisa o en una disciplina particular. Casos extremos por una razón simple: puesto que, rigurosamente, no podemos pasar de la efectividad de la regla tecnológica a la verdad (o aceptabilidad) de la hipótesis sobre la cual ella se funda, los valores de efectividad de la regla no pueden ser tomados más que como *índices* del valor de verdad (o de aceptabilidad) de la hipótesis —y ésto sólo excepcionalmente.

Pero hay más, y de mayor importancia: la práctica científica muestra sin dejar lugar a dudas que aún en el caso de hipótesis ligadas directamente a la posibilidad de una acción, los valores de efectividad eventuales ni siquiera han jugado como índices probables del valor de verdad (o de aceptabilidad) de la hipótesis. La excomunión por la medicina oficial de las hipótesis y técnicas de Pasteur no debe considerarse como un avatar: es el destino de todas las hipótesis y teorías *marginales*.

Marginales, ¿con respecto a qué? A presupuestos diversos, incluso, y sobre todo, de orden metafísico (concepción de la realidad). Esto explica por qué ciertas hipótesis pueden ser rechazadas pese a su elevado nivel de probabilidad y a una evaluación de sus consecuencias prácticas que es, en principio, altamente favorable, y por qué otras hipótesis, en cambio, pueden ser aceptadas a pesar de su bajo nivel de probabilidad e incluso de una evaluación en principio desfavorable de sus consecuencias prácticas. Si el mecanismo de aceptación de una hipótesis —o de un conjunto de hipótesis— es complejo, si juegan en él criterios diversos incluso de orden metafísico, entonces es preciso corregir la imagen reductora y simplificadora, "behaviorista" o utilitarista, de una única y decisiva relación instrumental entre hipótesis y acción. En resumen, si hemos de rechazar esas soluciones no es, simplemente, porque sean "behavioristas" o utilitaristas, sino porque ellas reducen y simplifican el mecanismo complejo de aceptación de las hipótesis.

Pero puede hacerse otra observación: si sólo son las consecuencias prácticas de una hipótesis las que, directa o indirectamente, afectan a, o intervienen en la determinación del umbral de su aceptabilidad y si, por este camino, sólo son los valores o juicios de valor a la luz de los cuales se evalúan esas consecuencias prácticas los que, directa o indirectamente, afectan a, o intervienen en esa determinación, entonces habrá que deducir que los valores o juicios de valor que presiden

la elección del problema que dio lugar a la hipótesis son irrelevantes en cuanto a esa determinación. ¿Puede aceptarse esta conclusión?

A primera vista, parece indiscutible. Por un lado, y desde un punto de vista lógico, no resulta, en efecto, factible, "inferir" del problema más que la pertinencia de las hipótesis que admite su solución. Pertinencia formal, por supuesto, cuya prueba remite a algunas reglas relativamente simples. (Regla de la equivalencia entre el número de incógnitas en el problema y el número de variables en la hipótesis, por ejemplo). Por otro lado, y desde un punto de vista epistemológico, parece ser cierto que no es la naturaleza del problema la que determina el campo de las hipótesis de su posible solución sino la perspectiva teórica a partir de la cual se lo enfoca. Coherencia "material", en este caso, entre hipótesis y teoría. En resumen, todo lo que podría decirse es que, mientras la naturaleza de la hipótesis es una función de la perspectiva teórica, la determinación del umbral de aceptabilidad de la hipótesis es una función de sus consecuencias prácticas. Todo sucede como si sólo una vez que el científico efectuara la elección del problema se desencadenaran, en su orden, dos procesos de naturaleza distinta: el de formulación de la hipótesis destinada a resolverlo —proceso sometido a las reglas de la coherencia teórica y de la pertinencia formal—, y el de fijación del umbral de aceptabilidad de la hipótesis —proceso sometido a una evaluación de sus consecuencias prácticas—. El juicio de valor que supone la elección misma del problema (científico) aparece entonces, a su vez, como un proceso distinto, previo o primero, y tan autónomo en su propia determinación como los otros dos. Imagen sospechosa porque deja abierta la puerta a la posibilidad de una incompatibilidad entre esos procesos.

En rigor, es sobre la base de una tal imagen que se funda la tesis neutralista. Para sostener esta tesis basta, en efecto, con negar que la fijación del umbral de aceptabilidad de la hipótesis constituya un proceso sometido integralmente a una evaluación de sus consecuencias prácticas. Y, como vimos, razones no faltan para ello. Una vez descartada, por simplificadora y reductora, la concepción de una relación instrumental universal entre hipótesis y acción, la tesis neutralista puede reafirmar la autonomía de cada uno de esos procesos reservando incluso la posibilidad de una relación instrumental (particular) entre hipótesis y acción para procesos no estrictamente científicos (procesos "tecnológicos"). En consecuencia, todo parece mostrar que una tesis no neutralista de la ciencia debe, si ella quiere ser verosímil, postular una compatibilidad entre los procesos que conducen a la elección del problema, a la formulación de hipótesis destinadas a resolverlo, y a la fijación del umbral de aceptabilidad de la hipótesis propuesta como solución.

¿Es dable imaginar tal compatibilidad? Ello parece posible bajo ciertas condiciones. A un nivel general —o en un cierto nivel de generalidad—, bajo dos condiciones: primeramente, postular que la regla de la coherencia "material" —o teórica— se aplica también, y previamente, al problema, ésto es que la elección del problema no es

indiferente a la perspectiva "material" o teórica del investigador; en segundo lugar, postular que el mecanismo de aceptabilidad de la hipótesis no es indiferente tampoco a la perspectiva "material" o teórica del investigador, ésto es que no se trata de un mecanismo autónomo, regido únicamente (y ni siquiera probablemente) por una evaluación de las consecuencias prácticas de la hipótesis.

4. Aceptación de hipótesis y presuposiciones de valor (II)

Esas dos condiciones, por su generalidad y sus repercusiones, afectan la concepción misma de la ciencia. Pero lo que nos importa señalar es que no se trata de condiciones eventuales, aún menos de propuestas, sino probablemente de postulados implícitos en la actividad científica misma. Sólo que, nuevamente, ellos no devienen plenamente visibles más que en situaciones "marginales".

Ya vimos cómo la imagen reductora y simplificadora de una única y decisiva relación instrumental entre hipótesis y acción es corregida sobre todo gracias al estudio del mecanismo de aceptación de hipótesis marginales con respecto a presupuestos (históricamente dominantes) de tipo incluso metafísico. Vimos también cómo es, justamente, esa marginalidad la que permite observar la presencia de esos presupuestos en el proceso mismo de aceptación de una hipótesis. La compatibilidad entre los procesos que conducen a la elección del problema, a la formulación de las hipótesis destinadas a resolverlo, y a la fijación del umbral de aceptabilidad de la hipótesis propuesta como solución es, igualmente, directamente observable en situaciones marginales de un tipo apenas distinto: en las situaciones de conflicto de "paradigmas" científicos —en el sentido más o menos intuitivo pero, a estos efectos, suficiente, que puede atribuirse a este término después de Th. S. Kuhn—. Es la situación de las así llamadas "ciencias sociales y humanas".

Es, en efecto, en esas disciplinas donde la presencia de *problemáticas* distintas asociadas a (o formando parte de) *paradigmas* distintos (y en conflicto), y suponiendo *mecanismos de aceptación* específicos de las hipótesis, revelan la compatibilidad entre esos procesos. Nada más ilustrativo, a este respecto, que la inanidad por lo menos práctica de las críticas dirigidas al psicoanálisis en nombre del método científico, así como el abandono de las —raras e ilusas— tentativas de acordar a las hipótesis psicoanalíticas una base estrictamente experimental.

La compatibilidad entre perspectiva paradigmática e hipótesis es, en estas situaciones, más evidente aún: la regla de la coherencia "material" (o teórica, o paradigmática) se expresa como compatibilidad entre las variables de la hipótesis y los conceptos fundamentales del paradigma (sus "primitivos"). Pero también aparece como determinación de un campo posible de problemas —de una problemática— en cuanto *las incógnitas del problema no son indiferentes a la forma "material" de las variables que entran en su posible solución*. Es en

este sentido bien preciso que ha podido decirse que una teoría es, también, sino ante todo, una problemática, un campo indefinido pero determinado de problemas.

La compatibilidad entre perspectiva paradigmática y mecanismo de aceptación de las hipótesis aparece, por su parte, no como relación directa entre la perspectiva paradigmática y el umbral de aceptabilidad sino bajo la forma de *determinación de los criterios mismos de aceptabilidad de las hipótesis*. Es en este sentido bien preciso que ha podido decirse que una teoría es, también, un dispositivo instrumental —o, mejor dicho, que ella lo supone—. A la luz de esta conclusión puede afirmarse, por otra parte, que la relación instrumental entre hipótesis y acción o, más exactamente, las consecuencias prácticas resultantes de la utilización eventual de una hipótesis pueden, efectivamente, constituir un criterio decisivo en el mecanismo de su aceptabilidad, pero sólo en la medida en que existan efectivamente paradigmas que hagan de esa relación con las consecuencias prácticas, el criterio decisivo de aceptabilidad de las hipótesis. Sin embargo, sólo puede decirlo la historia de las ciencias.

¿Se ha perdido en el camino la cuestión de los valores? A primera vista, la comprobación de una compatibilidad entre los procesos que conducen a la elección del problema, a la formulación de las hipótesis destinadas a resolverlo, y al uso de criterios específicos de aceptabilidad de las hipótesis parece no tener consecuencias sobre la cuestión de las presuposiciones de valor. Pero no puede ser el caso si aceptamos —y no podemos menos que aceptarlo—, que la elección del problema supone una elección de valor. Si la regla de la coherencia paradigmática se expresa como determinación de una problemática, de un campo indefinido aunque limitado de problemas posibles dentro del cual el investigador realiza su elección efectiva, y si esta elección supone valores, puede pensarse razonablemente que existe una relación de alguna especie entre esa determinación de la problemática y esta elección de valores. Más exactamente, puede pensarse que *la determinación de un campo de problemas posibles implica la determinación de un campo de valores posibles*.

Por supuesto, se trata de una hipótesis —aunque, si nuestro razonamiento es correcto, de una hipótesis plausible— y, en tanto tal, ella debe ser sometida a prueba. Obviamente, esta prueba sólo debe ser ofrecida por el análisis concreto: análisis de esas relaciones de compatibilidad en paradigmas particulares o específicos. Permítasenos, más a título de ilustración que de prueba, esbozar las grandes líneas de un análisis de esa especie.

5. El caso del "paradigma de la definición social"

Sobre todo a partir de Max Weber, es corriente en la reflexión sociológica pensar que las acciones sociales y humanas son explicables en relación al sentido, a las intenciones, a los motivos o a los objetivos

de sus actores. "La actividad específicamente importante para la sociología, afirmaba Max Weber, consiste en participar en un comportamiento que,

1) siguiendo el sentido subjetivo al que apunta el agente, es relativo al *comportamiento del otro*, que

2) se encuentra co-condicionado en el curso de su desarrollo por esta relación significativa (*sinnhafte Bezogenheit*) y que

3) es explicable de manera comprensible a partir de este sentido al que se apunta (subjetivamente)"⁸.

De una manera general, puede decirse que uno de los paradigmas existentes en sociología, y al que puede llamarse "paradigma de la definición social"⁹, reposa sobre el postulado según el cual:

1) toda acción social tiene un sujeto (el "actor" o "agente");

2) la acción de un sujeto responde a razones, objetivos, motivos, intenciones o significaciones (del sujeto);

3) la explicación de las acciones sociales debe tener en cuenta, a título decisivo, esas razones, objetivos, motivos, etc. (del actor o agente de la acción).

Podrían reconocerse al menos tres variantes de este paradigma:

1) lo que se denomina habitualmente "teoría de la acción social", formulada originalmente por Max Weber y reformulada luego en las primeras obras de Talcott Parsons;

2) el interaccionismo simbólico, desarrollado especialmente por George H. Mead, Charles H. Cooley, W. I. Thomas y, más recientemente, por Herbert Blumer;

3) la sociología fenomenológica cuyo origen se encuentra en Husserl pero que fuera construida por Alfred J. Schutz y cuyos prolongamientos constituyen, hoy la etnometodología¹⁰.

Por supuesto, no deben minimizarse las diferencias que existen entre estas variantes, de las cuales se desprende una diversidad de formas de explicación que no son despreciables para el análisis sociológico concreto. Pero también es esencial aprehender esta diversidad en su unidad profunda: la unidad resultante del hecho de aceptar un único y mismo postulado de naturaleza estrictamente metafísica. Y esto, porque es una virtud de ese postulado que *el objeto de las ciencias sociales y humanas es constituido bajo la forma paradigmática de comportamiento o de acción de un sujeto*.

Antes que realizar un inventario de todas las formas de explicación efectivamente propuestas en el cuadro de este paradigma, conviene localizar las formas principales de explicación que el paradigma posibilita. Para ello, hemos de partir de las características que, según Parsons, posee cada unidad-acto que compone una acción social. Siguiendo a Parsons,

⁸ Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Trad. e introducción de J. Freund, Plon, París, 1965, p. 330. (Subrayado por Max Weber).

⁹ Es Ritzer quien propone esta denominación. Cf. Ritzer, George, *Sociology. A. Multiple Paradigm Science*, Allyn & Bacon, Inc., Boston, 1975.

¹⁰ Cf. Ritzer, George, *ibid.*

- 1) debe haber un actor;
- 2) el acto debe tener un objetivo (es decir, "*a future state of affairs toward which the process of action is oriented*");
- 3) la acción tiene lugar en una situación que debe divergir de una manera u otra del objetivo al cual apunta la acción;
- 4) hay normas que orientan al actor en lo que concierne a la elección de los medios para alcanzar el objetivo; a todo lo cual hay que agregar el postulado de lo que Parsons denomina "la racionalidad intrínseca de la acción"¹¹

La primera posibilidad consiste en privilegiar el elemento "actor" a través de una tematización del mecanismo que hace que la acción social sea una acción orientada. En este caso, la descripción de ese mecanismo es previa a la explicación de la acción puesto que esa descripción proporciona tanto el sistema conceptual como las reglas metodológicas para la comprensión de las acciones. Esta posibilidad se encuentra explorada en lo que se denomina la "sociología fenomenológica" tal como ella ha sido desarrollada sobre todo por Alfred J. Schutz.

La segunda posibilidad consiste en privilegiar el elemento "normas que orientan la acción". En este caso, la descripción de la situación normativa en la que se encuentra el actor puede llegar a ser considerada suficiente para la comprensión de la acción —explicación y descripción devienen entonces virtualmente indistinguibles—. La noción de "racionalidad situacional" de Harold Garfinkel se encuentra en la perspectiva abierta por esta posibilidad¹².

El privilegio acordado al elemento "normas que orientan la acción" puede, también, tomar la forma de una tematización de los mecanismos que hacen posible el orden normativo mismo. El interaccionismo simbólico o, al menos, ciertas investigaciones realizadas en su seno constituyen tentativas de exploración de esta posibilidad. En este caso, la explicación de las acciones supone un análisis de la emergencia de las normas que las rigen, y esta emergencia es concebida como un proceso complejo de interacción (simbólica) entre los actores.

En fin, la tercera posibilidad consiste en privilegiar el momento de la elección de los medios o de las vías de acción. Aunque los argumentos explicativos deban comportar una referencia explícita a las normas sociales que rigen la situación, esas normas son, no obstante, consideradas como restricciones a la elección de los medios y no como determinantes de esa elección. Como lo afirma Parsons, que es el que ha explorado esta posibilidad, se supone que el actor "es esencialmente, una criatura activa, creativa, evaluadora"¹³. Es en el seno de esta variante que, sobre todo, se han desarrollado las explicaciones construidas con ayuda de los modelos de acciones o de comportamientos racionales —modelos que van desde el tipo ideal de Max Weber hasta

¹¹ Cf. Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action*, The Free Press, 1937.

¹² Cf. esp. Garfinkel, Harold, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, Inc., 1967.

¹³ Parsons, Talcott, *ibid.*, p. 282.

aquellos a los que dio origen la teoría de los juegos. Es esta variante la que tomaremos como ilustración de nuestro razonamiento.

Cuando, en el paradigma de la definición social, la elección de los medios o de las vías de acción es el elemento privilegiado, se admite, además del postulado metafísico del sujeto, lo que podríamos llamar el *postulado estratégico*: esa elección se concibe como el producto de una reflexión del sujeto destinada, de una manera u otra, a adecuar el instrumento (o la vía) de acción al objetivo perseguido. De una manera general, esta adecuación puede ser considerada bajo dos modalidades: la de la maximización de las ganancias, o la de la minimización de las pérdidas. Resulta claro entonces que el sujeto es concebido, en primer lugar, bajo la forma de *individuo-sujeto*, en segundo lugar, de "criatura evaluadora" —para retomar los términos mismos de Parsons. Y deviene plenamente visible también que una tal concepción no puede determinar más que un cambio específico de problemas —una problemática específica— en el que las incógnitas susceptibles de ser consideradas como tales —y, en cuanto tales, desencadenar un proceso investigativo—, pueden ser sólo aquellas que admiten variables compatibles, en última instancia, con los presupuestos del paradigma: variables referidas a propiedades de individuos, o deducibles o compuestas a partir de éstas. En rigor, esta variante paradigmática no se caracteriza sólo por sus presupuestos o postulados sino también, y quizás decisivamente, por la problemática que le es propia y por el dominio de hipótesis que permite formular.

Pero hay más. A poco de observarse los efectos posibles del "postulado estratégico" puede comprenderse que, en esta variante, el camino queda abierto para intentar medir el grado de adecuación entre el instrumento (o la vía) de acción y el objetivo perseguido —a la luz de las características de la situación específica en la que el actor o agente hizo su elección o debe hacerla—. En otros términos, el camino abierto para la construcción de "modelos de comportamiento racional".

En principio, estos modelos pueden ser utilizados como *orientadores de la acción* (reglas de comportamiento racional en las circunstancias) y, en este caso, poseen una función "tecnológica". En apariencia, estas reglas son neutrales con respecto a su utilización puesto que no parecen enunciar más que lo que debería hacerse en ciertas circunstancias si ciertos objetivos son perseguidos —sin pronunciarse, pues, sobre el valor presupuesto por estos objetivos—. Pero lo interesante es que esos modelos pueden también ser utilizados en la evaluación de acciones ya realizadas y, por lo tanto, fundar juicios de valor sobre la "racionalidad" o "irracionalidad" de una acción. Estas evaluaciones también se presentan como neutrales u "objetivas" con respecto a los fines de la acción desde el momento en que ellas sólo conciernen a la *forma* de la acción (la adecuación de los medios al objetivo)¹⁴.

¹⁴ "(...) si el historiador muestra, midiendo objetivamente la acción de un estadista con ayuda de un modelo de "acción racional en las circunstancias", que

Pero esas reglas, ¿son efectivamente neutrales? Y esos juicios, ¿en qué sentido pueden llamarse "objetivos"? Como lo había advertido Max Weber, la adecuación de los medios a los fines no constituye más que una forma de racionalidad, de comportamiento racional: lo que Weber llama el "comportamiento racional por finalidad". Tanto es así que a este comportamiento corresponde, según Weber, una ética particular, la "ética de la responsabilidad", que sería preciso distinguir cuidadosamente de la "ética de la convicción" correspondiente al "comportamiento racional en relación a valores". (Recordemos aún que, para Weber, se trata de una racionalidad decreciente ya que el "comportamiento racional por finalidad" constituiría el comportamiento racional por excelencia). De modo que si las reglas fundadas sobre esos modelos no orientan en cuanto a los objetivos de las acciones —ni, por lo tanto, en cuanto a la elección de valor que éstos suponen—, ellas determinan sin embargo *formas particulares de comportamiento que presuponen valores*. En cuanto a las evaluaciones que esos modelos también hacen posibles, éstas tampoco son neutrales puesto que, por la misma razón, no conciernen meramente a la "racionalidad" o "irracionalidad" de una acción sino a un cierto tipo de racionalidad o de irracionalidad: aquella que se presupone valiosa.

Así, deviene, pues, visible, que el pasaje de un postulado paradigmático a una afirmación de valor está inscripto en, o forma parte de la construcción paradigmática misma, aunque más no sea a título de posibilidad. En otros términos, la determinación de un campo de problemas posibles, que es el hecho de los postulados paradigmáticos, implica la determinación de un campo de valores posibles.

Podría objetarse que este somero análisis utiliza, quizá, un caso excepcional —en la medida, por lo menos, en que ese pasaje puede retrazarse con relativa facilidad—. Es obvio, por otra parte, que una ilustración —puesto que se trata de un análisis ilustrativo—, no tiene carácter de prueba. Sin embargo, el análisis de casos excepcionales puede revelarse más fructífero que el de casos considerados normales, y una ilustración también puede informar sobre la forma posible de una prueba.

Universidad de Ottawa.

ese estadista cometía un error tras otro, él está formulando un juicio de valor objetivo, a saber que este estadista era singularmente inepto" afirma, por ejemplo, Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 54. Lo cual había sido ya señalado por Max Weber: "Puesto que podemos establecer de modo válido (aunque siempre dentro de los límites de nuestro saber) cuáles son los medios capaces o no de conducirnos al objetivo que nos representamos, podemos también por este medio pesar nuestras chances de alcanzar en general un objetivo determinado gracias a los medios determinados que están a nuestra disposición. A partir de esto, y sobre la base de la situación histórica, podemos en cada oportunidad criticar indirectamente la intención considerándola como prácticamente razonable o no razonable a la luz de las condiciones dadas". Weber, Max, *ibid.*, p. 123 (Subrayado por Max Weber).

ABSTRACT

Behaviourists and utilitarians have discussed the value neutrality thesis of science arguing that the logic of proof is not itself free of value judgments, since the acceptance of an hypothesis is a function of its practical consequences—particularly of the (ethical) consequence of making a mistake in accepting or rejecting the hypothesis. We consider, first, that behaviourists and utilitarians simplify singularly the complex mechanism by which a hypothesis is accepted; second, that they treat the processes of problem choice, hypothesis formulation and establishment of the threshold of acceptance of the hypothesis as being autonomous. We submit that these processes are not autonomous and that their unity can be observed directly in the historical cases of conflicts of paradigms. Social sciences constitute, today, one of these cases. We then proceed to study the sociological paradigm of "social definition" in order to show the relationship between a scientific problematic and value presuppositions.

ESTUDIOS INTERNACIONALES

Consejo de Redacción: Felipe Herrera, Helio Jaguaribe, José Matos Mar, Alister McIntyre, Cándido Mendes, Horacio Flores de la Peña, Francisco Orrego Vicuña, Cleantho de Paiva Leite, Carlos Pérez Llana, Jorge A. Sabato, Germánico Salgado, Antonio Casas González, Osvaldo Sunkel, Luciano Tomassini, Víctor Urquidí, Claudio Véliz

Fundador: Claudio Véliz

Director: Luciano Tomassini

Publicada por el Instituto de Estudios Internacionales
de la Universidad de Chile

Director: Francisco Orrego Vicuña

Revista trimestral publicada por el Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile bajo el patrocinio del Programa de Estudios Conjuntos sobre las Relaciones Internacionales de América Latina (RIAL).

Nº 42

Abril-junio 1978

Aldo Ferrer: La Crisis del Sistema Trilateral y América Latina.

John Sewell: El crecimiento del Norte ¿Es posible sin el progreso del Sur?

Guillermo Perry: Los mercados mundiales de manufacturas y la industrialización de los países en desarrollo.

Enrique Iglesias: ¿Va América Latina hacia la bancarrota?

Manfred Wilhelmy: La política exterior de los Estados Unidos: dinámica interna y nuevos problemas.

Nº 43

Julio-setiembre 1978

Celso Lafer: El estudio de las relaciones internacionales en América Latina.

Felipe Herrera: Las políticas culturales en América Latina.

Gustavo Andrade: ¿Hacia dónde va el Japón?

Francisco Sagasti: Bases para una estrategia de desarrollo científico-tecnológico.

Fernando Cepeda: La influencia de los organismos internacionales en el proceso colombiano.

Rodrigo Díaz Alibónico: La definición internacional de la agresión.

Nº 44

Octubre-diciembre 1978

Raúl Prebisch: El Nuevo Orden Económico Internacional: contradicciones del sistema centro-periferia.

Gabriel Valdés: Acerca del marco cultural del desarrollo.

Dudley Seers: La convergencia del marxismo y otras doctrinas neo-clásicas.

Osvaldo Sunkel y Edmundo Fuenzalida: Capitalismo transnacional y desarrollo nacional.

José J. Villamil: El proceso de transnacionalización: el caso del Caribe.

Martin Godfrey y Steven Langdon: 'Socios en el subdesarrollo? El proceso de transnacionalización en el contexto de Kenya.

Valor de la suscripción anual (cuatro números)

Instituciones U\$S 40.00

Individual U\$S 30.00

Dirección: Condell 249, Casilla 14187 Suc. 21, Santiago 9 - Chile
Instituto de Estudios Internacionales

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. IV, Nº 3 (noviembre 1978)

HEGEL Y LAS ESTÉTICAS

Emilio Brito

Para el pensamiento hegeliano, las diversas estéticas sólo pueden situarse en tres registros, los mismos que la estética hegeliana explota, es decir, la perspectiva subjetiva de la estética de la *Fenomenología*, la perspectiva objetiva de las *Lecciones sobre la estética* y la "perspectiva" absoluta de la estética de la *Enciclopedia*¹. En Hegel, la estética parece alcanzar su mayor altura, amplitud y rigor posibles²: puesto que la absoluta visión (*Enciclopedia*) agota tanto la nostalgia de la Libertad (*Fenomenología*) como las virtualidades de la Historia (*Lecciones*). nada escapa en principio, para el punto de vista especulativo, a la exigencia suprema, así como a la hospitalidad sin falla, de su clave silogística de lectura. ¿No bastará aplicarla a los otros intentos estéticos para descubrir su validez momentánea, su deficiencia absoluta? Hemos elegido seis de esos intentos para examinar a su luz tanto la fuerza como la flaqueza de la pretensión hegeliana. Se impone "justificar" brevemente nuestra selección.

Con respecto a la estética moderna, Kant ha jugado un papel fundador. Su influjo actual es, con el de Hegel, de primer plano. Su análisis del "desinterés" aparece en tensión, no sólo con su propio énfasis en la armonía de las facultades representativas, sino también con la a-similación de todo "favor" en la absolutiz hegeliana. Sólo Schiller comprendió, al decir de Heidegger, lo esencial de esta fenomenología kantiana de lo bello.³ Alejándose, al mismo tiempo, del subjetivismo kantiano, sin lograr liberarse de su conceptualidad, el poeta intenta abrirse a la objetividad de lo bello y llega a vislumbrar el acento total de la razón especulativa. Nadie ignora la fascinación presente que ejerce Nietzsche. ¿Qué contrasta más, a simple vista, con el culto hegeliano de lo propio que el desmembramiento de Dioniso? Pero la veta hölderliniana no es la única en Nietzsche. No sin razón, Heidegger ve culminar en él la metafísica de la subjetividad. ¿Quién como Heidegger en nuestro siglo ha conservado en el pensar el alcance del poetizar? Como Hegel, Heidegger deja atrás la oposición subjetivo-objetivo, pero sin disolver la obra de arte, hegelianamente, en el ensimismamiento del Espíritu. En la estela de Hölderlin, la

¹ Cf. nuestro artículo *La forme de l'esthétique hégélienne* en *Rev. philos. Louvain*, t. 75 (1977), pp. 624-659.

² Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, t. 1, p. 100.

³ *Ib.*, p. 127.

diferencia heideggeriana se abre a la gracia del origen. La autoproducción, sin embargo, define nuestra época; por ello, según Heidegger, el marxismo reina y es la filosofía de nuestro tiempo. Para el "Marx de la estética", Lukács, lo estético es la forma más adecuada en que se exterioriza la conciencia de sí del hombre, dominador de la tierra. La insistencia reconciliadora de Lukács se puede hasta cierto punto reclamar de Hegel; pero el filósofo especulativo se negaría a adoptar como horizonte último de la estética la relación entre el arte y la sociedad. Podemos cerrar con Adorno, sensible como nadie a las tendencias del arte reciente, el número de los elegidos a este symposion. La orientación "antidogmática" del teórico de Frankfurt lo opone a la "ortodoxia" de Lukács, con quien comparte (además de la hostilidad hacia Heidegger) la referencia a Marx y el respeto por Hegel; respeto que no le impide reprochar al filósofo especulativo la disolución de lo inefable artístico en la identidad del concepto. Pero Hegel no dejaría de observar que, al desgajar la estética de su raíz ideal, el pensador judío regresa a la escisión kantiana, al desdichado tender a lo indeterminado inalcanzable. ¿Seis autores en busca de una estética? En busca por el momento, al menos, de la actualidad de la estética de Hegel.

¿Qué orden seguir en nuestro ensayo de articular las estéticas evocadas gracias a la triple forma de la estética hegeliana? El movimiento de la *Fenomenología* hegeliana se sitúa globalmente en la esfera del Espíritu subjetivo⁴; las *Lecciones*, por su lado se desarrollan a nivel de la historia, cima del Espíritu objetivo⁵. Ambas perspectivas finitas son absueltas en el punto de convergencia del Espíritu en el Sistema de la *Enciclopedia*: el Espíritu absoluto⁶. Espíritu subjetivo objetivo, absoluto: ¿no es ése el desarrollo del Espíritu en la *Enciclopedia*? Pero este orden sucesivo⁷ —que no repugna a la exposición discursiva en la sedimentación objetiva de un libro— disimula, como la ceniza el rescoldo, la estructura propiamente enciclopédica: la auto-revelación del Espíritu por el Espíritu, desde el medio de la Idea, como unidad negativa del Espíritu subjetivo y del Espíritu objetivo, receptáculos de su gloria. Tal es el ritmo del tercer silogismo de la filosofía (E-L-N)⁸: en esos dos fenómenos del Absoluto que son el Espíritu (E) y la Naturaleza (N) se reparte el soberano Logos universal (L). Tal es el orden que se ha de seguir so pena de no presentar la estética hegeliana a partir de su más profundo centro. Dicho orden coincide, por lo demás, según muestra el cuerpo de nuestro artículo, con la secuencia indicada por los nom-

⁴ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (citaremos: E), Hamburgo, Meiner, 1969, párrs. 387ss.

⁵ *Ib.*, párrs. 483ss.

⁶ *Ib.*, párrs. 553ss.

⁷ Correspondiente al esquema silogístico transitivo L-N-E. Las siglas significan: L: Lógica, N: Naturaleza, E: Espíritu. Cf. E., párr. 575.

⁸ E., párr. 577. Cf. un comentario de este silogismo en A. Leonard, *La structure du système hégélien* en *Rev. philos. Louvain*, t. 69 (1971), pp. 509-510.

bres de Kant (E), Hegel (L), Marx (Lukács) (N) en la génesis temporal de la estética. Por esta doble razón sistemática y cronológica, consideraremos primeramente las estéticas en perspectiva subjetiva de Kant y de Schiller (cf. *infra* I), seguidamente, en la órbita absoluta, las filosofías del arte de Nietzsche y Heidegger (cf. *infra* II), y finalmente las estéticas objetivas de Lukács y Adorno (cf. *infra* III).

I. Estéticas subjetivas

I. 1. Kant

Al ritmo del segundo silogismo de la filosofía⁹ se mueve una estética marcada por la trasmutación de la conciencia, reflexivamente desgarrada, en universo especulativo. Es la vía subjetiva de la estética hegeliana en la *Fenomenología*¹⁰ que va de la naturalidad remanente de la "obra abstracta" a la "obra espiritual" en su racionalidad silogística. Es también la ruta estética seguida por Kant¹¹.

Desde un punto de vista hegeliano, la estética kantiana se desprende de la inmediatez de las "impresiones" psicológicas en la estética empírica (N)¹² y apunta —aunque sin absorber plenamente el dualismo del sujeto y del objeto— al principio común de las facultades *a priori* y de los fenómenos sensibles: lo suprasensible (L) —prefiguración del Absoluto— en que naturaleza y libertad se penetran¹³. La insuficiente supresión de la inmediatez por este movimiento se marcaría en la dehiscencia de su "medio", el sujeto estético (E): éste es comprendido ora como abertura al "favor" de lo bello o particularidad natural del genio (para Hegel, un resto de empirismo; cf. también la preferencia kantiana por lo bello natural)¹⁴. ora como armonía estrictamente subjetiva de las facultades representativas (más acá de la subjetividad absoluta)¹⁵. En el juicio del gusto reina la escisión: se aparta de todo placer sensual (N), sin por ello abrirse al concepto racional (L); su placer, enteramente referido al sentimiento del sujeto, se divorcia del contenido verdadero¹⁶. Esta

⁹ Cf. E., párr. 576. Cf. un comentario de este silogismo en A. Leonard, *art. cit.*, pp. 508-509.

¹⁰ Cf. nuestro artículo *La forme...*, pp. 634-644.

¹¹ Cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübinga, Mohr, 1975, p. 391: "Subjektivierung der Aesthetik durch die Kantische Kritik".

¹² Cf. T. W. Adorno, *Aesthetische Theorie* (G. S., t. 7), Frankfurt-Main, Suhrkamp, 1972. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit, III/1: Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln, Johannes, 1965, p. 832.

¹³ Cf. I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Hamburgo, Meiner, 1974, *Einleitung*, pp. 6-36. J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haya, Nijhoff, 1967, p. 67.

¹⁴ Cf. I. Kant, *Kritik d. U.*, párrs. 46ss, cf. pp. 173, 150ss. Cf. Hegel, E., párr. 560. J. Taminiaux, *La nostalgie...*, pp. 58ss.

¹⁵ Cf. Kant, *Kritik d. U.*, párrs. 8ss, 11ss. J. Taminiaux, *op. cit.*, pp. 35, 38. H. Cohen, *Kants Begründung der Aesthetik*, Berlin, F. Dümmlers, 1889, pp. 158ss.

¹⁶ H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 40.

Entäusserung (desapropiación) interrumpida no alcanza más que la libertad vacía (E) de una universalidad abstractamente subjetiva. Aunque el intento kantiano de superar la oposición del Espíritu que descansa abstractamente en sí y de la naturaleza —el abismo de las dos primeras Críticas— en un fundamento unificador, que lo bello artístico (concordancia de lo particular y lo universal) atestigua, no llega al enérgico reposo del Saber absoluto¹⁷ sino que, en su duplicidad reflexionante, se distancia perpetuamente del objeto¹⁸ incapaz de desarrollar la verdadera esencia de la contradicción reconciliada como lo único verdaderamente objetivo, y aunque la escueta exigencia kantiana de que la satisfacción del gusto se desprenda del placer de lo agradable contrasta con el diferenciado proceso hegeliano en que, a nivel del contenido religioso virtualmente absoluto, la conciencia se desprende sucesivamente del residuo inmediato de la religión natural, de la naturalidad de la obra de arte abstracta (y en particular de la unilateralidad de la plástica), de la vitalidad informe de la apropiación dionisiaca, y de la objetividad categórica del lenguaje épico¹⁹, salta a la vista que tanto la “religión del arte” (Hegel) como la “crítica del juicio estético” (Kant) se pliegan al esquema silogístico N-E-L.

Ya se trate, como en la estética kantiana, de ocuparse, no de objetos estéticos, sino, según el método trascendental²⁰ —el juicio del gusto se presenta como un juicio sintético *a priori*—²¹ de lo radicalmente subjetivo en la representación del objeto, i.e., nuestra capacidad de juzgar la finalidad formal por medio del sentimiento de placer o displacer, ya se trate, como en la estética de la *Fenomenología*, de atender, según el método de esta obra, al movimiento dialéctico de la conciencia artística (productora o veneradora) que, diferenciándose ella misma del objeto estético “para ella” —por un camino correspondiente al Ciclo de las puras esencialidades lógicas—, accede incoativamente, desprendida de la naturalidad inmediata y de su propia reflexividad finita, a la cohesión del pensamiento, el centro de una estética, kantiana o hegeliana, inscrita en esta perspectiva “ascética”, en que el contenido positivo de la obra ha sido negado y la Idea permanece siendo un *telos* inalcanzado, no podrá ser —como universalidad subjetiva del juicio estético, o como subjetividad (virtualmente) universal de la conciencia artística— otro que la dehiscencia espiritual (E).

Para Hegel, sin embargo, la estética no se reduce nunca²² a su

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (citaremos: Ph.), Hamburgo, Meiner, 1952, pp. 549ss.

¹⁸ *Ib.*, pp. 422ss.

¹⁹ *Ib.*, cap. VII.

²⁰ Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Meiner, 1956, B 25 (p. 55°).

²¹ Kant, *Kritik d. U.*, párr. 36. R., Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübinga, Mohr, 1961, t. 1, p. 262. H. Cohen, *op. cit.*, p. 191.

²² Cf. nuestro artículo *La forme...*, pp. 625ss, 634ss, 644ss.

perspectiva subjetiva: es también objetiva, absoluta; para el filósofo especulativo, la legítima dimensión “fenomenológica”, mantenida en su abstracción, deviene falsa. Kant, por su parte, se limita a analizar la experiencia estética: se atiene estrictamente a los efectos procedentes de los fenómenos estéticos, absteniéndose del conocimiento de su presuposición en una obra; en esta “concentración subjetiva”, el objeto permanece indeterminado; el arte no habita la particularidad de la obra artística. Para una óptica hegeliana, Kant tiene el mérito innegable de destacar la referencia necesaria de la fenomenalidad estética a la conciencia finita²³; su laguna consiste, empero, en retener de la “aparición” tan sólo la apariencia, su inmanencia en la reflexión del sujeto. Superando este abstracto divorcio del *für uns* y del *an sich*, nada impide considerar —al modo de las *Vorlesungen* hegelianas— el despliegue de las diferencias del concepto de lo bello en la finitud objetiva. Pues es menester que el Espíritu “en sí” absoluto,²⁴ en su conclusión doblemente negativa, pueda hacer de la desapropiación de la virtualidad ideal en la obra de arte, no menos que del desprendimiento de la conciencia estética, su premisa desapareciente.

Reprochando a Kant el confinar la estética en su perspectiva subjetiva²⁵ Hegel formula la objeción habitual de los críticos de la estética kantiana, empezando por el mismo Schiller, tan penetrado por el formalismo que combate. Para el autor del *Kallias*, lo bello no ha de ser declarado meramente subjetivo-racional (Kant) sino sensible-objetivo²⁶. Desde una perspectiva histórica, G. Lukács, sin dejar de felicitar al filósofo crítico por haber elaborado, también en estética, el lado activo (el del sujeto estético) —descuidado por las viejas filosofías materialistas—, lamenta la ausencia de la dimensión histórica y social en la posición kantiana de la cuestión, referida tan sólo al individuo aislado²⁷. Asimismo, según T. W. Adorno, el haberse malogrado el esfuerzo estético hegeliano por el postulado de la identidad subjetivo-objetiva, no ha de ocultar que la crítica de Hegel a Kant sigue en pie: lo bello no es meramente formal; la objetividad permanece siendo canónica. Contra Kant, se trata de conocer la esencia interior manifiesta en las obras²⁸. Desde su “perspectiva” absoluta²⁹, Heidegger, que corrige, es cierto, la crítica nietzscheana de Kant (el “desinterés” no es indiferencia sino “dejar-ser”)³⁰, sitúa, sin em-

²³ Cf. E., párr. 131, Zus.

²⁴ *Ib.*, p. 556.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, 3 vol., (citaremos: Aesth. I-III), Frankfurt-Main, Suhrkamp, 1970, I, p. 85: “nur eine subjektive Reflexionsweise”.

²⁶ Cf. F. Schiller, *Sämtliche Werke*, Munich, Hanser, 1975, t. 5, p. 394.

²⁷ G. Lukács, *Werke*, t. 10 (*Probleme der Aesthetik*), Neuwied y Berlin, Luchterhand, 1969, pp. 107ss.

²⁸ T. W. Adorno, *Aesth. Theorie*, pp. 523, 395.

²⁹ H. G. Gadamer, *Zur Einführung in M. Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart, Reclam, 1970, p. 118.

³⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, pp. 128ss.

bargo³¹, la fundación de la "estética" (Baumgarten, Kant)³² —en que lo determinante es la relación sintiente del hombre— dentro del proceso conocido al fin claramente por Nietzsche como "nihilismo"³³. La insuficiencia de la representación kantiana de la obra sólo como soporte y agente de lo bello con respecto al estado de sentimiento del hombre (*aisthesis*), es destacada por el esfuerzo heideggeriano en superar el concepto mismo de "estética" comprendiendo la estructura de la obra, en que se ilumina el ser, independientemente de la subjetividad creadora o contempladora³⁴. No puede olvidarse, como observa H. G. Gadamer, el misterioso acorde, determinante todavía para Kant, entre la belleza natural y la subjetividad del sujeto; el genio creador es entendido, asimismo, como favorito de la naturaleza³⁵. Pero lo bello natural desaparece de la estética precisamente por el influjo del concepto de autonomía subjetiva inaugurado por Kant³⁶, y Gadamer mismo señala la subjetivación radical a que se llega en la prolongación de la doctrina kantiana de la ausencia de reglas para el genio³⁷. La estética hegeliana de la *Fenomenología*, es verdad, a pesar de sus desarrollos sobre el proceso del arte griego, tampoco conoce propiamente la historia: la conciencia reflexiva, aún finita, es incapaz de concebir cabalmente la objetividad espiritual de la *Geschichte*; las *Vorlesungen*, sin embargo, a partir del Concepto antepuesto, son capaces, en su perspectiva complementaria, de trazar el "desarrollo del Ideal" en el marco de la historia efectiva de la humanidad. La objetividad del arte y el conocimiento de sus creaciones desde dentro son dos aspectos de una misma realidad³⁸: la definición hegeliana de lo bello en la primera parte de las *Lecciones* ("lucir sensible de la Idea")³⁹ es más afirmativa que la de la *Crítica del juicio* (fundada sobre el sentimiento subjetivo de placer)⁴⁰ en tanto que reconoce la apariencia inmediata como cargada de sentido⁴¹ no es tan sólo el *terminus a quo* del que la conciencia se desprende (N-E-L), sino también, como lo exige Adorno, el *terminus ad quem* (sólo momentáneo, es cierto) en que se extrapone el interior espiritual (L-N-E), por más que Hegel no descubra suficientemente que el aparecer es asimismo encubrimiento⁴². Al mismo tiempo, la *Enciclopedia* hegeliana, en su visión absoluta —en que tanto lo histórico como lo antro-

³¹ Cf. J. Taminiaux, *op. cit.*, pp. 37, 40.

³² M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, p. 99.

³³ *Ib.*, pp. 91-109.

³⁴ M. Heidegger, *Der Ursprung*..., pp. 40ss, H. G. Gadamer, *Zur Einführung*, p. 16.

³⁵ H. G. Gadamer, *Zur Einführung*, p. 111.

³⁶ T. W. Adorno, *Aesth. Theorie*, p. 98.

³⁷ H. G. Gadamer, *Zur Einführung*, p. 112, cf. *Wahrheit und Methode*, pp. 52ss.

³⁸ T. W. Adorno, *Aesth. Theorie*, pp. 166-167.

³⁹ Hegel, *Aesth. I*, p. 151.

⁴⁰ Kant, *Kritik d. U.*, párr. 1.

⁴¹ T. W. Adorno, *Aesth. Theorie*, p. 139.

⁴² *Ib.*, pp. 139, 166-167.

pológico se transfiguran en fenómenos de la Idea—⁴³, comparte con Heidegger el intento de superar fundamentalmente la oposición del sujeto y del objeto⁴⁴; la estética enciclopédica participa en esa transgresión radical de la mera reflexividad representativa: como Ideal del arte, la Idea misma autosuficientemente se reparte en la compenetración negativa de la objetividad, que escinde obra y artista, y de la subjetividad receptiva⁴⁵. Aun dentro del marco metódico de la *Fenomenología* —mucho más amplio que el de la interpretación trascendental del juicio del gusto—, la estética hegeliana, ya lo hemos sugerido, no tendría dificultad en situar los límites de la estética de Kant: el formalismo, tan denunciado, en esta última, Hegel lo referiría a esa visión del mundo que por re-presentar meramente la unidad del fundamento y de lo fundado⁴⁶, no accede en plenitud —confiándose a la efectividad de la diferencia absoluta—⁴⁷ a la desappropriación óntica de la Esencia divina⁴⁸; por más que sacrifique su naturalidad inesencial a la Esencia⁴⁹, esta conciencia estética no renuncia a sí lo bastante como para acoger la recíproca abnegación de la Substancia en el ser-ahí⁵⁰. el contenido, no asumido verdaderamente sino sólo esquivado, exclusivamente referido al sentimiento subjetivo de placer⁵¹, se venga dejando a la conciencia en una libertad abstracta⁵². El único reproche que la crítica hegeliana merecería en este punto sería el de no ir tampoco ella —por su desvalorización de toda exterioridad inmediata, soluble en definitiva en la autoappropriación del Espíritu—⁵³ lo bastante lejos.

La confrontación de la estética de Kant con la de Hegel pone de relieve la angostura de la primera. Pero este enfrentamiento no es unilateral. La resistencia kantiana a suprimir sin resto la no-identidad de la subjetividad finita y de la subjetividad absoluta, y, por tanto, la consistente alteridad de aquella y la incomprensibilidad de ésta⁵⁴, la persistente dualidad mantenida del sentimiento de lo necesario y de su simultánea abertura⁵⁵, que exige, no la apropiación exhaustiva, sino el ir a tientas a lo que en todo descubrimiento, todavía está

⁴³ Hegel, E. párr. 577.

⁴⁴ H. G. Gadamer, *Zur Einführung*, p. 118.

⁴⁵ Hegel, E., párr. 552.

⁴⁶ Hegel, Ph., pp. 431-434.

⁴⁷ *Ib.*, pp. 562-563.

⁴⁸ *Ib.*, pp. 525-529.

⁴⁹ *Ib.*, pp. 499-500.

⁵⁰ *Ib.*, pp. 500-170. Cf. J. Heinrichs, *Die Logik der "Ph. des Geistes"*, Bonn, Bouvier, Schema 1: la correlación entre la "visión moral del mundo" y la "obra de arte abstracta".

⁵¹ Hegel, *Aesth. I*, p. 85.

⁵² Hegel, Ph., pp. 153, 159, 429-431. Cf. J. Heinrichs, *Die Logik*..., p. 435: la concordancia entre la "obra de arte abstracta" y el "estoicismo".

⁵³ Cf. nuestra tesis *La cristología de Hegel*, Lovaina, 1976, pp. 671-672.

⁵⁴ R. Kroner, *op. cit.*, t. I, pp. 224ss. H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit* III/1, pp. 830, 848, 852.

⁵⁵ T. W. Adorno, *Aesth. Theorie*, pp. 140-141-, 511.

encubierto⁵⁶, el evitar la degradación de lo bello natural en mera anticipación fugaz de la esencia espiritual de lo bello artístico⁵⁷; la negativa a recuperar de nuevo en una suprema unisonancia el respeto por lo sublime, no predeterminado, como lo bello, con respecto a nuestra facultad de juzgar, sino tanto más sublime cuanto mayor violencia hace a la imaginación⁵⁸, son aspectos que, en su irreductibilidad a la parusía especulativa, y a pesar de todo fenomenismo⁵⁹ exhiben la parcialidad hegeliana también en estética.

1. 2. Schiller

La estética de Schiller supera sólo a medias la perspectiva subjetiva de la estética kantiana. A pesar de no definir el acto estético por la armonía de las facultades representativas, al modo de la analítica del gusto, el *Kallias* funda la autonomía fenoménica en la negatividad del sujeto racional, que presta su forma al objeto bello⁶⁰. La sensibilidad-objetividad no rompe el marco formalista de la subjetividad-racionalidad⁶¹. La *Erziehung*, lejos de emanciparse de dicho formalismo⁶², culmina en un reino radicalmente subjetivo de la pura apariencia⁶³. Todavía para el último ensayo estético schilleriano⁶⁴, toda realidad es inferior al ideal⁶⁵: la infinita tendencia de la subjetividad ha de ser preferida a la naturalidad primera⁶⁶. En la estética de Schiller, como en la de Kant, se marca la tensión naturaleza-libertad: la libertad fenoménica de la naturaleza (N) (en la estela de la fenomenología kantiana de lo bello) se transforma, en el *Kallias*, en apariencia de la libertad subjetiva (E); la concepción de lo bello como *analogon* de la razón práctica no puede menos que absorber lo sensible en la idea (L). Schiller pretende, es cierto, evitar el sacrificio kantiano del hombre empírico al hombre puro. Aunque la humanidad, según la *Erziehung*, sólo accede a su realidad desprendiéndose de la simple naturaleza (N), no hay que extender los límites de la invisible moralidad (E) despoblando el reino fenoménico. Por otra parte, el dualismo tiende a cerrarse —sin cicatrizar del todo la dehiscencia del *Sollen*— en la idea total de la humanidad (L) (cf. *Sobre poesía ingenua y sentimental*)⁶⁷, conciliación de la naturaleza (N) y del espíritu (E) en que el espíritu dividido de sí retorna a sí (L). De la presencia inmediata (cf. la *Gedankenlyrik*) (N), a través de

⁵⁶ H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit* III/1, p. 829.

⁵⁷ T. W. Adorno, *Aesth. Theorie*, pp. 100, 112ss.

⁵⁸ H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit* III/1, pp. 819, 847, 848.

⁵⁹ *Ib.*, p. 829.

⁶⁰ F. Schiller, *S. W.*, t. 5, pp. 400, 411.

⁶¹ *Ib.*, pp. 396ss. J. Taminiaux, *op. cit.*, pp. 75177.

⁶² F. Schiller, *S. W.*, t. 5, p. 639.

⁶³ Cf. *Ib.*, carta 27. Cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 80.

⁶⁴ Cf. *Sobre poesía ingenua y sentimental*, *S. W.*, t. 5, pp. 694-780.

⁶⁵ Schiller, *S. W.*, t. 5, pp. 752-753.

⁶⁶ *Ib.*, p. 718.

⁶⁷ *Ib.*, p. 717.

la meditación de la escisión subjetiva (E), la estética de Schiller se mueve hacia la circular razón absoluta (L).

Aunque la *Educación estética del hombre* no tiene las proporciones de esa "historia de la formación de la conciencia"⁶⁸ en que, en la *Fenomenología* hegeliana, la conciencia, a través de las totalizaciones de la Conciencia presubstancial, el Espíritu, la Religión, y el Saber absoluto, revive el movimiento universal de la cultura desde la inmediata certeza sensible hasta el absoluto saber de sí y de todas las cosas, ni posee tampoco la fuerza de fundar sistemáticamente y de elaborar conceptualmente de modo unificado lo entrevisto, sino que fluctúa indeciblemente entre la filosofía crítica y un idealismo absoluto "in statu nascendi"⁶⁹, el movimiento por el que Schiller pasa en las *Cartas* de una meditación histórica sobre el contraste Grecia-Modernidad, a una reflexión trascendental sobre la esencia finita del hombre, y, finalmente, a la supresión de esta escisión en un esbozo de razón especulativa, hace presentir las tres instancias de la conciencia —natural, reflexiva, científica-discernibles en cada momento del recorrido fenomenológico⁷⁰. El paralelo resalta en la tricotomía que abarca la *Fenomenología* entera: así como la *Fenomenología* parte de la inmersión natural correspondiente a la "Conciencia", la primera parte de las *Cartas* destaca la realidad natural del hombre físico (N)⁷¹; la *Fenomenología* se desprende reflexivamente como "Conciencia de sí" de la predominancia de la exterioridad objetiva; de modo similar, la *Erziehung* (cf. la segunda parte de las *Cartas*) tematiza la división de la conciencia humana en la distinción del "sinnlicher Trieb" y del *Formtrieb* (E). Al igual que la *Fenomenología* reconcilia naturaleza y subjetividad en la certeza que permanece cabe sí en la objetividad verdadera, la *Erziehung*, finalmente, concilia la escisión en el "instinto de juego" y avanza hacia una razón totalitaria que reúne de nuevo lo que el entendimiento disocia (L). Ambas obras siguen así el esquema silogístico N-E-L. Tanto en Schiller como en Hegel⁷² el mundo de la inmediatez todavía no mediatizada, el grado de la belleza en su libertad sensible, contrasta con el exilio que marca todos los rasgos de la modernidad alienada⁷³. Pero el pensamiento de la diferencia, el medio de la crítica kantiana, los aleja a ambos de la nostalgia de la presencia indivisa⁷⁴. Por los tormentos de la subjetividad desarraigada, el origen se recoge en una verdad más alta que la ingenuidad de la infancia⁷⁵:

⁶⁸ Hegel, Ph., pp. 67, 37.

⁶⁹ R. Kroner, *op. cit.*, t. 2, pp. 49, 52. Cf. D. Henrich, *Der Begriff der Schönheit in Schillers Aesthetik* en *Zeitschrift f. philos. Forschung*, t. 11 (1957), pp. 528-529.

⁷⁰ J. Heinrichs, *op. cit.*, p. 13.

⁷¹ Schiller, *S. W.*, t. 5, p. 574.

⁷² J. Taminiaux, *op. cit.*, pp. 248ss.

⁷³ Schiller, *S. W.*, t. 5, pp. 583ss. Hegel, Ph., pp. 318ss, 347ss.

⁷⁴ Schiller, *S. W.*, t. 5, p. 588. Hegel, Ph., pp. 523-524.

⁷⁵ Schiller, *S. W.*, t. 5, pp. 695, 699.

la venida a sí del pensamiento en la contradicción que lo desgarran⁷⁶. Si al primer estadio del desarrollo del hombre según Schiller —su sometimiento a las potencias naturales—, responde el período de lo simbólico en la estética hegeliana⁷⁷, al puro reino de la libertad que corona dicho desarrollo haciendo de lo estético un momento intermedio hace eco la transitoriedad del señorío de la belleza en Hegel⁷⁸. “La naturaleza siempre reúne, el entendimiento siempre disocia, la razón reúne de nuevo”: la frase podría ser de Hegel o de Schiller.

A pesar de su enfoque marcadamente reflexivo —que contrasta, al sumirse en las profundidades del espíritu, con la objetividad de la natural contemplación goetheana—⁷⁹, la estética schilleriana se acerca, como vemos, más que la kantiana a la visión especulativa. El mismo Hegel⁸⁰ reconoce a Schiller el gran mérito de haber roto con la subjetividad del pensamiento crítico y haber osado captar la unidad y la reconciliación como lo verdadero: el espíritu profundo del poeta lo lleva a repudiar la infinitud abstracta del pensamiento, el entendimiento sin figura, la naturaleza sólo como límite hostil, y exige, antes que los filósofos, la totalidad. Que la inclinación, la sensibilidad se configuren de modo que sean racionales en sí, y que recíprocamente la razón y la libertad, despojándose de su abstracción, reciban carne y sangre en el lado natural⁸¹, tal sería el movimiento de la “educación estética”, afín a la doble *Entäusserung* fenomenológica de la substancia en autoconciencia y de la autoconciencia en “en sí” substancial⁸². Lo bello se expresa como esa compenetración de lo racional y de lo sensible en que consiste lo verdaderamente efectivo. Esta unidad de lo universal y de lo particular, de la libertad y de la necesidad, de lo espiritual y de lo natural, captada por Schiller como principio y esencia del arte, llegará a ser después principio y esencia del arte, llegará a ser después principio del conocimiento y del ser-ahí: conociendo la Idea como lo único efectivo, la ciencia alcanzará con Schelling el “punto de vista” absoluto; se ha hallado ahora el lugar científico del arte, que había afirmado ya, en la estética schilleriana, su naturaleza y dignidad propia en relación a los supremos intereses del hombre⁸³.

En las páginas de la “Introducción” a la *Estética* dedicadas a Schiller, Hegel se abstiene —a diferencia de lo que sucede con la filosofía kantiana—⁸⁴ de todo reproche⁸⁵. Dado su esfuerzo en no deshonrar “bárbaramente” la naturaleza⁸⁶ y su anticipación de la

⁷⁶ *Ib.*, pp. 624ss, 708ss. Hegel, Ph., cap. VIII.

⁷⁷ Hegel, Ph., pp. 481ss.

⁷⁸ G. Lukacs, *Werke*, t. 10, pp. 45-46.

⁷⁹ Hegel, *Aesth.* I, p. 90.

⁸⁰ *Ib.*, pp. 89ss.

⁸¹ *Ib.*, p. 91.

⁸² Hegel, Ph., p. 525-526.

⁸³ Hegel, *Aesth.* I, pp. 89-92.

⁸⁴ *Ib.*, pp. 83ss.

⁸⁵ G. Lukacs, *Werke*, t. 10, p. 78.

⁸⁶ F. Schiller, *S. W.*, t. 5, p. 579.

“perspectiva” absoluta, no puede, en verdad, hablarse en el caso de Schiller de “concentración subjetiva” en el mismo grado que en el de Kant. Sin embargo, se ha podido criticar, no sin razón, el no despojarse suficientemente del carácter formal de su perspectiva. Así, desde el ángulo objetivo, G. Lukács subraya la contradicción básica de intentar conferir una objetividad al carácter sensible de la apariencia estética aferrándose a los presupuestos epistemológicos del kantismo⁸⁷. En la imposible “solución” schilleriana, llena de medias tintas, el idealismo subjetivo no sería dejado atrás⁸⁸: queda en pie el muro impenetrable entre la esencia y la aparición; la aparición de la belleza se extravía en un grotesco formalismo⁸⁹; verdad y efectividad se escinden⁹⁰. La legítima autonomía del arte se vuelve separación pesimista de la vida y la estética se subordina a un idealismo ético⁹¹. Schiller supera con mucho, es cierto, la manera a-histórica de la estética kantiana⁹²: el análisis de la actividad del sujeto estético se convierte ya para él en problema histórico(el poeta es el primero en afrontar filosóficamente la oposición del arte antiguo y del moderno y la legitimación de este último). Pero se trata en definitiva de una estética de transición: aunque entrevé la conexión con las modificaciones histórico-sociales, Schiller parte de las modificaciones estructurales del sujeto estético: sus categorías permanecen siendo subjetivas⁹³. E. Bloch confirma este diagnóstico: sin lugar suficiente en el viviente todo mundano, el arte tiende a devenir en Schiller un juego ilusorio de formas indiferentes al contenido⁹⁴. La estética de las *Vorlesungen* hegelianas, centrada en el desarrollo, configurado histórico-socialmente, del Ideal en las particularidades de lo bello artístico —despliegue en que el “lucir de la Idea deja que algo aparezca”⁹⁵ y el arte efectúa la verdad—, subsana en buena medida, a pesar de sus propias carencias (cf. p. ej. el tratamiento unilateralmente negativo de lo bello natural)⁹⁶ la insuficiencia objetiva de la estética schilleriana. Desde el horizonte absoluto, Heidegger reconoce la excepcional penetración de Schiller en el auténtico “desinterés” kantiano: atención pura a lo bello en su manera propia de ser, en su rango y dignidad⁹⁷. En la prolongación de Heidegger sin embargo, H. G. Gadamer lee los escritos estéticos de Schiller como una transformación de la subjetivación radical por la que Kant había justificado el juicio del gusto: éste pa-

⁸⁷ G. Lukacs, *Werke*, t. 10, pp. 23, 52; t. 7 (*Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten*), 1964, p. 156.

⁸⁸ Lukacs, *Werke*, t. 10, pp. 24, 55, 77, 103.

⁸⁹ *Ib.*, pp. 57, 76-77.

⁹⁰ *Ib.*, p. 84.

⁹¹ *Ib.*, pp. 29, 47, 84, 90, 95.

⁹² *Ib.*, pp. 45-46.

⁹³ *Ib.*, pp. 109-110.

⁹⁴ E. Bloch, *Subjekt-Objekt*, Frankfurt-Main, Suhrkamp, pp. 274-275.

⁹⁵ *Ib.*, p. 276.

⁹⁶ *Ib.*, pp. 277-278.

⁹⁷ Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, pp. 127, 129.

sería de ser un presupuesto metódico a ser uno de fondo⁹⁸. En Schiller, el pensamiento trascendental del gusto se volvería una exigencia moral: "comportate estéticamente".⁹⁹ Fichte, más que Kant, sería la referencia en esta comprensión del arte como ejercicio de la libertad. En el fondo de la reconciliación estética del dualismo kantiano del ser y del deber-ser, se abriría un dualismo más hondo: la oposición schilleriana de la prosa de la efectividad y de la poesía de la reconciliación estética; al desprenderse el arte, en su pretensión de autonomía, del todo englobante, la reconciliación de la Idea y de la realidad sólo se logra en un reino estético¹⁰⁰. ¿No ha de ser absuelta esta metamorfosis estética del idealismo práctico de Kant y de Fichte por una razón, no ya práctica, sino especulativa, unificadora de lo que el *Sollen* divide, inclusiva de la esfera de lo fenoménico y de lo finito? El mismo Schiller lo ha percibido¹⁰¹. Pensar más decididamente que el poeta la extrema oposición y la reconciliación total a través de los contrarios mismos, la mediación de la libre subjetividad artística, en la auto-revelación del Universo absoluto, con la natural objetividad de la historia es la contribución perdurable de la estética hegeliana de la *Enciclopedia*.

No terminamos esta sección sin destacar que, aunque la confrontación con la estructura de la estética hegeliana lleva a subrayar las deficiencias objetiva y absoluta de la estética de Schiller, esta última, al insistir¹⁰² en la acogida de la libertad fenoménica —fundada en el principio interior de la existencia de la cosa—, por un movimiento cuya iniciativa no es atribuible al sujeto sino a la naturaleza dadivosa, apunta en una dirección profundamente irreducible al retorno exhaustivo en que la subjetividad de la idea absoluta reniega como nulo todo surgimiento fontal; dirección capaz de absolver, por tanto, a la estética hegeliana de su propio ensimismamiento final.

II. En la órbita absoluta

II. 1. Nietzsche

Irreducible al itinerario reflexivo en la órbita del segundo silogismo de la filosofía¹⁰³ (cf. *supra* I), integradora también del despliegue sucesivo en la del primero¹⁰⁴ (cf. *infra* III), la estética de

⁹⁸ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 77.

⁹⁹ "Schiller: oder der Moral-Trompeter von Säckingen", F. Nietzsche, *Werke in drei Bände* (ed. Schlechta), Munich, Carl Hanser, 1966, t. 2, p. 991; cf. p. 1000. Por otra parte, el instinto de juego schilleriano no deja de anticipar el *agon* nietzscheano; cf. Balthasar, *Herrlichkeit* III/1, pp. 8701871.

¹⁰⁰ H. G. Gadamer, *Zur Einführung*, p. 112.

¹⁰¹ Schiller, S. W., t. 5, p. 625; J. Taminiaux, *op. cit.*, p. 107.

¹⁰² Schiller, S. W., t. 5, pp. 400ss.

¹⁰³ Hegel, O., párr. 576.

¹⁰⁴ *Ib.*, párr. 575.

la *Enciclopedia*¹⁰⁵ se articula según el ritmo definitiva y absolutamente determinante del tercer silogismo¹⁰⁶, marcado por el movimiento de repartición gracias al cual el Ideal hace del espíritu y del mundo los lugares contrastados de su propia manifestación. La singularidad de la subjetividad artística, así como la particularidad de la obra exterior, en principio preservadas, son transfiguradas ahora y puestas al servicio del lucir autosuficiente de la Idea, corazón eterno y viviente¹⁰⁷. A esta metamorfosis tiende la estética de Nietzsche; desde este origen se despliega la meditación heideggeriana sobre el arte.

Ya en el *Nacimiento de la tragedia*, Nietzsche intenta dejar atrás, en la división de las artes, los puntos de vista limitados (en los que todavía Schopenhauer permanece preso) de lo subjetivo y de lo objetivo. El artista que se circunscribiese a lo subjetivo sería sólo un mal artista. El mundo de imágenes del primer artista "subjetivo" nace de su mística desapropiación de sí: es el Uno primordial el que dice su insaciable dolor en la figura alegórica del hombre Arquíloco¹⁰⁸. Bajo el irresistible impulso que lo lleva a traducir la música en símbolos apolíneos, el lírico sólo escucha —en la Naturaleza entera y en sí mismo— el eterno Querer. Lejos de someterse a la medida de nuestro "provecho", el arte es la victoria sobre la subjetividad egoísta. El estrecho "yo" empírico no puede ser el auténtico creador del arte. A pesar de la ambigüedad de ciertas fórmulas¹⁰⁹ Nietzsche no cesa de resistir a la "reducción antropológica": sobrepasa la obra de Prometeo para fijar sobre la imagen y el símbolo del Superhombre el alejamiento de los límites humanos¹¹⁰. ¿No estriba todo su esfuerzo (como pretende P. Valadier contra E. Biser) precisamente en curar al hombre de la tendencia a hacerse centro?¹¹¹ La bella apariencia del primer artista "objetivo", por otro lado, brota de la exigencia de soportar el Sufrimiento enorme: esconde monstruos en su gloria "ingenua"¹¹². La conciencia apolínea del mundo homérico es el velo del mundo dionisiaco: Vida indestructiblemente poderosa. A lo que permanece aún velado en todo descubrimiento se apegaba el artista. Por el contrario, el hombre teórico, en su pretensión impotente de descubrir a todo precio, querría expulsar el elemento dionisiaco: lo bello ha de ser razonable¹¹³. La música se asfixia, la disonancia trá-

¹⁰⁵ Cf. nuestro artículo *La forme...*, pp. 644-652.

¹⁰⁶ Cf. Hegel, E., párr. 577.

¹⁰⁷ *Ib.*, párr. 569.

¹⁰⁸ F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Stuttgart, Reclam, 1976, cap. 5.

¹⁰⁹ Cf. p. ej. *La gaya ciencia*, párr. 285.

¹¹⁰ X. Tilliette, *Le Christ des philosophes* II, Inst. Cath. de París, 1975, p. 46. Cf. H. U. v. Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg, Kerle, 1947, pp. 712, 716.

¹¹¹ Cf. E. Biser, *Ni Antéchrist ni à la recherche de Dieu en Nietzsche aujourd'hui*, t. 2, París, Union générale d'éditions, 1973, p. 267. P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, París, Cerf, 1974, pp. 504, 495.

¹¹² F. Nietzsche, *Die Geburt...*, cap. 3.

¹¹³ *Ib.*, cap. 15.

gica se disuelve, y lo que pone la dialéctica optimista en lugar de la esencia es un mero fenómeno, incapaz de hacer cicatrizar las heridas del hombre superior. La gloriosa ilusión del arte protector vive del fondo dionisiaco del mundo: bajo la perpetua metamorfosis del torbellino de apariencias "objetivas" bulle la Voluntad fecunda, eternamente creadora¹¹⁴. ¿Se tratará simplemente de reintegrar al hombre en la naturaleza, en la divinidad (a la manera de los griegos) de la vida universal del mundo? Evitemos restringir (como K. Löwith)¹¹⁵ la abertura ilimitada de la "vivaz eternidad" proclamada por el moderno "profeta" a los bordes antiguos de una perspectiva cósmica¹¹⁶. ¿No es la "voluntad de poder" voluntad de soltar las amarras hacia la "mar" abierta y de afirmar, inaudito, un nuevo "infinito"? No bendice esta abertura el "sol" sobreabundante de la realidad que el hombre no es?¹¹⁷ ¿No parece el horizonte, inalterablemente otro, hacia el que Nietzsche se mueve irreductible tanto a la interpretación "cosmológica" (al modo del esquema hegeliano L-N-E, tomado unilateralmente), como a la interpretación "antropológica" (al modo del esquema N-E-L, en su parcialidad)?¹¹⁸.

Pero el énfasis de Nietzsche en el "interés" artístico, en la excitación de la voluntad por la belleza, contra el inexperimentado "espectador" kantiano y la concepción schopenhaueriana de lo bello como calmante —similar, en el ámbito estético, a la insistencia teológica del *Postscriptum* kierkegaardiano en el infinito interés del cristiano, contra el objetivismo del "especulante" Hegel—, ¿no recae acaso en un subjetivismo exasperado?¹¹⁹ Y su presentación de la embriaguez de todo tipo —excitaciones de la primavera, o de los narcóticos, o del sexo— como condición indispensable de lo estético, su insistencia, en materia de arte, en las premisas biológicas, su definición de la estética como una "fisiología aplicada" ¿no nos conducen, por otra parte, a un grosero naturalismo, que no se ha desprendido, cómo hizo Wagner, de la doctrina feuerbachiana de la salvación por la sensualidad?¹²⁰ Sin embargo, ¿no es la finalidad de todo arte, según Nietzsche mismo, alabar, glorificar? Y ¿cuál es esa Vida hacia la que gravita el más profundo instinto del artista, lunático y maniático de lo divino?¹²¹ La lectura heideggeriana aconseja no tildar a la ligera la estética nietzscheana de subjetivismo o de objetivismo. El supremo esfuerzo del "interés" nietzscheano converge con la fenomenología kantiana del "desinterés" en dejar advenir (en conflicto con la orien-

¹¹⁴ *Ib.*, cap. 16.

¹¹⁵ K. Löwith, *Nietzsche et l'achèvement de l'athéisme en Nietzsche aujourd'hui*, t. 2, p. 220.

¹¹⁶ *Nietzsche aujourd'hui*, t. 2, pp. 279-280. P. Valadier, *op. cit.*, p. 599.

¹¹⁷ P. Valadier, *op. cit.*, pp. 504ss.

¹¹⁸ P. Valadier, *Remarques sur un texte posthume contemporain d'"Aurore"* en *Nietzsche aujourd'hui*, t. 2, pp. 244, 248, 251.

¹¹⁹ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, III, 6.

¹²⁰ Nietzsche, *Werke*, t. 2, pp. 853, 995, 1052-1053.

¹²¹ *Ib.*, pp. 1005-1006, 79.

tación sistemática del propio Kant) lo bello en su dignidad propia. No accedemos a lo bello venerable en el repliegue egoísta sino en el transporte, por encima de nosotros mismos, en la plena dilatación de nuestra esencia. Que Nietzsche comunique esta concepción en el lenguaje fisiológico, biológico, de la embriaguez es indiscutible. Pero por fatal que sea su desliz en enunciados naturalistas, lo que le interesa es "la mirada de lo perfecto". El relieve de lo fisiológico apunta a la contradicción radical de la Vida. La embriaguez —la Vida acrecentada— no es mera efervescencia sino determinación medida. Pues el señorío del gran estilo ha de asumir bajo un yugo el terrible caos —lo natural— y la ley originaria. Lo natural, condición del proceso creador, ha de ser al mismo tiempo superado en la creación artística. Embriaguez y belleza no son articuladas de modo simplista como lo subjetivo y lo objetivo: la embriaguez pone fuera de sí al sujeto, y la belleza escapa a la mera objetividad. En el todo embriaguez-belleza reina la esencia efectiva del arte: libre despliegue en la claridad del ser como exaltación de la Vida. Así culmina la estética. Ser y devenir se mantienen en unidad originaria: como eterno retorno, voluntad de poder: plenitud de esencia refrenada en lo simple —voluntad—, metamorfosis en sí, conservándola, de su extrema oposición: tenso reposo, poder¹²².

Llegados aquí no es difícil trazar el paralelo con la estética hegeliana de la *Enciclopedia*. También ésta absuelve la unilateralidad subjetiva en la embriaguez artística del desprendido "sí mismo" (E), y la unilateralidad objetiva en la inmediata exposición del ideal de la belleza (N), como totalidad imparcial que entrega la bella virtualidad a la exaltación creadora y la reflexividad artística a lo bello abisal, repartiendo en la compenetración de sus fenómenos particulares su infinitud, recogiendo en su simplicidad¹²³ su contradictoria expansión (E-L-N). Pero para Nietzsche —notemos ya la diferencia—, si lo terrible es asumido bajo un yugo, no es coaccionado y recuperado, como en Hegel, en la forma translúcida de la verdad:¹²⁴ caos y ley permanecen hasta el fin igualmente necesarios en el señorío del gran estilo¹²⁵. Advirtamos, sin embargo, que, hegelianamente, la oposición a nivel del arte también permanece hasta cierto punto inabsorbida: puesto que la intuición artística se adhiere aún a la naturalidad sensible, el arte es Espíritu absoluto sólo "en sí": transfigura la inmediatez natural llegando sólo a la unidad positiva, y no negativa, de la Naturaleza y del Espíritu. La transfiguración artística pertenece tanto para Hegel como para Nietzsche a la suprema esfera; pero la indeterminada ambigüedad vital que retiene para el filósofo especulativo el arte como tan sólo la inmediatez del Absoluto —pues no se pliega a la absoluta idealidad del Espíritu— hace del mismo para Nietzsche la figura más alta de la

¹²² M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, pp. 113ss, 124ss, 134ss, 144ss, 150-161.

¹²³ Cf. Hegel, E. párr. 571: *Einfachheit*.

¹²⁴ *Ib.*, párr. 571.

¹²⁵ Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, pp. 151, 160-161.

voluntad de poder: superior a la verdad que fija la apariencia. En la sección central de la estética enciclopédica ¹²⁶ con su énfasis en la particularidad, es máxima la proximidad a la estética nietzscheana, pero la dispersión, característica del arte para ambos autores, es distintamente valorada. Al no ser puesta en el arte sólo como suprimida la determinación natural, se opera la escisión en la obra y en la particularidad creadora y reproductora. De modo menos determinado que Hegel, también Nietzsche discierne los rasgos destacados en el idealizar artístico, y la recepción, especie de repetición del crear ¹²⁷. La división se marca en cada aspecto. Así como Hegel insiste en la múltiple diversidad extrínseca del dios esculpido ¹²⁸, el joven Nietzsche ¹²⁹ se fija en el desmembramiento de Dionisio en los héroes multiformes de la tragedia. Nietzsche destaca, empero, la dehiscencia sobre todo en el artista: el arte es efectivo en la embriaguez: excitación apolínea del ojo, desfogamiento dionisiaco de todo el sistema emotivo; la condición del crear es perseguida hasta su ápice corpóreo ¹³⁰. También la del gozar: las objeciones de Nietzsche contra Wagner son fisiológicas. Por su parte, Hegel exhibe la particularidad del artista en su arbitrariedad espontánea, en los azares de su genio, en la violencia extraña de la inspiración ¹³¹, y la inmersión del sujeto reproductor, incapaz de infinita reflexión en sí, en la naturalidad substancial ¹³². Pero el desgarramiento esencial es para Hegel desdicha que el íntimo intercambio de sí a sí del Espíritu ha de anular sin resto, para Nietzsche es júbilo siempre nuevo. A nivel de las formas particulares del arte, tanto Hegel ¹³³ como Nietzsche oponen el arte clásico y el romántico: éste es insatisfacción, nostalgia; aquél, posesión armónica. Para ambos, dichas formas son ambiguas: detenerse en lo clásico sería para Hegel renunciar a la más íntima realidad subjetiva; el anhelo de ser, según Nietzsche, puede querer deshacerse de su dolor más propio. Según Hegel, la inadecuación romántica es incapaz de expresar la eternidad absoluta del Espíritu; para Nietzsche, el anhelo romántico de devenir puede proceder, reactivamente, del odio del eterno ser ¹³⁴. La diferencia, sin embargo, sigue incólume. El anhelo de ser sólo es activo, para Nietzsche, a partir de la plenitud, de la gratitud que regala y afirma; no de la ingrata nostalgia hegeliana de la renegación de lo nulo. Y activo es también, según Nietzsche, el anhelo de devenir, de alterar, de destruir, pero sólo si procede de la sobreabundancia dionisiaca, grávida de porvenir; no de la hegeliana inquietud insatisfecha de la

¹²⁶ Hegel, E., párrs. 557-562.

¹²⁷ Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, pp. 136-138.

¹²⁸ Hegel, E., párrs. 558-559.

¹²⁹ Nietzsche, *Die Geburt...*, caps. 8-10.

¹³⁰ Nietzsche, *Werke*, t. 2, p. 996. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, pp. 152-153.

¹³¹ Hegel, párr. 560.

¹³² *Ib.*, párr. 557.

¹³³ *Ib.*, párrs. 561-562.

¹³⁴ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, nn. 843-850. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, pp. 156ss.

carencia originaria ¹³⁵. ¿Nos veremos abocados a la alternativa de concluir hegelianamente en la exhaustiva identificación del contenido y de la forma negativa ¹³⁶, o de justificar estéticamente el mundo en la irrestañada interrogación dionisiaca? ¿No se cumple el arte mediante la reconciliación definitiva como plenitud alterante?

P. Valadier ¹³⁷ ha marcado el riesgo de la insistencia dionisiaca: la oposición al antropocentrismo enfermizo, al minimizar el arraigamiento posibilitador de la afirmación, y acentuar la abertura sin límites, desembocaría en la demencia de la destrucción individual. La exasperación del "sí" tiende a abolirse en un acto informable en los límites de la finitud y hace naufragar la contingente nave sin la que ningún "sí" es posible. Ello se traduciría en el lenguaje: la obra nietzscheana, incapaz de suministrar la clave de su lectura, es la presa constante de interpretaciones contradictorias. Notemos que, no obstante su inequívoca cohesión, el logos hegeliano también se expone a la objeción antropológica: la finitud de la obra, del artista, del contemplador es tan sólo un negativo presupuesto inmediato, infinitamente mortificado y al fin disuelto en el ritmo eterno del Absoluto. La negación hegeliana, exacerbadamente "apolínea" en su asimiladora Visión final, desemboca, como la dionisiaca afirmación nietzscheana, en la muerte del hombre. El excesivo trabajo de lo negativo como negación de la diferencia puede invitar a los juegos delirantes de la voluntad de poder y a la ligereza desatada de la afirmación pura; sin embargo, a pesar de su unilateralidad, la prometeica humildad hegeliana, al consentir a la unidad virtual y a la unión efectiva de la finitud diferente y de la idéntica infinitud, destaca el límite, al menos, del mero *Uebersichthinausgehen* ¹³⁸ de la incesante fuga creadora hacia adelante de Dioniso: ¹³⁹ si el ponerse como otro es determinación del infinito, la finitud no es pura dehiscencia. Pero ¿será menos parcial, en definitiva, la difusión *absoluta* (Hegel) que la absoluta *difusión* (Nietzsche)? El Absoluto —Schelling lo había visto— vive y se dispensa en el flujo y reflujo de sus dos potencias ¹⁴⁰. Desde el ángulo objetivo, el desarraigo de la exaltación nietzscheana también sería patente: a pesar de su énfasis fisiológico, se le ha reprochado, con razón, no tomar suficientemente en cuenta las condiciones materiales, sociales, económicas de su liberación ¹⁴¹. La crítica de la decadencia, para Lukács central en la estética nietzscheana, no va acompañada —no obstante la abundancia de observaciones correctas—, según el mismo autor, de un conocimiento siquiera superficial ¹⁴² de las determina-

¹³⁵ Nietzsche, *Werke*, t. 3, p. 492.

¹³⁶ Hegel, E., párr. 563.

¹³⁷ P. Valadier, *Nietzsche et la critique...*, p. 598.

¹³⁸ Hegel, E., párr. 386, Anm.

¹³⁹ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, p. 427.

¹⁴⁰ C. Bruaire, *Le droit de Dieu*, París, Aubier Montaigne, 1974, p. 95.

¹⁴¹ P. Valadier, *Nietzsche et la critique...*, p. 603, n. 28.

¹⁴² G. Lukács, *Werke*, t. 9 (*Die Zerstörung der Vernunft*), 1974, p. 277.

ciones específicamente económicas: ¹⁴³ prolonga la crítica romántica del capitalismo ¹⁴⁴. ¿No contrasta tal desinterés con la atención hegeliana a la efectividad histórico-social? ¹⁴⁵. ¿No volatiliza la estética nietzscheana las cuestiones del contenido? ¿No falsea el objeto? ¹⁴⁶. Objeciones pertinentes, a pesar del objetivismo unilateral de Lukács (cf. *infra* III), y de la oposición nietzscheana al "arte por el arte". Por otra parte, el mismo Lukács reconoce la atenuación del anti-realismo de Nietzsche por las exigencias del combate contra la decadencia: repudiando la ebullición wagneriana, Nietzsche vislumbra, acercándose a Hegel, que el gran estilo no puede prescindir de la incorporación de lo lógico ¹⁴⁷. Desde su "perspectiva" absoluta, Heidegger, aunque admite que para Nietzsche la forma auténtica es el verdadero contenido ¹⁴⁸ sostiene que la filosofía nietzscheana del arte no caracteriza la legalidad formal con respecto a la esencia de la obra. La esencia del crear es desplegada desde el comportamiento estético ¹⁴⁹. El arte sería experimentado en definitiva a partir del sentir del sujeto: la "estética" no sería superada. En el fondo —según la línea más saliente de la lectura heideggeriana—, a pesar de su insurrección contra el reino de lo propio ¹⁵⁰, la voluntad de poder, última posibilidad del subjetivismo metafísico, sería reconducida constantemente a ella misma; la voluntad de voluntad se liberaría, reduciendo el arte a mero preliminar, sólo hacia sí misma ¹⁵¹. ¿No se curva autárquicamente al fin, como nota Urs von Balthasar, en el temblor de un sólo distendido abismo, el centrífugo desprendimiento nietzscheano? ¹⁵² No estaría más cerca de lo que pretende G. Deleuze la "antidialéctica absoluta" ¹⁵³ de la impotencia hegeliana? ¹⁵⁴ El cerco nihilista, sentido por Schelling en el Ciclo especulativo capaz tan sólo de desdoblar sus negaciones ¹⁵⁵, no sería finalmente roto, sugiere la interpretación heideggeriana ¹⁵⁶ por el gesto apropiador en la redoblada afirmación nietzscheana ¹⁵⁷. Pero si la absorción de la esencia nocturna, la asimi-

¹⁴³ Lukács, *Werke*, t. 10, pp. 312, 319, 322, 323, 331, 332 ("Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Aesthetik").

¹⁴⁴ *Ib.*, p. 316. P. Valadier, *Nietzsche et la critique...*, p. 506.

¹⁴⁵ Lukács, *Werke*, t. 10, p. 123.

¹⁴⁶ *Ib.*, pp. 330, 337.

¹⁴⁷ *Ib.*, pp. 326-327, 330. Cf. Adorno, *Aesth. Theorie*, p. 206.

¹⁴⁸ Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, p. 141. Cf. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, n. 818.

¹⁴⁹ Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, p. 138.

¹⁵⁰ P. Valadier, *Nietzsche et la critique...*, pp. 504ss.

¹⁵¹ Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt-Main, Klostermann, 1972, p. 222.

¹⁵² H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit* III/1, pp. 756-757, *Prometheus*, pp. 712, 716.

¹⁵³ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1973, p. 223. Balthasar, *Prometheus*, p. 699.

¹⁵⁴ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 183.

¹⁵⁵ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, t. 1, pp. 103ss, 106, Anm. 1.

¹⁵⁶ Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, pp. 109, 114.

¹⁵⁷ J. Taminiaux, *Sur Marx, l'art et la vérité* en *Rev. philos. Louvain*, t. 72 (1974), p. 325, n. 18.

lación del fruto natural por el goce efectivo del "sí mismo" marca —en la elucidación hegeliana de la fiesta dionisiaca— el unilateral privilegio especulativo de la interiorización, descifradora de la embriaguez en dirección de la olímpica articulación sin secretos ¹⁵⁸, inversamente, el desgarrón nietzscheano de la radiante aparición apolínea —olvido de sí de una sabiduría trágica— en dirección del abismo sobrecogedor, de su plenitud disonante, de su insondable doloroso exceso ¹⁵⁹, continúa invitándonos, a tientas, a absolver de su impudor la identificación totalitaria.

II. 2. Heidegger

Si Nietzsche afirma gozoso el desgajado devenir, Heidegger se torna hacia la presencia del origen. Radicaliza, al preguntar por la esencia de la donación en general, la problemática husserliana del modo de donación del ente intramundano y de la conciencia constituyente. Lo "fenomenológico", lo abierto que accede a la luz, no puede ser pensado como en Husserl en la orientación hacia objetos o en el retirarse hacia una subjetividad trascendental. Es el ámbito de la co-pertenencia —de la co-propiación (*Ereignis*)— del hombre y del ser, ni puramente subjetivo, ni simplemente objetivo, ni tampoco una síntesis ulterior de sujeto y objeto. Aun superadas las reliquias husserlianas de trascendentalismo kantiano, la dimensión originaria del encuentro (la diferencia ontológica) es pensada por Heidegger al principio, es cierto, todavía a partir del ser-ahí. Pero en la *Kehre* se revela que el ser mismo destina al hombre a la ec-sistencia del ser-el-ahí como a su esencia ¹⁶⁰. Sólo a partir de la verdad del ser puede plantearse la cuestión de la esencia del hombre y no a la inversa. La libertad se descubre ahora como el dejar-ser en el sentido de un aventurarse en lo abierto; la verdad, por su parte, es el no-encubrimiento de lo abierto: *aletheia*. La esencia de la verdad es "la verdad de la esencia" ¹⁶¹. Comprendamos *Wesen* verbalmente como la diferencia reinante entre el ser y el ente. "Verdad" significa aquí la disimulación iluminante como rasgo fundamental del 'ser'. La semejanza con Hegel es llamativa: el itinerario fenomenológico de la conciencia también se "vuelve", purificado como verdad del Saber absoluto, certeza de la Idea. Aunque lo buscado en la *Kehre* heideggeriana no es la absolución de una oposición dialéctica, sino una inmediatez no mediatizada, es innegable que tanto el pensador de la diferencia conciliadora como el filósofo de la identidad especulativa, en una transgresión común de la reflexión kantiana ¹⁶², se "convierten" del medio

¹⁵⁸ Hegel, *Ph.*, pp. 503-504.

¹⁵⁹ Nietzsche, *Die Geburt...*, cap. 1.

¹⁶⁰ L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1969, pp. 465ss.

¹⁶¹ Cf. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt-Main, Klostermann, 1967, p. 28.

¹⁶² H. G. Gadamer, *Zur Einführung*, p. 118.

antropológico al ser mismo (o a la Idea) en su irradiación a partir de sí, en su presencia soberana.

A esta óptica absoluta se amolda la meditación heideggeriana sobre el arte. Bajo el prejuicio de la supremacía del conocimiento científico, los neokantianos presuponían como auténtico ser lo dado a los sentidos, susceptible de ser conocido objetivamente por las ciencias naturales. En estética¹⁶³ destacaban el aspecto cósmico, natural, de la obra. Como la infraestructura cósmica en el arte revela además otra cosa, la obra de arte era alegoría, símbolo. Pero el ser-obra, sostiene Heidegger contra este objetivismo, no se deja determinar a partir de lo cósmico¹⁶⁴. La obra se caracteriza precisamente por no ser objeto: está en sí misma¹⁶⁵. No remite como un signo a una significación. Lo cósmico de la obra, sin ser negado, ha de ser experimentado como lo terreno¹⁶⁶ a partir de lo que la obra es: la obra abre al ser del ente. La verdad de los entes se pone en obra en el arte. No menos que al punto de partida naturalista resiste Heidegger al subjetivismo. Atender a la esencia de la obra requiere superar la "estética", i.e. la consideración de lo bello en referencia determinante al sentimiento del hombre, constituida esa consideración como disciplina simultáneamente con la pérdida por el arte de su poder de configuración del Absoluto¹⁶⁷. Mediante los conceptos de "tierra" y "mundo", Heidegger pretende precisamente caracterizar la estructura ontológica de la obra independientemente de la subjetividad: como contienda del mundo y de la tierra se establece en la obra la verdad. Aunque la obra no deviene efectiva sin la ejecución del crear por el artista, la esencia del crear se determina por la esencia de la obra¹⁶⁸. El *Dass* del ser-creado emerge más puramente cuando el artista permanece desconocido: el acento cae sobre el simple "factum est". La "conservación", por su parte, no singulariza a los hombres en dirección de sus vivencias, sino que los introduce en la pertenencia a la verdad que acontece en la obra: es dejar que lo creado sea la obra que es¹⁶⁹. Lo que se encuentra en la obra —ni "logro" subjetivo, ni alegoría "cósmica"—, como tensión de un surgir y un retirarse, es la verdad de la obra y de todo ente: la esencia del ser en su inaccesible abrirse omnipresente.

Irreductible tanto al punto de vista objetivista como al acercamiento antropocéntrico, la meditación heideggeriana sobre el arte no se deja situar ni por la primera figura silogística (L-N-E), propia del despliegue objetivo, ni por la segunda (N-E-L), adaptada a la experiencia subjetiva. Por el contrario, parece indiscutible la afinidad con la tercera figura (E-L-N), que reina en la estética enciclopédica, centrada en la auto-revelación absoluta de la Idea, como la heideggeriana

¹⁶³ Heidegger, *Der Ursprung...*, pp. 9-11.

¹⁶⁴ *Ib.*, p. 79.

¹⁶⁵ *Ib.*, p. 38.

¹⁶⁶ *Ib.*, p. 78.

¹⁶⁷ Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, pp. 91-109.

¹⁶⁸ Heidegger, *Der Ursprung...*, p. 66.

¹⁶⁹ *Ib.*, p. 75.

en la reservada emergencia del ser. Dentro de una común superación de la oposición subjetivo-objetivo, Hegel y Heidegger podrán diferir en su comprensión de la verdad: para ambos, empero, el arte es la automanifestación de la verdad puesta en obra¹⁷⁰. El arte se sitúa así, para ambos, en la proximidad de la filosofía. Para Hegel, el arte accede ya al Espíritu absoluto, que culmina filosóficamente; aunque no se ha despojado aún de la forma de la identidad inmediata (el Espíritu se alcanza en él a sí mismo sólo como Ideal, no se piensa todavía filosóficamente como Idea lógica)¹⁷¹. Para Heidegger, en las obras de arte se presenta (rompiendo el marco de una óptica "meramente estética") la verdad del ser, que la filosofía ha de pensar como su fundamento posibilitador¹⁷². Pero si para Hegel la diferencia entre el arte y la filosofía, en su cercanía misma, sigue siendo completa, Heidegger, por su parte, pretende favorecer la autocomprensión filosófica manteniendo entre ésta y su vecino el arte los límites abiertos¹⁷³. ¿No se traduce esta indistinción en un privilegio del arte? R. Bubner insiste en el "claro paralelo" entre la solución heideggeriana y la determinación schellingiana del arte como *organon* de la filosofía: en el arte, la filosofía recurriría a un *medium* superador de las posibilidades específicas de la reflexión consciente al presentar una verdad que significa al pensamiento sus límites¹⁷⁴. Contra Hegel, Heidegger evita, como señala Gadamer¹⁷⁵, suprimir la verdad del lucir sensible en el pensamiento de la Idea. Habría que preguntarse, sin embargo, si el pensamiento no se subordina ahora, inversamente, al arte, constituido, al modo romántico, en supremo *organon* de la verdad¹⁷⁶. En este punto, y a pesar de todo lo que los separa, Nietzsche, Heidegger y Adorno tenderán a coincidir con el Schelling del *Sistema del Idealismo trascendental*. Si nos fijamos en el momento particular de la estética enciclopédica, por otro lado, resalta su isomorfismo con la articulación del arte en el *Origen de la obra*: así como para Hegel el arte se reparte en la obra, reflejo de la Idea¹⁷⁷ y en la subjetividad productora¹⁷⁸ y reproductora¹⁷⁹, así también para Heidegger el arte es la confluencia de la verdad establecida en la obra como contienda¹⁸⁰, del artista estabilizador de dicha contienda en una forma¹⁸¹, y de los

¹⁷⁰ R. Bubner, *Ueber einige Bedingungen gegenwärtiger Aesthetik in Neue Hefte für Philosophie* 3, Gotinga, 1972, p. 46.

¹⁷¹ *Ib.*, p. 46.

¹⁷² *Ib.*, pp. 40-41.

¹⁷³ *Ib.*, p. 46.

¹⁷⁴ *Ib.*, p. 41. Cf. R. Bubner, *Einführung* a G. W. F. Hegel, *Aesthetik*, Stuttgart, Reclam, 1971, p. 3.

¹⁷⁵ H. G. Gadamer, *Zur Einführung*, p. 118.

¹⁷⁶ Cf. W. Oelmueller, *Hegels Satz vom Ende der Kunst und das Problem der Philosophie der Kunst nach Hegel* en *Phil. Jahrb.* t. 73 (1965/66), p. 89. G. Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie*, Friburgo, Rombach, 1973, p. 39.

¹⁷⁷ Hegel, E., párrs. 557-559.

¹⁷⁸ *Ib.*, párr. 560.

¹⁷⁹ *Ib.*, párr. 557.

¹⁸⁰ Heidegger, *Der Ursprung...*, pp. 68-69.

¹⁸¹ *Ib.*, pp. 70-74.

conservadores que dejan ser la verdad así fijada¹⁸². Desplegando —de un modo que hace pensar en Adorno— la esencia del crear a partir de la esencia de la obra¹⁸³, y evitando por ello mismo una insuficiente determinación del comportamiento productor y receptor¹⁸⁴, la filosofía heideggeriana del arte se acerca más a Hegel que la estética nietzscheana, elaborada unilateralmente desde el artista. ¿Qué se ha de “comprender” en la obra? Aquí Heidegger y Adorno discrepan: si para el teórico de Frankfurt las obras no son objetos hermenéuticos sino jeroglíficos cuyo código se ha perdido¹⁸⁵, para Heidegger la plenitud del ser se muestra en ellas como tensión de “un claro” al mismo tiempo que de un encubrimiento¹⁸⁶. Ello marca ya la distancia con respecto a Hegel: dentro de un común reconocimiento de la obra de arte como lugar de la verdad¹⁸⁷, Heidegger, en la prolongación del juego nietzscheano de la profundidad insondable y de la clara patencia, ocuparía una posición intermedia entre el radical oscurecimiento adorniano —las obras son el negro espejo de una verdad sólo accesible como enigma—¹⁸⁸ y la exhaustiva absorción hegeliana de la obra inmediata en la simple transparencia de la Verdad que sabe: la Idea que se piensa —en la forma de la Verdad— como concepto de la filosofía¹⁸⁹.

Es posible precisar la oposición entre Heidegger y Hegel a propósito de Hölderlin. Destaquemos primero lo que une a los amigos de Tübinga: el foco de ambos pensamientos; como J. Taminiaux ha mostrado, es el surgimiento unificante-escindente del ser, origen de la belleza y de la verdad; ambos perciben el exilio en todos los rasgos de la época moderna y se debaten con la “visión moral del mundo” (Kant); ambos piensan progresivamente la manifestación como diferenciación y se alejan de la nostalgia de la griega presencia indivisa¹⁹⁰. Los caminos, sin embargo, divergen: Hegel intenta resolver por la potencia absoluta del Concepto la aporía de la patria y del exilio. Estos no son tampoco para Hölderlin —como Hegel parece sugerir—¹⁹¹ simplemente antitéticos; pero su vínculo no se reduce al autocoincidente repliegue sin resto de la dehiscencia esencial. El canto de Hölderlin, muestra Heidegger,¹⁹² se pliega a la escucha de la diferencia ontológica: en su retorno al país, el pensamiento fiel del poeta es la

¹⁸² *Ib.*, pp. 75ss.

¹⁸³ *Ib.*, p. 66. Adorno, *Aesth. Theorie*, pp. 30, 32-33, 407, 410, 418, 463. R. Bubner, *Ueber einige ...*, pp. 61-62.

¹⁸⁴ Heidegger, *Nietzsche*, t. I, p. 138.

¹⁸⁵ Adorno, *Aesth. Theorie*, p. 179.

¹⁸⁶ Heidegger, *Der Ursprung ...*, p. 59. H. G. Gadamer, *Zur Einführung*, pp. 119, 121-122.

¹⁸⁷ R. Bubner, *Ueber einige ...*, p. 40.

¹⁸⁸ *Ib.*, pp. 61-62.

¹⁸⁹ Hegel, *E.*, párrs. 563, 571, 574.

¹⁹⁰ J. Taminiaux, *La nostalgie ...*, p. 253.

¹⁹¹ Según E. Hirsch, *Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie* en *Materialien zu Hegels “Ph. des G.”*, ed. H. F. Fulda y D. Henrich, Frankfurt-Main, Suhrkamp, 1973, p. 261.

¹⁹² Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt-Main, Klostermann, 1963.

custodia conjunta de la presencia y de aquello de lo que ella hace presente. El *Andenken* no es el pensamiento de lo que ha sido; la nostalgia cesa en el recuerdo de lo que no deja de advenir. La abertura inagotable del tiempo, del lenguaje, de la obra (Hölderlin) desborda el encerramiento del Sistema en su claridad retrospectiva (Hegel)¹⁹³. En la resistencia compartida con Hölderlin a la circular venida a sí del Concepto, se abre el pensamiento heideggeriano de la diferencia. Se trata de pensar “la diferencia como diferencia”. Para ello es menester un retroceso hacia lo impensado en lugar de una *Aufhebung* hegeliana de lo ya pensado. En el acontecimiento originario de la diferencia, *Seyn*, se originan esos polos diferentes que son el ser del ente y el ente; la diferencia original es su conciliación original. Pensar y ser tienen lugar en lo mismo y se sostienen el uno al otro a partir de eso mismo. Se trata de pensar esa pertenencia mutua de la identidad y de la diferencia; pensar la diferencia conciliadora entre el ser y el ente y pensar la co-propiación idéntica entre el ser y el hombre es finalmente pensar la misma armonía original. Como *Entzug* ligado a la dispensación, el ser, en-sí, tiene *Bezug* a la esencia del hombre, pero en lugar de que el ser sea así humanizado, es, al contrario, la esencia del hombre la que, por esa referencia, reside en permanencia en los parajes del ser¹⁹⁴. La intención de Hegel es, por cierto, radicalmente no-antropológica: en la medida, empero, en que su empresa conduce a una autoglorificación de la identidad subjetiva bajo capa de superar la dualidad de la reflexión, no parece escapar a la denuncia heideggeriana del olvido de la diferencia en el pensamiento metafísico del ser.

Tampoco Heidegger, sin embargo, elude la crítica. La estética balthasariana, desde su punto de vista teológico, discierne en la inmanente diferencia heideggeriana una recaída más acá de la diferencia del ser ilimitado no-subsistente y de ser ilimitado subsistente¹⁹⁵. Como consecuencia, en la diferencia impera, no la *analogia entis*, sino la identidad en su despliegue necesario¹⁹⁶. Lo englobante, puesto que no subsiste, permanece impersonal. El empleo de categorías bíblicas en la estética trascendental¹⁹⁷ no debe engañar: eliminados la decisión, la elección, el juicio, del ámbito del ser, no es posible descubrir, en su éxtasis radical, el resplandor de la gloria soberana y del amor absoluto vetero- y neo-testamentario. El acto fundamental del hombre sigue siendo un puro “pensar”. La *physis* heideggeriana permanece así dentro del horizonte de un pensamiento esencialista (griego), incluso naturalista. En definitiva, la *Kehre* sólo mostraría el otro lado de lo idéntico¹⁹⁸. Desde el punto de vista ético de E. Levinas, que rehusa

¹⁹³ J. Taminiaux, *La nostalgie ...*, pp. 256ss.

¹⁹⁴ Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, pp. 37-39, 56-57, 14ss, 18-18, 24. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1971, p. 157. L. B. Puntel, *op. cit.*, p. 487.

¹⁹⁵ H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit* III/1, p. 784.

¹⁹⁶ *Ib.*, p. 785.

¹⁹⁷ *Ib.*, pp. 777-778.

¹⁹⁸ *Ib.*, p. 786.

tanto el idealismo y las filosofías de la subjetividad como un "Logos que no es el verbo de nadie" ¹⁹⁹ el pensamiento neutro del ser aparece como la neutralización del otro como ente: afirmar la prioridad del ser impersonal con respecto al ente, equivale a subordinar la relación con alguien (la relación ética) a una relación anónima que permite la captación, la dominación del ente ²⁰⁰. También la ontología heideggeriana reduciría al otro a lo mismo. Naturalizado el otro, se ofrece dicha ontología, pagana, a lo sagrado, es decir, a lo divino impersonal ²⁰¹. Se hunde de este modo en un "materialismo avergonzado", pues el materialismo no es primordialmente un sensualismo sino la primacía reconocida a lo nuestro. Desde su punto de vista objetivo, G. Lukács critica en Heidegger —y en la literatura vanguardista— la soledad ontológica, la a-historicidad del individuo humano desgajado de su referencia viviente al mundo ²⁰². Por su parte, Adorno, que rechaza ciertamente el intento lukácsiano de ponerle a la Vanguardia el sambenito de ontologismo individualista ²⁰³, dirige contra Heidegger, a propósito de la interpretación de Hölderlin, un reproche similar: sus *Erläuterungen*, despreciativas del ente como tal, habrían cortado la genuina referencia —crítica y utópica— del poeta a la realidad histórica ²⁰⁴, lo habrían alejado —de modo individualista— del contexto colectivo en que se formó su obra; no obstante sus peroraciones sobre la historicidad, Heidegger destemporalizaría el contenido de verdad de la poesía y de la filosofía: traspondría lo histórico en invariancia; ²⁰⁵ la historicidad detendría la historia en lo a-histórico ²⁰⁶; la comunicación profunda de Hölderlin con Hegel sería así desvalorizada ²⁰⁷. Despreocupándose de su mediación social, pensando de modo no dialéctico estructuras dialécticas, la ontología de Heidegger reflejaría impotente la perversión de lo establecido ²⁰⁸. En el ser heideggeriano Adorno reconoce, sin embargo, al menos una experiencia genuina: el impulso a expresar lo inefable ²⁰⁹. De hecho, la convergencia entre la filosofía del origen y la utopía crítica sería, desde el ángulo de la historia, según G. Rohrmoser —que las abarca en una misma crítica de inspiración hegeliana— más nítida de lo que parece. ¿No se distancian ambas de la lógica de la dominación imperante en la historia desde los griegos? ²¹⁰. ¿No coinciden tanto la tesis heideggeriana del progresivo

¹⁹⁹ J. Derrida, *op. cit.*, p. 145.

²⁰⁰ E. Levinas, *Totalité et Infini*, La Haya, Nijhoff, 1974, p. 16.

²⁰¹ *Ib.*, p. 17.

²⁰² Lukács, *Werke*, t. 4 (*Probleme des Realismus I*), p. 471; t. 9, pp. 428-453. Adorno, *Noten zur Literatur II*, Frankfurt-Main, Suhrkamp, 1973, pp. 159, 161, 170.

²⁰³ Adorno, *Noten*... II, p. 161. Más cerca de Heidegger que la Vanguardia estaría según Adorno el propio Lukács con su utilización de la autoridad heterónoma, *Ib.*, p. 171.

²⁰⁴ Adorno, *Noten zur Literatur III*, 1973, pp. 164, 171.

²⁰⁵ *Ib.*, pp. 172-173.

²⁰⁶ Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt-Main, Suhrkamp, 1973, p. 135.

²⁰⁷ Adorno, *Noten*... III, p. 174.

²⁰⁸ G. Rohrmoser, *Das Elend*..., p. 37.

²⁰⁹ Adorno, *Negative Dialektik*, pp. 114-116.

²¹⁰ G. Rohrmoser, *Das Elend*..., pp. 40-41.

olvido del ser como la adorniana de la ausencia de reconciliación en la historia en determinar el presente como negatividad absoluta? ²¹¹. ¿No concuerdan —por más que Adorno repudie la ontologización heideggeriana de la negatividad establecida— ²¹² en un común desconocimiento de la efectuación definitiva de la razón en la historia y en la falta de mediación con una *praxis* transformadora? ²¹³ Concluyamos con las "reflexiones críticas" de L. P. Puntel, que nos permiten recoger las objeciones formuladas más arriba desde los puntos de vista absoluto, antropológico e histórico. El pensamiento poético del ser-como-tal no parece capaz de reintegrar en el ser el ámbito de la diferencia; en lenguaje hegeliano: el ser heideggeriano luce tener su mediación fuera de sí: sólo tiene diferencia real cuando no es alcanzado en su originariedad, mientras que tiende —Balthasar lo ha visto— a la indiferenciación de la pura diferencia cuando es pensado originariamente ²¹⁴. A la indiferenciación del ser es correlativa la del ente y la del ser-ahí; surge, pues, la objeción antropológica: mientras más radicalmente cesa el hombre de ser "proyecto" para devenir pura "correspondencia" más deviene su relación al ser un acontecimiento inmediato en que se pierde la consistencia específicamente humana; ²¹⁵ en el intento —compartido con Hegel y Nietzsche— de superar la subjetividad, tampoco Heidegger lograría preservar la integridad del hombre; su "meta-antropología" abstracta neutraliza —Levinas lo denuncia— la existencia en provecho de un puro "ser-el-ahí" comprendido como lugar anónimo del evento inmediato e impersonal del ser ²¹⁶. Puntel también esgrime, finalmente, la objeción histórica: la a-histórica experiencia griega primitiva del ser a la que Heidegger se refiere con predilección, se caracteriza —los judíos Lukács y Adorno no lo han pasado por alto— por una extraordinaria indiferenciación si se la compara al sentido bíblico (y hegeliano) de la historia concreta ²¹⁷.

La crítica heideggeriana de Hegel se justifica —dado el olvido hegeliano de lo originario—, pero también ella permanece siendo unilateral: si en Hegel, que no excluye, sin embargo, el movimiento regresivo, la diferencia se esfuma en el progresivo venir-a-sí del Absoluto —así como en Nietzsche se esfuma por la progresiva auto-distensión ilimitada—, el ser mismo al que re-gresa está tan "cabe sí" que permanece indeterminado. En vez de concebir el movimiento del ser y del pensar sólo como un remontar al fundamento originario, ¿no habría que comprenderlo también como el paso a una originariedad mediatizada? ²¹⁸ ¿No habría que conciliar el sentido heideggeriano del origen desbordante —y el éscaton "siempre más grande" al que apunta

²¹¹ *Ib.*, p. 42.

²¹² *Ib.*, p. 49.

²¹³ *Ib.*, pp. 43, 50, 52.

²¹⁴ L. B. Puntel, *op. cit.*, pp. 497ss.

²¹⁵ *Ib.*, pp. 508ss.

²¹⁶ *Ib.*, p. 507.

²¹⁷ *Ib.*, pp. 503-520.

²¹⁸ *Ib.*, p. 502.

desarraigadamente la aspiración creadora de Nietzsche—²¹⁹ con el sentido hegeliano del pro-greso determinado del “rayo de luz eterna”²²⁰

III. Estéticas objetivas

III. 1. Lukács

En la óptica del primer silogismo de la filosofía²²¹ se sitúa una estética centrada en la particularización del germen conceptual del arte. Es —atenta a la transitividad histórica— la vía objetiva de la estética²²². Después de sus comienzos subjetivos, Lukács toma decididamente este camino.

Lukács mismo insiste en la continuidad de sus esfuerzos con las *Vorlesungen* hegelianas. Contra el formalismo individualista de Kant, incapaz de determinar concretamente el objeto estético, el pensador húngaro apela a la sistematización hegeliana del arte en el marco de la historia efectiva. El dualismo que opone una forma subjetiva al contenido sería superado por la interacción dialéctica del contenido y de la forma, en que el contenido es prioritario; del análisis de éste derivaría Hegel sus categorías estéticas, cuya esencia absoluta permanecería ligada al carácter histórico de su aparición concreta. El individuo recibiría ahora el contenido concretamente de la efectividad objetiva social e histórica. Lukács pretende incluso ir más lejos que Hegel en el reconocimiento pleno del medio efectivo: aunque descubre las flaquezas del idealismo subjetivo kantiano, el filósofo especulativo disolvería finalmente toda objetividad en el misticismo religioso del Sujeto-Objeto idéntico; habría que transformar sus soluciones de modo materialista²²³. No sólo el formalismo de Kant, también el de la vanguardia literaria, por ejemplo, es criticado por Lukács a partir de categorías hegelianas. Para estos autores (Benn, Musil, etc.), prolongadores de la disociación kierkegaardiana de la unidad dialéctica entre el interior y el exterior, la posibilidad abstracta sería más rica que la despreciada y anulada historicidad efectiva; escindiendo el sujeto y el objeto, destacarían en vez de lo esencial lo superficial, y remplazarían lo típico por la particularidad abstracta²²⁴. En estética, el método marxista subrayaría, según Lukács, la más honda objetividad: lejos de separarse del proceso unitario de la historia, el desarrollo del arte sería determinado “en última instancia” por el curso de la producción social: el papel de la figuración artística sería el de espejo fiel de la

²¹⁹ Balthasar, *Herrlichkeit* III/1, p. 756. J. Derrida, *op. cit.*, p. 427.

²²⁰ Hegel, *Philosophie der Religion*, Hamburgo, Meiner, 1966, “Die abs. Rel.”, p. 131. L. B. Puntel, *op. cit.*, pp. 518-519.

²²¹ Hegel, E., párr. 575.

²²² Cf. nuestro artículo *La forme...*, pp. 625-634.

²²³ Lukács, *Werke*, t. 10, pp. 107 ss.

²²⁴ Lukács, *Werke*, t. 4, pp. 467 ss.

efectividad esencial²²⁵. De ahí el privilegio lukácsiano de la literatura realista, crítica y sobre todo socialista: se trata de penetrar en las profundidades reales de la verdad histórica²²⁶.

La estética de Lukács subraya enérgicamente, como resalta de lo que precede, la dimensión objetiva del arte²²⁷. Tal sería su mérito principal. Lukács estima su opción realista lo suficientemente amplia como para absorber las unilateralidades inversas del formalismo y del naturalismo. De hecho, otras estéticas marxistas²²⁸ han denunciado la estrechez —a pesar de su preocupación dialéctica— del objetivismo lukácsiano. E. Bloch²²⁹, en su defensa del expresionismo, combate la concepción lukácsiana de la totalidad: ese compacto realismo objetivo propio del clasicismo; sólo si se diese la efectividad cerrada y conexa, lo cual es cuestionado, serían un juego vacío los ensayos expresionistas de interpolación y de ruptura²³⁰. En el contexto del mismo debate, B. Brecht²³¹, abierto como Bloch a las nuevas técnicas, que pueden servir a todas las causas, ataca el clasicismo contemplativo de Lukács, aparentemente más interesado en el goce que en la lucha. El verdadero formalismo estibaría en aferrarse a formas anticuadas a todo precio, en juzgar la creación actual a partir de criterios decimonónicos²³². Para Adorno, el rechazo en bloque de la literatura moderna, en la medida en que no puede ser comprimida en la fórmula de un realismo ya sea crítico ya sea socialista, sería muestra inequívoca del endurecimiento dogmático de Lukács²³³. La movilización de la crítica hegeliana del formalismo kantiano contra la pretendida sobrevaloración de la forma en el arte moderno desconocería que, lejos de ser mera contingencia subjetivista, este momento distingue al arte como conocimiento de la ciencia. La posibilidad concreta sería interpretada en el sentido de un realismo irreflexivo. El

²²⁵ Lukács, *Werke*, t. 10, pp. 205-231.

²²⁶ Lukács, *Werke*, t. 4, pp. 551 ss.

²²⁷ Cf. H. Arvon, *Lukács*, París, Seghers, 1968, p. 101.

²²⁸ Inútil detenerse en las inquisiciones oficiales soviética o húngara. Cf. H. Arvon, *L'esthétique marxiste*, París, P.U.F., 1970, pp. 85 ss. Más sugestivo es el debate con marxistas “antidogmáticos” que critican en el “ortodoxo” Lukács la excomunión de la Vanguardia. Cf. H. P. Thurn, *Kritik der marxistischen Kunsttheorie*, Stuttgart, F. Enke, 1976, pp. 9, 92, 108. A. Reszler *Le marxisme devant la culture*, París, P.U.F., 1975, pp. 66-67, 92 ss., 96, 111 ss.

²²⁹ A diferencia de Lukács, Bloch no ha redondeado sus incesantes reflexiones sobre el arte en una vasta síntesis estética; quiere así ser dócil a la forma abierta, inconclusa, del hombre y del mundo. Para esta estética siempre “en camino” es condición fundamental demostrar su capacidad acogiendo los fenómenos del arte moderno desacreditados por Lukács. Cf. H. P. Thurn, *op. cit.*, pp. 90, 97, 106.

²³⁰ Cf. E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt-Main, Suhrkamp, 1977, pp. 264 ss, esp. 270. Cf. Lukács, *Werke*, t. 4, pp. 315 ss, H. P. Thurn, *op. cit.*, pp. 90-109.

²³¹ B. Brecht, *Schriften zur Literatur und Kunst*, Frankfurt-Main, Suhrkamp, 1967, t. 2, p. 100.

²³² *Ib.*, pp. 106-108, 120, 126, 130, 131. Cf. H. Arvon, *L'esthétique marxiste*, pp. 99 ss; del mismo: *L'esthétique de Lukács est-elle marxiste?* en *Rev. internat. de philos.*, t. 27 (1973), p. 469.

²³³ Cf. Adorno, *Noten...* II, pp. 156-157. R. Bubner, *Ueber einige...*, p. 58.

reproche lukácsiano de "ontologismo" ignoraría que en la sociedad individualista la soledad está socialmente mediatizada. La debilidad más íntima de la posición de Lukács consistiría en transferir al arte categorías que se refieren a la relación de la conciencia con la realidad como si significasen en ambos casos simplemente lo mismo. El arte no converge con lo efectivo en la acogida pasiva del objeto, Lukács concibe correctamente, en la tradición de la gran filosofía, el arte como figura del conocimiento, pero se enreda en la mera inmediatez de la constatación. El arte no conoce la efectividad fotografiándola ni tampoco copiándola de modo "perspectivista" sino enunciando por su constitución autónoma lo velado por la figura empírica de la efectividad. En la estética lukácsiana, las obras de arte parecen anticipar meramente lo que las ciencias sociales recuperan. Pero en el arte nada empírico deja de ser transformado: los contenidos se llenan objetivamente de sentido al fundirse con la intención subjetiva. La despreocupación lukácsiana de los medios estilísticos no es recompensada con un contenido de verdad purificado de la apariencia subjetiva: recibe tan sólo ese *Sachgehalt* que no es todavía el *Wahrheitsgehalt* de la obra. Recitando artículos de catecismo como los del realismo socialista o la teoría de la copia, Lukács se acercaría a las representaciones pueriles que lo afligen en funcionarios menos versados. Sin embargo, bastaría sólo ir más lejos en numerosas formulaciones para llegar a lo abierto. Al desenmascarar el objetivismo oficial como meramente subjetivo, el juicio de Lukács es mucho más certero. Pero el criterio supremo de su estética, el postulado de una efectividad que ha de ser expuesta sin ruptura entre el sujeto y el objeto, que ha de ser sólo reflejada, implica que la sociedad es correcta, que la reconciliación ha sido alcanzada y el sujeto se encuentra en el mundo "en su casa". Pero la escisión continúa. La "reconciliación forzada" —que Lukács es capaz de descubrir en el Idealismo absoluto— le obstruiría finalmente, concluye Adorno, el regreso a la ansiada utopía de su juventud²³⁴. De creer a Bloch o a Adorno, el "Marx de la estética" habría extirpado de su marxismo la utopía judía. No es de extrañar, pues, que se le enturbie la mirada ante la intención crítica de las nuevas técnicas artísticas o ante la irreconciliación patente de la efectividad socialista. A pesar de la pertinencia de estos reproches, no pensamos que el socialismo judío —la esperanza desarraigada de Bloch, la conciencia desdichada de Adorno— tenga la última palabra sobre la verdad del arte. Esta es indisociable —Lukács la ha visto— de la reconciliación efectiva. ¿No habrá jugado a Lukács, sin embargo, su hegelianismo mutilado una mala pasada? La tesis hegeliana de la efectividad de lo racional²³⁵, aunque opuesta a todo irracionalismo naturalista o autoritarismo subjetivista, sufre una

²³⁴ Adorno, *Noten...* II, pp. 154-155, 161-164, 167-168, 181-187. *Aesth. Theorie*, pp. 70, 147, 213.

²³⁵ Cf. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Aalen, Scientia Verlag, 1962, t. 2, pp. 79, 176.

desviación reaccionaria al ser proyectada la reconciliación inmediatamente sobre los datos sociales de una época²³⁶. Rechazado el advenimiento del Reino de Dios, ¿no llega a ser Lukács incapaz de distinguir la reconciliación prototípica de su fragmentaria realización mundana, sucumbiendo más aún que Hegel —al ser mantenido el punto de vista reconciliador— a la extrapolación abusiva de una "escatología realizada" en el ámbito de las realidades terrestres? ¿No será la acomodación del Escaton al orden establecido²³⁷ exorcizable por una interpretación sensible a la diferencia del Único y al "retraso" —albergador de la dimensión veterotestamentaria— de su Parusía?²³⁸

Desde un punto de vista subjetivo de raigambre kantiana, R. Bubner destaca la aporía de la estética materialista de Lukács²³⁹. Ya Marx habría visto claramente el problema —a propósito del goce artístico ofrecido todavía por las obras griegas—, sin ser capaz, empero, de resolverlo²⁴⁰. O bien se coloca al arte junto a la religión, la filosofía, el derecho, etc., entre los fenómenos de la superestructura, que descansan ideológicamente como conciencia falsa en una situación social determinada, pero entonces no se puede hablar del arte de otro modo que de las otras formas de ideología; o bien la teoría del arte desarrolla un concepto específico de su objeto, distinto de otras formas de ideología, pero en ese caso es menester una marca diferenciadora, que no puede yacer a nivel del concepto de ideología pues ha de diferenciar precisamente diversas figuras de ideología. Lukács, aferrándose a la definición del arte como superestructura, o no habría visto el problema o lo habría disimulado²⁴¹. Se opone, por otra parte, a la representación vulgar del determinismo por la base. Pero si el primado corresponde "en última instancia" al lado económico, la interacción no merece ser llamada dialéctica. Quien quiera saber qué es lo específicamente artístico en ese sector de ideología llamado arte, será despedido con la indicación de que éste reproduce miméticamente la esencia de las relaciones establecidas en su totalidad en vez de permanecer preso en las particularidades de su superficie fenoménica²⁴². Pero la interacción entre la efectividad y el reflejo se apoya en un "tercero": hay que saber antes del arte cuáles son los rasgos esenciales de la efectividad para encontrarlos de nuevo refle-

²³⁶ C. Bruaire, *La raison politique*, Paris, Fayard, 1974, pp. 205, 209.

²³⁷ M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, de Gruyter, 1970, pp. 441 ss.

²³⁸ Cf. C. Bruaire, *La raison...*, pp. 222-228.

²³⁹ R. Bubner, *Ueber einige...*, pp. 50, 54 ss, 63.

²⁴⁰ Ni la introducción de la mitología como material del arte, ni el descubrimiento de un carácter de verdad normativamente válido en las expresiones artísticas de épocas y formaciones sociales pasadas serían compatibles con las estrictas premisas materialistas y el concepto de ideología correspondiente; serían, sin embargo, al mismo tiempo indispensables, pues de otro modo, dadas dichas premisas, el arte permanecería incomprensible. *Ib.*, pp. 50-53.

²⁴¹ Lukács, *Werke*, t. 10, pp. 433 ss.

²⁴² R. Bubner, *Ueber einige...*, pp. 54-56.

jados en el arte. Sólo este presupuesto zanja la discusión entre realismo y anti-realismo. Adorno reprocha a Lukács, con razón, su nada dialéctica parcialidad. Pero el teórico de Frankfurt, piensa Bubner, se serviría tanto como su contrincante de un "pre-saber"; en el intercambio de las categorías reflexivas fenómeno-esencia se coloca meramente del otro lado. Si Lukács, por su pretendido saber de la esencia social de la efectividad, se cree autorizado a separar del arte que capta la esencia el que se limita a fotografiar la superficie, Adorno ensaya un procedimiento similar con resultado inverso: su pre-saber determinado de la verdadera situación de la sociedad lo lleva a rechazar el realismo como falso reflejo y a acoger formas artísticas estrictamente anti-realistas como más adecuadas a la esencia de la efectividad. En función de diagnósticos diversos de la sociedad, Lukács interpreta el desgarramiento como superficie y atribuye al realismo la captación de la esencia, mientras que Adorno considera la armonía realista como fachada y busca los rasgos esenciales en la escisión. El debate, insiste Bubner, permanecerá indeciso mientras no se tenga certeza sobre el pre-saber extraestético presupuesto. ¿No muestra el diagnóstico contrario de la situación social a que se llega a partir del recurso común a los principios marxistas la dificultad de la empresa? Y si la teoría marxista de la sociedad no puede llegar a resultados concluyentes, ¿no será de una extrema inseguridad una estética basada sobre ella? Bubner muestra lúcidamente la incapacidad de este punto de vista finito para discernir de modo convincente con respecto al arte la esencia profunda y la superficie fenoménica. Regresar, como dicho autor propone, de esta incertidumbre al punto de partida kantiano, ateniéndose estrictamente al efecto procedente de los fenómenos estéticos según el modelo de la *Crítica del juicio*²⁴³ significaría, sin embargo, querer comprar la autonomía del arte al precio exorbitante de su verdad. ¿No invitaría más bien la dificultad constatada a superar las unilateralidades inversas de la ortodoxia y de la utopía gracias a una teoría de la sociedad más amplia en que ni la verdad de la reconciliación se confunda inmediatamente con un orden mundano ni la crítica repose sobre un *telos* inefectivo? La armonía, a la que el realismo apunta, no se dejaría reducir —como en Lukács— al nivel de una situación social dada; la ruptura anti-realista —celebrada por Bloch y Adorno— recordaría el hiato entre la actual condición humana y la visión saturada. Interpretar las obras, empero, sólo a partir de la escisión como esencia haría de la efectividad de la reconciliación absoluta —pensada por Hegel— una mera apariencia. Lejos de agotarse en su recíproca refutación, la contemplación de la presencia y la esperanza itinerante no se promoverán también recíprocamente?

Desde su medio absoluto —irreductible tanto al extremo de la experiencia subjetiva (Kant) como al del contenido socio-histórico (Marx)—, la óptica hegeliana no podría menos que descubrir en la

²⁴³ *Ib.*, pp. 60, 63.

adaptación lukácsiana de su estética un malentendido en que las auténticas determinaciones fundamentales se eclipsan²⁴⁴. Ciertamente, Hegel se aleja del formalismo kantiano e insiste, con razón, en la reconciliación efectiva. Sin duda, el joven Hegel lamenta el contraste del desgarramiento de la vida política en la alienación moderna con la armonía de belleza y libertad en el Ideal históricamente pasado del mundo griego²⁴⁵. Pero lo "bello" en la estética hegeliana de la madurez tiene su último centro, no en las inmediatas referencias sociales de lo estético, en el pasajero "momento" social, sino en el Logos absolutamente universal²⁴⁶. Que Hegel haya concebido ese Logos de manera unilateralmente negativa, ¿quién lo dudará? Pero hay que conceder al filósofo especulativo, contra Lukács, que el Medio definitivo, en su auto-revelación como eterna verdad efectiva, no se limita a cumplir las promesas de la historia. Hegel sería el último en excluir la validez sistemática de una estética en perspectiva objetiva: un "momento" en lógica hegeliana es, al mismo tiempo precario e indispensable²⁴⁷. El mismo Hegel ha ofrecido, como sabemos, en sus *Vorlesungen* de Berlín, una elaboración de la estética desde este punto de vista positivo²⁴⁸. Ya hemos dicho que la estética de Lukács insiste más fuertemente que la de Hegel en la exterioridad objetiva. Y no creemos que se responda satisfactoriamente a la denuncia lukácsiana de la evaporación final de toda consistencia objetiva en el proceso de automanifestación ideal sin corregir el devorador ensimismamiento del Absoluto hegeliano. Recíprocamente, empero, Hegel pone al descubierto los límites del "idealismo objetivo" heredado por Lukács de Marx.²⁴⁹ En su obra sobre el joven Hegel²⁵⁰, el filósofo húngaro ha sido tan incapaz como su maestro de percibir, en el proceso de objetivación, el movimiento propio del sujeto espiritual que se desprende de su inmediatez: la *Entäusserung* del Espíritu que accede a sí es confundida con la *Entfremdung* de la conciencia²⁵¹. Ajenos a la abnegación espiritual de la conciencia propiamente religiosa, Marx-Lukács desconocen el movimiento por el que la Esencia absoluta desprende al "sí mismo" de su finitud y no deja nada de la nostalgia humana ajeno al cumplimiento de su *kénosis*²⁵². Más acá de la identidad dialéctica del Espíritu en su división absoluta, la figura marxista de la conciencia permanece, para Hegel, alienada²⁵³. En su *Estética* de 1963, Lukács confiere, es verdad, a la

²⁴⁴ R. Bubner, *Einführung*, p. 10.

²⁴⁵ J. Taminiaux, *La nostalgie...*, pp. 1 ss, 206 ss, 253 ss.

²⁴⁶ Cf. nuestro artículo *La forme...*, pp. 644 ss.

²⁴⁷ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Hamburgo, Meiner, 1971, t. 1, p. 194.

²⁴⁸ Cf. nuestro artículo *La forme...*, pp. 625 ss.

²⁴⁹ Cf. A. Chappelle, *Hegel et la religion. Annexes*, París. Ed. Universitaires, 1967, p. 119. n. 153.

²⁵⁰ Lukács, *Werke*, t. 8 (*Der junge Hegel*), 1967.

²⁵¹ A. Chappelle, *op. cit.*, p. 120, n. 155.

²⁵² Hegel, *Ph.*, pp. 533-534. A. Chappelle, *op. cit.*, p. 126.

²⁵³ A. Chappelle, *op. cit.*, pp. 117-118.

Entäusserung un papel fundamental²⁵⁴, sin dejar de referirse explícitamente a su procedencia hegeliana²⁵⁵. Pero aplicada a la descripción de la relación subjetivo-objetiva en el ámbito estético, la reducción lukácsiana de este concepto hegeliano sigue siendo patente: la superación de la particularidad inmediata que la *Entäusserung* implica²⁵⁶ no re-liga a la manifestación de la Esencia absoluta²⁵⁷; explica tan sólo la conciencia de sí de la humanidad²⁵⁸; según un ritmo feuerbachiano²⁵⁹, el significado del hombre, expulsado religiosamente —distorsionado— hacia lo ultramundano por la particularidad, inquieta de su destino, es genéricamente recuperado —desfetichizado— por la antiteodicea del arte, supresora efectiva de la ilusoria objetividad religiosa al retransformarla en cumplimiento cismundano del hombre²⁶⁰.

La parcialidad, incluso a nivel objetivo, de la perspectiva lukácsiana resalta si se compara la estructura de su *Estética* con la de las *Vorlesungen* hegelianas. Lukács se excusa de dejar fuera de su plan la teoría hegeliana de las artes (cf. la tercera sección de las *Vorlesungen*) pues los criterios de universalidad filosófica establecidos por la estética hegeliana “son en el presente mucho más difíciles” de cumplir²⁶¹. Los desarrollos sobre el comportamiento estético previstos para la segunda parte —no escrita— hubiesen posiblemente invitado a una confrontación con la estética hegeliana en perspectiva fenomenológica. La tercera parte —el despliegue histórico del arte—, tampoco escrita (aunque la primera parte contiene varios excursos históricos), hubiese correspondido de algún modo a la sección central de la *Estética* de Hegel. A recortar la amplitud de las *Vorlesungen* contribuye, sin embargo, no sólo la inconclusión infligida por la brevedad del tiempo a la estética lukácsiana, sino también su opción metodológica. La primera sección de las *Vorlesungen* —el Ideal del arte— es suprimida ya que la dialéctica marxista se despliega enteramente en la confrontación efectiva del sujeto y del objeto sin que pueda plantearse la cuestión especulativa de su identidad originaria ni tampoco final. Rechazada la Idea absoluta (L), pero mantenido el ritmo hegeliano, no es posible dejar de oponer dialécticamente el ser natural y la conciencia humana (Espíritu subjetivo) (N-E); su unidad, que no se verifica lógicamente en el Espíritu absoluto (L) —telos de la *Fenomenología*, germen conceptual de las *Lecciones*—, sólo puede ser puesta por la sociedad (humanización de la natura-

²⁵⁴ Lukács, *Aesthetik*, (edición abreviada de *Die Eigenart des Aesthetischen*), Darmstadt y Neuwied, Luchterhand, 1972, t. 2, p. 98.

²⁵⁵ *Ib.*, p. 90.

²⁵⁶ *Ib.*, p. 99.

²⁵⁷ *Ib.*, p. 74.

²⁵⁸ *Ib.*, p. 155.

²⁵⁹ Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman, 1960, p. 38.

²⁶⁰ Lukács, *Aesthetik*, t. 2, pp. 234 ss; t. 4, pp. 98 ss.

²⁶¹ Lukács, *Die Eigenart des Aesthetischen*, Neuwied y Berlín, Luchterhand, 1963 (*Werke*, t. 11), p. 14.

leza y existencia natural del hombre: E-N) a nivel de esa segunda naturaleza que es el Espíritu objetivo²⁶². El intercambio de la sociedad con la naturaleza constituye la base de la vivencia de belleza “natural”, el objeto de la autoconciencia artística²⁶³. Puesto que la filosofía del Espíritu absoluto se reduce a la “verdad” de su infraestructura, la tarea de la estética lukácsiana se limita a comprender, por una parte, el reflejo en el arte de la efectividad objetiva (N) (caps. 4-10 y 14); por otra parte, su disociación de la inmediatez de la cotidianidad antropomórfica (E) (caps. 1 y 3), ruptura que acerca el arte a la ciencia, de la que lo separa su carácter vivencial (cap. 2), compartido con la religión, cuya trascendencia sin embargo recusa (caps. 5 y 16); y finalmente, a reelaborar, arrancándolas al movimiento de la Idea hegeliana, categorías lógicas (L) aplicables a lo estético como la “particularidad” o el “ser-para-sí” (caps. 12-13)²⁶⁴.

La confrontación con Hegel destaca, por último, la deficiencia subjetiva de la posición lukácsiana. ¿No ha mostrado J. Hyppolite que el filósofo especulativo respeta mejor que Marx la negatividad existencial de la conciencia de sí histórica²⁶⁵? Según Marx-Lukács, Hegel habría confundido “objetivación” y “alienación”.²⁶⁶ El reproche es repetido todavía en 1963 por la *Estética* lukácsiana²⁶⁷. El insuficiente respeto hegeliano de la exterioridad parece innegable. Hyppolite advierte, empero, con razón que el hilo economista no alcanza; por su lado, para zurcir el desgarrón de la existencia subjetiva²⁶⁸. Muestra menos bien, sin embargo, cómo la profundidad subjetiva “sólo se identifica lógicamente y se verifica realmente en y por el Espíritu absoluto”²⁶⁹. Más acá del perdón en que la *Fenomenología* de Hegel se abre al Absoluto apareciente²⁷⁰, el existencialismo ha sido en definitiva tan incapaz como el marxismo de esclarecer en su envergadura cabal el fenómeno del arte.

Pero no basta con criticar a Lukács desde el punto de vista hegeliano. ¿No descubre el enfoque nietzscheano-heideggeriano tanto en Hegel como en Lukács un privilegio unilateral de lo propio? El que la modalidad de la presencia a sí ya no sea en Marx-Lukács la representación teórica sino la producción práctica, el que se haya desplazado, siguiendo a Feuerbach, de lo inteligible hacia lo sensible, no cambia su naturaleza: la praxis marxista se inscribe al igual que el Saber hegeliano en la línea de la subjetividad moderna²⁷¹. En

²⁶² Hegel, E., párrs. 385, 513. Cf. A. Chapelle, *op. cit.*, p. 120.

²⁶³ Lukács, *Aesthetik*, t. 4, pp. 93, 148.

²⁶⁴ Lukács, *Werke*, t. 10, pp. 565-595.

²⁶⁵ J. Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, París, Rivière, 1955, cap. “Aliénation et objectivation”. Del mismo: *Logique et existence*, París, P.U.F., 1953, pp. 232-242.

²⁶⁶ J. Hyppolite, *Etudes...*, p. 95.

²⁶⁷ Lukács, *Aesthetik*, t. 2, p. 93.

²⁶⁸ J. Hyppolite, *Etudes...*, p. 101. *Logique...*, p. 239.

²⁶⁹ A. Chapelle, *op. cit.*, p. 120, n. 155. J. Hyppolite, *Logique...*, pp. 243-247.

²⁷⁰ Hegel, Ph., pp. 471-472.

²⁷¹ J. Taminiaux, *Sur Marx, l'art...*, pp. 317, 321.

el arte, para Lukács como para Marx, la producción no hace más que intensificarse y recuperarse en el goce de su propia fuerza²⁷². Para Hegel el arte es el momento virtual de la asimiladora reconciliación del Espíritu absoluto consigo mismo²⁷³. No obstante el abismo que las separa —el de la absoluta negatividad— ambas estéticas convergen en un propio centrismo desolador²⁷⁴. De éste pretende distanciarse el esfuerzo de Adorno por preservar la no-identidad.

III. 2. Adorno

A pesar de rechazar la identidad metaestética del sujeto y del objeto en el todo²⁷⁵, la estética adorniana recibe de Hegel una buena parte de su propio vigor²⁷⁶. Incluso a nivel de la estructura, el filósofo especulativo no dejaría de reconocer, semiocultas en la maraña de la *Aesthetische Theorie*, las masas de sus *Lecciones sobre la estética*. No es de extrañar que en sus primeras páginas ambas estéticas —como introducción— consideren las dudas sobre la posibilidad de una filosofía del arte²⁷⁷, constaten la pérdida de evidencia del arte²⁷⁸, se interroguen sobre su fin²⁷⁹, sitúen la propia óptica estética con respecto a las tendencias de los predecesores, en particular Kant²⁸⁰. Al entrar en el cuerpo de las *Vorlesungen*, el paralelo, sin embargo, deviene más nítido. La parte universal de la *Estética hegeliana*, el Ideal (L)²⁸¹, se subdivide en tres momentos: su concepto lógico o lo bello en general²⁸²; su particularidad natural o lo bello natural²⁸³; y el retorno, en lo bello artístico, del Espíritu a sí²⁸⁴. A este movimiento corresponden, en la primera mitad de la *Teoría estética*, las tres secciones sucesivas sobre lo bello²⁸⁵, lo bello natural²⁸⁶, y lo bello artístico²⁸⁷. Adorno contrapone, es cierto, más llamativamente al momento de lo bello el de lo feo —disonancia— y se rehusa a armonizarlos en un equilibrio final; la sección adorniana sobre lo bello natural está provista, asimismo, de una “metacrítica a la crítica por Hegel de lo bello natural”²⁸⁸; y, en su sección sobre lo bello artístico, la *Teoría estética* no deja de distinguir enérgicamente el espíritu como

²⁷² *Ib.*, p. 318. Lukács, *Aesthetik*, t. 2, pp. 152, 155.

²⁷³ Hegel, E., párrs. 554, 556.

²⁷⁴ J. Taminiaux, *Sur Marx...*, pp. 322 ss.

²⁷⁵ Adorno, *Aesth. Theorie*, p. 523.

²⁷⁶ R. Bubner, *Einführung*, p. 11. *Ueber einige...*, p. 44, n. 14.

²⁷⁷ Hegel, *Aesth. I*, pp. 13 ss. Adorno, *Aesth. Theorie*, pp. 493 ss. 9-31.

²⁷⁸ Hegel, *Aesth. I*, pp. 24. Adorno, *Aesth. Theorie*, p. 9.

²⁷⁹ Hegel, *Aesth. I*, p. 25. Adorno, *Aesth. Theorie*, p. 12.

²⁸⁰ Hegel, *Aesth. I*, pp. 83 ss. Adorno, *Aesth. Theorie*, pp. 22 ss.

²⁸¹ Hegel, *Aesth. I*, pp. 100 ss.

²⁸² Hegel, *Aesth. I*, p. 145.

²⁸³ *Ib.*, p. 157.

²⁸⁴ *Ib.*, p. 102.

²⁸⁵ Adorno, *Aesth. Theorie*, pp. 74-97, esp. 81 ss.

²⁸⁶ *Ib.*, pp. 97-122.

²⁸⁷ *Ib.*, pp. 122-154.

²⁸⁸ *Ib.*, pp. 115-119.

mero momento de la obra de arte²⁸⁹ del Espíritu hegeliano en su retorno absoluto²⁹⁰. La segunda parte de la *Estética* de Hegel considera la particularización del germen conceptual del arte (N)²⁹¹, el despliegue de sus diferencias esenciales en las formas simbólica, clásica, y romántica²⁹². De modo paralelo, hacia el centro de la *Teoría estética*, el arte y sus obras aparecen, primeramente, como enigmas, como jeroglíficos que dan a la pregunta por el sentido, como la Esfinge, a través de lo diverso siempre la misma respuesta²⁹³; el eco de las páginas hegelianas sobre el arte en que lo simbólico en su ápice deviene enigma, incapaz de autodescifrase²⁹⁴, no pasará desapercibido. Después de su carácter enigmático, la *Teoría estética* destaca, correlativamente, la logicidad de las obras de arte; se evocan categorías tales como unidad, armonía; no sorprende que la sección desemboque en la discusión del concepto de lo clásico y del modelo de todo clasicismo, la plástica griega²⁹⁵. La siguiente sección²⁹⁶ introduce en referencia explícita a Hegel la controversia sobre la figura objetiva o subjetiva de la estética y distingue —como era de prever— la subjetividad romántica²⁹⁷, de la objetividad clásica. No se olvide, sin embargo, que para Adorno ni las obras de arte son símbolos —pues no dejan entrar en sí al Absoluto—²⁹⁸ ni tampoco se reabsorbe clásicamente, como en Hegel²⁹⁹, su permanente carácter enigmático³⁰⁰; Adorno, por otro lado, dice experimentar en mayor grado que el filósofo especulativo el carácter perecedero de lo clásico³⁰¹ y critica más decididamente las normas que dimanar del concepto de lo clásico³⁰²; paradójicamente, el subjetivismo de la doctrina estética hegeliana —más afín al acento romántico— es, asimismo, marcado y recusado por Adorno³⁰³. La tercera parte de la *Estética* de Hegel, finalmente, capta la singularización del arte (E) en las obras autónomas y el sistema de las artes singulares, y sitúa los diversos géneros artísticos³⁰⁴. Las secciones finales de la *Teoría estética*, no sin semejanza, destacan la singularidad monadológica de las obras de arte y la relación del arte con sus géneros³⁰⁵. Pero Adorno sostiene que, en vez de abrirse plenamente a la irrupción del nominalismo

²⁸⁹ *Ib.*, p. 139.

²⁹⁰ *Ib.*, pp. 139 ss.

²⁹¹ Hegel, *Aesth. I*, p. 387.

²⁹² *Ib.*, p. 393; *II*, pp. 13, 127.

²⁹³ Adorno, *Aesth. Theorie*, pp. 179 ss., 189, 193.

²⁹⁴ Hegel, *Aesth. I*, pp. 448, 189.

²⁹⁵ Adorno, *Aesth. Theorie*, pp. 205 ss., 235-239, 240 ss.

²⁹⁶ *Ib.*, pp. 244-262.

²⁹⁷ *Ib.*, p. 244.

²⁹⁸ *Ib.*, pp. 147, 159, 204; cf. 191.

²⁹⁹ Hegel, *Aesth. I*, p. 466.

³⁰⁰ Adorno, *Aesth. Theorie*, p. 184.

³⁰¹ *Ib.*, p. 242 ss.

³⁰² *Ib.*, pp. 240 ss.

³⁰³ *Ib.*, pp. 528, 247.

³⁰⁴ Hegel, *Aesth. II*, p. 243, *III*, pp. 325, 418, etc.

³⁰⁵ Adorno, *Aesth. Theorie*, pp. 269, 271, 296 ss.

en el arte, Hegel ha conservado más invariantes de las conciliables con una dialéctica irrestricta³⁰⁶.

Es posible precisar más aún el paralelo estructural sugerido. El medio de las *Vorlesungen* hegelianas no es otro que la objetividad, exasperada hasta la singularidad de la obra, en que la verdad del arte se expone. La estética de las *Vorlesungen* contrasta, pues, con la vía subjetiva de la estética, centrada en la experiencia reflexiva de la conciencia. De modo similar, el arte, según la *Teoría estética*, ha de ser pensado desde su interior, no desde fuera por su constitución subjetiva³⁰⁷. Contra toda reducción a funciones subjetivas, la estética ha de ser fundada en la cosa misma³⁰⁸: el acento es puesto en la objetividad, que resulta canónica³⁰⁹. Dicha objetividad es esencialmente espiritual³¹⁰. Refiriéndose explícitamente a Hegel, Adorno insiste en la libertad hacia el objeto³¹¹, en cuyo enigma se deja presentir la verdad. Pero a pesar del parentesco de enfoque señalado, la discrepancia entre ambas estéticas sigue siendo capital. En Adorno, la objetividad no corresponde a estructuras conceptuales pre-ordenadas a la estética, no presupone el concepto del Espíritu absoluto³¹². Dicho abruptamente: de las tres partes de la *Estética* hegeliana, la *Teoría estética*, a pesar de sus secciones "conceptuales" sobre lo bello, lo bello natural, lo bello artístico, amputa la primera: el Ideal³¹³. La *Estética* es desgajada así del Sistema, cuya culminación enciclopédica se antepone precisamente a las *Vorlesungen* como su comienzo. Este desarraigo no excluye, empero, toda visión "sistemática"³¹⁴. La *Teoría estética* presupone una dialéctica negativa³¹⁵ que ve en la naturaleza el fundamento del que se desprende la historia, concebida como proceso de superación de la dependencia natural; pero su curso es catastrófico: el hombre, sujeto de la libertad, deviene objeto de su propia dominación de la naturaleza; bajo el peso de la negatividad del presente, la conciencia busca como telos una liberación de la dominación en que la historia se autosuprime: el origen arcaico regresa de tal modo en el fin utópico en que la libertad se libera de la ley de la identidad, fundamento último de la dominación; de ahí el papel emancipador del arte, cuyo modelo es un lenguaje natural no significativo; y, en particular, el privilegio de la música, fenómeno inefable entre todos. El tema de la *Teoría estética* será precisamente

³⁰⁶ *Ib.*, p. 309.

³⁰⁷ *Ib.*, pp. 166-167, 116.

³⁰⁸ *Ib.*, p. 495.

³⁰⁹ *Ib.*, pp. 523-524, 116, 244.

³¹⁰ *Ib.*, pp. 26, 81, 98, 139-140.

³¹¹ *Ib.*, p. 33.

³¹² *Ib.*, pp. 141, 194, 523-524, 201.

³¹³ *Ib.*, pp. 20, 139, 159, 165, 191, 201.

³¹⁴ Cf. T. Baumeister y J. Kulenkampf, *Geschichtsphilosophie und philosophische Aesthetik in Neue Hefte für Philosophie*, 5, Gotinga, 1973, p. 78. Cf. O. K. Werckmeister, *Ende der Aesthetik*, Frankfurt-Main, S. Fischer, 1971, p. 7.

³¹⁵ T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, 1947; Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt-Main, Suhrkamp, 1975.

explicar esa experiencia de un sentido que elude su captación sin residuo por el concepto discursivo. Las primeras páginas de la obra³¹⁶ vinculan explícitamente el desarrollo histórico del arte al proceso de emancipación cuya descripción adorniana acabamos de evocar. La sección sobre la experiencia estética de la naturaleza marca del modo más nítido el nexo entre la filosofía de la historia de Adorno y su estética³¹⁷. La articulación negativa de la naturaleza y de la historia —la naturaleza ha de superarse en la historia, que a su vez sólo se libera autosuprimiéndose en una nueva naturaleza—, se repite a nivel de la relación entre lo bello natural y lo bello artístico³¹⁸. Como indeterminado e indeterminable, lo bello natural permanece siempre referido negativamente a la razón dialéctica; significa, además, una condición que precede a la dominación de la naturaleza, a la escisión del sujeto y del objeto, y que, por tanto, no la supera; quedarse ahí sería regresión. Lo bello natural es sólo cifra; sólo puede "remitir" a la mediación de la razón y la naturaleza³¹⁹. Adorno y Hegel parecen coincidir pues colocan la carencia de lo bello natural en su indeterminación, contingencia, opacidad —superadas por el contenido determinado y espiritual del arte. Para Adorno no se trata, sin embargo, de superar el carácter específico de lo bello natural en la idealidad transparente del arte; se debe dejar atrás lo bello natural para conservarlo; si para el pensamiento conceptual lo bello natural parece defectuoso, la crítica de la razón dialéctica y de su medio —el lenguaje discursivo—, en su insuficiencia yace, precisamente, su verdad; la tarea paradójica³²⁰, antinómica, del arte consiste en determinar el contenido de lo bello natural sin que se pierda el momento crítico de su indeterminación³²¹. Pero entonces el arte, que imita el principio de lo bello natural; su lenguaje indeterminado³²², corre el riesgo de perderse en un movimiento antinómico indefinido; más aún, así como lo bello natural —capaz tan sólo, en su indeterminación, de "remitir" a la supresión de la oposición —dio pie para pasar, más allá de él, al arte, así también el arte —incapaz de contener una reconciliación realmente presente —regresa al mero "remitir": sus obras son enigmas que sólo encuentran su clave más allá de sí, en la filosofía³²³. En este punto, Adorno y Hegel, de nuevo se acercan. Pero la oscilación pendular de la filosofía al arte, en el que sólo encuentra la razón la manera de enunciar su verdadera esencia, y del arte, cuyos enigmas exigen reflexión³²⁴, a la filosofía, no se reconcilia en una armonía superior: tarea de la filosofía no es, según Adorno, resolver la aporía inmanente al arte

³¹⁶ Adorno, *Aesth. Theorie*, pp. 9 ss.

³¹⁷ *Ib.*, p. 120. T. Baumeister y J. Kulenkampf, *art. cit.*, pp. 84 ss.

³¹⁸ Adorno, *Aesth. Theorie*, pp. 97 ss., 122 ss.

³¹⁹ *Ib.*, pp. 103, 104, 113.

³²⁰ *Ib.*, pp. 130, 157, 163, 164.

³²¹ *Ib.*, pp. 118, 114.

³²² *Ib.*, pp. 100, 104, 116, 120, 121.

³²³ *Ib.*, pp. 499, 113.

³²⁴ *Ib.*, pp. 507 ss.

—paradoja de carencia y riqueza; de promesa y duda— sino tan sólo mantener abierta su dehiscencia contradictoria. La meta no es, como en Hegel, el concepto³²⁵ pues la exigencia de pensar lo indecible lleva a una conceptualidad que se tacha a sí misma: transcripción en teoría (en apócrifa teología) negativa de la inmersión cabalística en la “revelación” estética de la irreconciliación³²⁶.

De lo que precede se desprende que —a pesar de las correspondencias señaladas más arriba— la fórmula presupuesta por la *Teoría estética* se acerca menos a la de las *Vorlesungen* hegelianas que a la de la *Phänomenologie des Geistes*. Las *Lecciones*, en efecto, según su esquema L-N-E parten de la Razón (L) que se efectúa en la historia; para Adorno, que elimina toda Idea antepuesta³²⁷, el verdadero *terminus a quo* es la Naturaleza (N), de la que se desprende la conciencia espiritual: tal es, precisamente, la primera premisa —marcada por la reflexión activa del sujeto fuera de la Naturaleza— del curso fenomenológico (N-E). Pero la afinidad no excluye la divergencia: aunque tanto para Adorno como para Hegel la conciencia desgarrada de su origen natural ha de renegarse de nuevo —conforme a la segunda premisa del silogismo fenomenológico, E-L—, este paso es comprendido por ambos autores de diverso modo: el éscaton del Calvario de la conciencia, ya lo hemos dicho, no es para Adorno como para Hegel el Logos que restablece, mediatizada, la identidad inicial, cicatrizando así la herida de la conciencia no-identica (L)³²⁸; la reconciliación de la oposición sigue siendo utópica³²⁹, una Idea trascendente: en su pensamiento regresa, absorbiendo la catastrófica identidad dominadora de la historia, la no-identidad que imita la indeterminación del comienzo.

La fórmula de la *Teoría estética* oscila así entre la de las *Vorlesungen* hegelianas cortadas de su Ideal arqueo-lógico (N-E) y la de la *Phänomenologie* interrumpida antes de la Religión manifiesta y su Saber absoluto (N-E); flota —ello viene a ser lo mismo— entre una estética en perspectiva objetiva, aligerada de la efectuación mundana del Absoluto, y una estética en perspectiva subjetiva condenada a reflejar el enigma del arte en el punto de vista de la “bella alma”³³⁰. Este doble enfoque finito se priva de la luz absoluta —y no sólo arqueo-lógica, escatológica— que una estética conjugadora de lo objetivo y lo subjetivo desde el medio de la Idea es capaz de arrojar sobre el arte. Dislocando este centro, la estética de Adorno se sitúa indecisamente entre la objetividad de corte hegeliano y la subjetividad kantiana:³³¹

³²⁵ M. Theunissen, *Hegels Lehre...*, p. 27.

³²⁶ R. Bubner, *Einführung*, p. 8; T. Baumeister y J. Kulenkampff, *art. cit.*, p. 102.

³²⁷ Adorno, *Aesth. Theorie*, p. 524. G. Rohrmoser, *Das Elend...*, p. 14.

³²⁸ Cf. Hegel, *Ph.*, cap. VIII.

³²⁹ G. Rohrmoser, *Das Elend...*, p. 39. H. U. v. Balthasar, *In Gottes Einsatz leben*, Einsiedeln, Johannes, 1971, p. 81. O. K. Werckmeister, *op. cit.*, pp. 27 ss.

³³⁰ Hegel, *Ph.*, pp. 462-463.

³³¹ T. Baumeister y J. Kulenkampff, *art. cit.*, p. 104.

somete, es cierto, la *Crítica del juicio* a la exigencia hegeliana de descubrir en las obras de arte la esencia escondida³³², pero hace de la aparición sólo la apariencia de una reconciliación pensada como “tarea absoluta”³³³.

Pero la antinómica razón estética de Adorno, lejos de imponerse como la única posibilidad de recoger hoy en ideas el arte y su historia, es más bien, pensaría Hegel, una regresión —a pesar de su pretensión de descubrir lo universal en lo particular—³³⁴ a la óptica de la escisión judía³³⁵. La teoría de Adorno sería para el filósofo especulativo sólo una versión más de ese entendimiento obstinado en prescindir —en su perpetuo *Sollen*— de la Razón encarnada, muerta, resucitada, único fundamento posibilitador de última concreción³³⁶. Su parcialidad es desenmascarada por la Reconciliación que absuelve tanto a la finitud de su desdicha como al Infinito de su distancia. A partir de este centro, queda abierto el camino de una estética al ritmo del tercer silogismo de la filosofía, en que el Logos absoluto hace de la objetividad natural y de la reflexión subjetiva los fenómenos que en sí lo manifiestan. Al mismo tiempo, es excluida la tendencia, que Adorno comparte con la estética romántica, a ver en el arte el medio de la suprema verdad³³⁷. Dicha pretensión sucumbe a una *Menschwerdung Gottes* superadora de toda *Inkarnation* meramente fantástica: ³³⁸ la más profunda escisión y reconciliación del hombre, revelada en Cristo, no es, según Hegel, capaz de ser adecuadamente expuesta por el arte. Ello no significa el fin del arte pura y simplemente, sino tan sólo el de su supremo destino³³⁹. ¿No sugiere Hegel que lejos de acabar con el arte el Cumplimiento cristiano lo ha liberado más bien hacia lo mundano?³⁴⁰. Negada la entrada del Absoluto en el espesor efectivo, por el contrario, la subjetividad tiende a refugiarse en sí y deja intacta la dura extrañeza del mundo: se la opone como una impenetrable objeción cosificada³⁴¹. No sorprende que la óptica de Adorno sea acusada por H. P. Thurn de “actitud defensiva”, de “huida de la efectividad”, indiferenciadamente negada³⁴², por M. Jiménez de “reflujo en la subjetividad”³⁴³, por O. K. Werckmeister de “subjetividad enfática”³⁴⁴, por

³³² Adorno, *Aesth. Theorie*, p. 167.

³³³ Hegel, *Ph.*, p. 428.

³³⁴ Adorno, *Aesth. Theorie*, pp. 270, 51, 498.

³³⁵ Hegel, *Theologische Jugendschriften*, Frankfurt-Main, Minerva, 1962, pp. 243 ss.

³³⁶ G. Rohrmoser, *Das Elend...*, pp. 24, 36.

³³⁷ W. Oelmüller, *Hegels Satz vom Ende der Kunst und das Problem der Kunst nach Hegel* en *Phil. Jahrbuch*, t. 73 (1965/66), pp. 82, 89.

³³⁸ Cf. nuestra tesis *La cristología de Hegel*, Lovaina, 1976, p. 123.

³³⁹ W. Oelmüller, *art. cit.*, pp. 84, 87, 89, 91.

³⁴⁰ *Ib.*, pp. 88-89.

³⁴¹ R. Bubner, *Einführung*, p. 8.

³⁴² H. P. Thurn, *op. cit.*, pp. 129, 131, 137.

³⁴³ M. Jiménez, *Adorno: art, idéologie et théorie de l'art*, Paris, Union générale d'éditions, 1973, p. 300.

³⁴⁴ O. K. Werckmeister, *op. cit.*, p. 66.

G. Rohrmoser de "ausencia de mundo"³⁴⁵, por L. Goldmann de "pesimismo"³⁴⁶. Se repiten, pues —guardadas todas las distancias— los reproches dirigidos habitualmente por la crítica teológica contra ese "compañero de armas" de Adorno, Kierkegaard³⁴⁷. ¿No responde la desmundanizada estética de Adorno, simétricamente, a la extenuación del arte en la cruda objetividad del discípulo de Marx, Lukács? Parece repetirse, en el campo de la estética de hoy, esa desarticulación de la síntesis especulativa por Kierkegaard y Marx —descrita por K. Löwith—³⁴⁸ en que las mediaciones hegelianas se convierten en decisiones abstractas por los polos de una alternativa: a la finita cosificación mundana (Lukács) se opone la subjetividad irrealmente infinita; el antirealismo y la negatividad vacía de la forma se distancia del contenido objetivo, endurecido en "en sí" positivo de una nueva "ortodoxia"³⁴⁹, no menos unilateral, ciertamente, que la subjetividad crítico-romántica:³⁵⁰ su parcial objetividad tiende a contradecirse en negatividad abstracta³⁵¹ así como la crítica negativa se invierte en mimesis de la irreconciliación mundana³⁵². En la visión de Hegel, el subjetivismo neo-kierkegaardiano de Adorno y el objetivismo neo-marxista de Lukács —esos hermanos gemelos— no pueden menos que declarar su unilateralidad refutándose mutuamente, e invitan a tornarse hacia una absolución de la aporía estética capaz de dejar atrás —al rehusar su principio común, la finitud del entendimiento— tanto el desdichado intento "espiritualista" de ahorrar a la bella interioridad crítica su *Entäusserung* en el ser-ahí, como la "puerilidad"³⁵³ "naturalista" de querer reabsorber dogmáticamente, con la objetividad de la mera finitud, la *Entfremdung* de la conciencia.

Pero en su exceso mismo, o en su defecto, la estética adorniana, escatología radical del arte, destaca el límite de la reabsolución de lo abierto de su promesa en la hegeliana autocoincidencia exhaustiva. Es menester acoger un lenguaje más dócil a la reconciliación efectiva que la devoradora parusía del Concepto. Integradas en un Vínculo substancial cumplidamente diáfano y definitivamente misterioso, la dehiscencia del arte y la transparencia del logos se acrecientan, conciliadas, en su irreductible consistencia.

• • •

³⁴⁵ G. Rohrmoser, *Das Elend...*, p. 38.

³⁴⁶ L. Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, París, Gallimard, 1970, pp. 266-267, 287.

³⁴⁷ M. Theunissen, *op. cit.*, p. 28.

³⁴⁸ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Frankfurt-Main, Fischer, 1969, p. 180.

³⁴⁹ A. Reszler, *op. cit.*, pp. 92 ss., 111 ss.

³⁵⁰ Cf. Hegel, *Ph.*, pp. 427 ss.

³⁵¹ Adorno, *Noten...* II, pp. 152-155, 181. Hegel, *Ph.*, pp. 413 ss.

³⁵² R. Bnbner, *Einführung*, pp. 8-9. Cf. M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte*, Berlín, de Gruyter, 1969, p. 18.

³⁵³ Adorno, *Noten...* II, pp. 182, 185-186.

El triple registro silogístico de la estética hegeliana se ha mostrado suficientemente amplio como para ordenar las estéticas seleccionadas y discernir, en cierto grado, sus carencias. Por el mismo movimiento en que juzga a las otras, la estética hegeliana entra, sin embargo, en su propia crisis; hemos podido constatar los puntos en que las diversas estéticas desbordan el marco de la forma estética hegeliana y acusan con ello sus límites: resistencia kantiana a suprimir sin resto en una suprema unisonancia, olvidadiza del respeto por lo sublime, la alteridad finita; atención de Schiller a la libertad fenoménica, a la iniciativa de la naturaleza dádívosa; dionisiaco desprendimiento nietzscheano del privilegio de la interiorización asimiladora; sentido del fundamento originario de la diferencia —impensado por la *Aufhebung* hegeliana— en Heidegger; denuncia lukácsiana de la disolución final de toda consistencia objetiva en el Sujeto-Objeto idéntico; preservación por Adorno del ir a tientas artístico tras la verdad inapresable. Recoger estos puntos equivale ya a pronunciar un cierto juicio sobre la estética que, en su estrechez, se muestra incapaz de integrarlos. Conviene subrayar la coherencia de su sistemática exclusión por Hegel.

En el tipo de correlación instaurada entre las tres coordenadas —subjetiva, objetiva, absoluta— de la estética hegeliana se exhibe la falla estructural del sistema entero. El arte es, como Hegel ha visto, simultáneamente acontecimiento subjetivo de libertad, historia objetiva, revelación absoluta. Pero los dos polos —subjetivo y objetivo— del Espíritu finito son para el filósofo tan sólo los presupuestos efímeros puestos por el Absoluto para afirmarse finalmente en su negación recíproca y en su común eclipse. De esta forma, empero, el arte pierde —como pone de manifiesto la confrontación con las estéticas de Heidegger y Nietzsche— tanto la cercanía al origen en su abundancia desbordante, manar en obra puesto al abrigo en el fundamento, como el éscaton "siempre más grande" de toda aspiración creadora, en provecho de una revelación "sin secretos" de la esencia en y más allá de la doble finitud fenoménica de la subjetividad artística y de la objetividad de la obra. Conjuntamente, por la misma forma negativa, la actitud estética es incapaz de encontrar en la valorización del contenido natural —como, a pesar de su formalismo remanente y de su incoativa identidad idealista, Schiller— el signo de su propia consistencia "real"; el fenómeno sensible significa primordialmente a la libertad la inminencia de su negación por la absolutez devoradora de su Objeto invisible. Simultáneamente, la objetividad efectiva sólo remite en la estética hegeliana a la libertad espiritual insinuando —Lukács y Adorno se rebelan contra ello— el desvanecimiento de la historia como de la naturaleza en provecho de la infinita subjetividad del Espíritu absoluto en su desesperanzadora manifestación de sí a sí.

Es menester integrar la forma de la estética hegeliana en otra más hospitalaria, atenta a la mutua consolidación y no sólo a la recíproca refutación de la libertad y de la objetividad, de la finitud y del Infinito. Distanciarse de la absorbente manifestación sin re-

siduo del Absoluto hegeliano no implica, sin embargo, el abandono de toda forma dialéctica de pensamiento. ¿No habrá que considerar, más bien, la efusión del Absoluto y su reserva como dos aspectos de "un" sistente proceso?³⁵⁴ ¿No consistirá la tarea en elaborar, también en estética, una forma capaz de hacer converger los acentos tanto de la inmediatez analógica como de la mediación dialéctica por la atención al doble proceso de progresiva manifestación espiritual en la obra, confirmada y no disuelta, y de radical regreso a su absolutez fontal, y no sólo final, como mutua promoción de la dispensación diferente y del idéntico recogimiento?

ABSTRACT

Six historically significant aesthetics, of contemporary influence, are situated with respect to the Hegelian aesthetics in its triple syllogistical articulation. The aesthetics of the Berlin Lessons (to the rhythm of the first syllogism of philosophy), of the *Phenomenology* (second syllogism) and of the *Encyclopedia* (third syllogism) allows to order systematically, although not to assimilate entirely, the "objective" aesthetics of Lukács and Adorno, the "subjective" aesthetics of Kant and Schiller, and the "absolute" aesthetics of Nietzsche and Heidegger. This confrontation marks both the limited contribution of the selected aesthetics and the insufficient hospitality of the Hegelian aesthetical form.

³⁵⁴ L. B. Puntel, *op. cit.*, p. 297.

CATEGORIALISMO Y ERROR EN LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

Ricardo Gómez

A partir de 1960 la filosofía de las ciencias experimentó una notable transformación caracterizada por una crítica demoledora a las epistemologías neopositivista y popperiana. Uno de los resultados más notables de dicha crítica ha sido reconocer que la fundamentación del conocimiento científico requiere hipostasiar la constitución no sólo del conocimiento sino también del mundo que se pretende conocer. Han surgido así distintas variantes de una concepción categorialista del conocimiento científico.

Gerd Buchdahl ha señalado, refiriéndose a las doctrinas de Kant y Kuhn:

"Toda la doctrina (kantiana) anticipa críticamente algunas concepciones recientes como la expuesta en *La estructura de las revoluciones científicas* de T. Kuhn, con su tesis básica de que los paradigmas científicos no son testados... sino que gobiernan la orientación misma de tales tests. Ellos sólo pueden devenir obsoletos, fenecer bajo la presión de paradigmas competitivos, a través de la acumulación de tensiones lógicas internas o anomalías. Este es un caso claro donde descubrimientos metodológicos e historiográficos modernos nos ayudan a comprender más claramente la visión de Kant..."¹.

Creemos que más allá del hecho obvio de estar en presencia de dos versiones categorialistas del conocimiento científico, las notas que Buchdahl puntualiza apuntan más a señalar notables diferencias que analogías, pues: a) mientras los paradigmas no son ni verificados ni falsados, la ciencia para Kant es necesariamente verdadera; b) por ello, si bien los paradigmas pueden devenir obsoletos es imposible que ello suceda con las ciencias en el caso de Kant; c) los intentos de una fundamentación historicista de la ciencia jamás pueden contribuir a explicar una concepción a-histórica de la misma. La actividad categorial constitutiva es llevada a cabo por el sujeto trascendental a-histórico que garantiza un conocimiento objetivamente válido sin ningún tipo de limitación espacio-temporal. Frente a ello, la comunidad científica sólo puede generar un conocimiento sólo aceptado unánimemente por los miembros de dicha comunidad.

Sin embargo, ambas concepciones se hallan emparentadas por un inconveniente radical, visto desde el estado actual de las ciencias: no

¹ G. Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science*. Cambridge, (Mass.): MIT Press, 1969, p. 512 n. 1.

logran explicar cómo es posible que el ser humano puede equivocarse al hacer ciencia aún aplicando todos los cánones metodológicos de la misma.

Este trabajo pretende analizar críticamente esa dificultad básica de las dos versiones más extremas de la concepción categorialista. Hemos de proponer que las epistemologías de T. S. Kuhn e I. Kant no han podido justificar una respuesta adecuada a la pregunta: ¿cómo es posible que el científico, a pesar de respetar todas las pautas metodológicas, pueda equivocarse al hacer ciencia?^{1a}.

1. La actividad constitutiva del sujeto trascendental: una única ciencia verdadera de la naturaleza.

Kant construyó su sistema de la naturaleza en etapas: comenzó en la *Crítica* con la constitución del mundo fenoménico estableciendo los principios que proporcionaban el fundamento de la posibilidad de la ciencia como conocimiento necesariamente verdadero; luego continuó, a través de la *Fundamentación metafísica de la ciencia natural*, con aspectos menos formales en tanto consisten en la aplicación de los principios de la *Crítica* a la materia, y, finalmente arribó a las leyes empíricas de la física. Es necesario que nos refiramos brevemente a este desarrollo arquitectónico.

Kant se propuso en la *Crítica* evitar, por una parte, el dogmatismo respecto de la metafísica tal como aparece en Leibniz y, por otra parte, eludir el escepticismo respecto de la ciencia natural al que había arribado Hume. Para ello tuvo que romper con la unicidad del concepto como fundante del conocimiento, en oposición al racionalismo, y con el básico y exclusivo papel asignado a la experiencia por el empirismo. De ahí el recurso a dos factores fundamentales del conocimiento: la intuición y el concepto.

Además, Kant concebía a toda ciencia como proveyendo conocimiento informativo necesariamente verdadero. Para justificar esto, y acorde con las rupturas señaladas en el párrafo anterior, Kant abandona la dicotomía analítico (a priori) sintético (a posteriori). Si los enunciados de la ciencia son informativos entonces son sintéticos y,

^{1a} Hay otras teorías de la ciencia que sostienen la existencia de principios constitutivos como, por ejemplo, "presuposiciones" (Shapere), "ideales del orden natural" (Toulmin), "marcos categoriales" (Sellars). Sin embargo éstos son categorialismos debilitados y no son susceptibles a las críticas a que hemos de someter a las versiones fuertemente constitutivistas de Kant y Kuhn. La necesidad de aceptar principios constitutivistas en la ciencia es el legado kantiano para la epistemología contemporánea; pero, lo que debe evitarse es una determinación de la experiencia por tales principios que haga imposible la justificación de la emergencia de enunciados capaces de chocar con ella. Esto, que en Kant era históricamente una notable virtud pues uno de sus objetivos era justificar el carácter informativo y necesariamente verdadero de las leyes de la Física de Newton, se transforma en Kuhn en un inconveniente mayúsculo pues el objetivo a lograr se ha alterado radicalmente.

si son necesariamente verdaderos, entonces son a priori. De ahí que la pregunta por la posibilidad de la ciencia se transforme en la pregunta central de la filosofía crítica: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? En el caso de la fundamentación de la física la pregunta ha de ser ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la física?

Tal fundamentación se lleva a cabo a partir de una tesis mayor: el sujeto trascendental constituye la experiencia fenoménica y, a través de tal constitución, se exhibe tanto el carácter necesariamente verdadero del conocimiento del mundo fenoménico como el importantísimo *factum* de que tal conocimiento es el que aparece sistematizado en los *Principia* de Newton.

En tal labor fundacional, se requieren dos instancias principales: 1) como es sabido, la física de Newton supone la matematización de la naturaleza así como el carácter absoluto y euclidiano del espacio físico. Debe pues explicarse la posibilidad de tales características; 2) es ineludible justificar el carácter necesariamente verdadero de los principios de la física newtoniana.

1) En la *Estética trascendental* Kant concluye que el espacio es la forma de la intuición externa; entonces podemos determinar independientemente de la experiencia las relaciones espaciales de los objetos y podemos además establecer que todos los fenómenos que suponen la intervención del sentido externo deben existir en el espacio. En la *Teoría del esquematismo* se muestra que la actividad constitutiva del sujeto es tal que nuestras afirmaciones acerca de objetos espacio-temporales son necesariamente afirmaciones acerca de un espacio necesariamente tridimensional y que satisface las propiedades de la geometría de Euclides². Finalmente, en los *Axiomas de la intuición de la analítica de los principios* Kant justifica la aplicabilidad de las conclusiones de la Estética al mundo físico y, en particular el carácter matemático esencial de la naturaleza fenoménica. Así por ejemplo, el axioma, "Todas las percepciones son quanta extensa", junto al principio fundamental del idealismo trascendental que afirma que las condiciones de nuestra experiencia son las condiciones de la objetividad del mundo fenoménico, constituyen la explicación kantiana de por qué las proposiciones de la matemática no son abstracciones desde la experiencia sino constitutivas de ella. O sea: la aplicabilidad de la matemática a la experiencia es una condición imprescindible para que haya experiencia.

2) En la *Analítica trascendental* que, según aclara Kant en la *Introducción* a la segunda edición de la *Crítica*, responde a la pregunta ¿cómo es posible la física pura?, Kant, luego de ejecutar el análisis de las funciones lógicas del juicio del cual depende la tabla de las categorías, establece que dichas categorías se aplican a todos los objetos de experiencia posible de acuerdo a determinadas leyes (princi-

² I. Kant, *Critique of Pure Reason*, traducido por N. Kemp Smith. 1953, B 180-186.

prios del entendimiento puro). Así como Kant creía que había descubierto todas las categorías y sus esquemas, también suponía que había descubierto todos los principios a priori de toda experiencia posible, porque la tabla de los cuatro tipos de principios corresponde a la tabla de los cuatro tipos de categorías. En tanto tales principios, únicos y completos, constituyen la ciencia de la experiencia objetiva, no hay otro tipo de conocimiento posible de dicha experiencia; además, en tanto dichos principios son sintéticos a priori, fundamentan un conocimiento necesario e informativo del mundo de los fenómenos. Por lo tanto, desde su fundamentación trascendental la física es única y está compuesta por afirmaciones necesariamente verdaderas. Así por ejemplo, la segunda analogía nos permite afirmar que si aceptamos que todo cambio tiene una causa, excluimos la posibilidad de que haya cambios sin causa aunque no la podamos hallar. Esta necesidad y universalidad estricta es compartida por todos los principios en tanto sintéticos a priori³. O sea, los principios y los enunciados que ellos fundamentan jamás son abandonables ni presentan alternativas. Por ende, la física pura está compuesta por enunciados objetivamente válidos: las representaciones están relacionadas en un juicio de la física pura de modo tal que dicha relación es ontológicamente válida. Es por ello que los principios, que fundamentan a dichos juicios, funcionan a la vez como leyes de la ciencia natural: "Los principios de la experiencia objetiva posible son a la vez leyes generales de la naturaleza que pueden ser conocidas a priori."⁴ Si ellos expresan (Analítica de los principios) condiciones necesarias de la experiencia objetiva, entonces expresan a fortiori condiciones necesarias de la ciencia natural, pues ésta describe, interpreta y predice la experiencia objetiva.

Pero la *Crítica* sólo garantiza la posibilidad de la física newtoniana. Los conceptos y principios trascendentales de la *Crítica* deben ser aplicados a la experiencia de los cuerpos para no quedar como meras posibilidades abstractas de constitución de la ciencia matemática de la naturaleza.

Esta es una de las tareas principales de la *Fundamentación metafísica de la ciencia natural*. Debe recordarse que Kant concebía tres tipos de leyes en relación a la naturaleza, arquitectónicamente dispuestas: trascendentales (*Crítica de la razón pura*), metafísicas (*Fundamentación metafísica de la ciencia natural*) y empíricas (pertencientes a la física empírica). Estas últimas son validadas por la experiencia; las primeras requieren justificación a priori de su aplicación a la experiencia; y las metafísicas constituyen un puente imprescindible entre las trascendentales y las empíricas. Así como las leyes trascendentales son el fundamento necesario que hace posible a la

³ "Si un juicio es pensado como de universalidad estricta, es decir, sin admitir la posibilidad de excepción, entonces él es válido a priori". Kant, *ob. cit.*, B3.

⁴ I. Kant, *Prolegomena to any Future Metaphysics that will be able to present itself as a Science*, traducido por P. Lucas, Manchester 1953, p. 306.

experiencia misma, las leyes metafísicas prescriben los modos en que las categorías pueden ser aplicadas al movimiento (única característica de la materia perceptible por los sentidos) en general de cualquier materia; finalmente la física empírica se ocupa del movimiento actual de la materia en particular.

Los principios metafísicos pertenecen a cuatro grupos distintos que corresponden a los cuatro grupos categoriales de la *Crítica*: foronómia (cantidad), dinámica (cualidad), mecánica (relación) y fenomenología (modalidad). Es notable que, a partir de los principios de la *Crítica* y utilizando su caracterización de materia y movimiento, Kant justifica los principios mayores de la física newtoniana. Por ejemplo, las analogías de la experiencia al ser aplicadas a la mecánica se transforman en los principios de conservación de materia, de movimiento inercial y de acción y reacción⁵. Kant insistió en que el conocimiento empírico objetivo sólo puede alcanzarse si las leyes individuales son formuladas de modo de adecuarse a dichos principios que son necesariamente verdaderos.

Debe acotarse que las categorías no sólo especifican de modo completo las funciones a priori del entendimiento, sino que determinan también los objetos fenoménicos en general en la *Crítica* y la materia en general en la *Fundamentación*, convirtiéndolas en dos sistemas completos. Por su parte, la física empírica, debido a la infinitud de sus objetos y de sus rasgos no agotables, no presenta el mismo carácter. Kant distingue entre leyes de la naturaleza que son condición de la experiencia objetiva y aquellas leyes que son generalizaciones a partir de la experiencia objetiva. Por ello, diferencia entre una ciencia pura (ciencia propiamente dicha) y una ciencia empírica (ciencia en sentido impropio); esta última depende de aquélla en cuanto a su objetividad y depende de la observación en cuanto a su contenido.

En el idealismo trascendental no todo emerge desde el sujeto constituyente; siempre hay datos sobre los que la razón opera. Pero, dados los datos, la *Crítica* y la *Fundamentación* dictaminan que un único y necesariamente verdadero sistema de leyes ha de constituirse acerca de la naturaleza. Kant remarca una y otra vez que el sistema de la física depende del sistema metafísico⁶. Sólo la física pura, a diferencia de la física empírica, es ciencia en sentido estricto, pues

⁵ Véase I. Kant, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, Indianápolis: The Bobbs and Merrill, Co., 1970, p. 102: "Primera Ley de la Mecánica: En relación a todos los cambios de naturaleza corporal, la cantidad de materia considerada como un todo permanece la misma, sin crecer ni decrecer." "Segunda Ley de la Mecánica: Todo cambio de materia tiene una causa exterior. (Todo cuerpo permanece en su estado de reposo o de movimiento en la misma dirección y con la misma velocidad a menos que sea obligado por una causa exterior a abandonar este estado)." p. 104. "Tercera Ley de la Mecánica: En toda comunicación de movimiento, la acción y reacción son siempre iguales entre sí." p. 106. Luego siguen las pruebas kantianas de cada ley.

⁶ *Ibid.*, pp. 9-10, 15, 16-17.

sólo ella está compuesta por enunciados necesariamente verdaderos⁷. Si en ella se siguen estrictamente sus leyes, es imposible incurrir en error⁸. Y sus leyes son las leyes de la física newtoniana, pues sólo éstas son justificables a partir de la *Fundamentación metafísica de la ciencia natural*. El hecho de que la física se ocupe del mundo exterior no impide que sus leyes fundamentales sean necesariamente verdaderas. Por el contrario, Kant ha fundamentado en la *Crítica* que sólo en tanto sean afirmaciones acerca de fenómenos, es posible considerarlas como afirmaciones necesariamente verdaderas⁹. El único e ineluctable orden de los fenómenos requiere un único e ineluctable sistema de leyes pues "de otro modo estas leyes no constituirían un orden de la naturaleza."¹⁰

En consecuencia, la física newtoniana no puede conducir más que a verdades; las leyes empíricas no pueden estar en desacuerdo con los principios trascendentales y metafísicos, y además, se certifican en la experiencia constituida según tales principios¹¹. Si se hacen inferencias correctas, no hay posibilidad de error: iremos desde leyes fundadas en los principios de la naturaleza a consecuencias acerca de objetos constituidos según tales principios. El hombre, pues, no dispone de alternativa: la razón opera sobre principios completos inalterables que, por ende, fundamentan una única ciencia. El hombre sólo puede concebir un único tipo de espacio y elaborar un único tipo de geometría (la euclídea) y una única física (la newtoniana). En verdad, Kant creyó posible describir todos los presupuestos sintéticos absolutos del conocimiento científico pues supuso que la aritmética, la geometría euclídea y la física newtoniana eran logros permanentes de la mente humana.

Körner afirma acertadamente que "para poder ser adecuadas al desarrollo científico ulterior las analogías de la experiencia tienen que

⁷ *Ibid.*, p. 4: "La Ciencia Natural tendría que ser llamada Ciencia Natural, a su turno, propiamente o impropia: la primera trataría a su objeto de acuerdo totalmente a principios a priori y la segunda, de acuerdo a leyes de la experiencia." Luego agregó: "Sólo aquella cuya certeza es apodíctica puede ser llamada propiamente ciencia; el conocimiento que puede contener meramente certeza empírica es sólo llamado ciencia impropia... Una doctrina racional de la Naturaleza, pues, merece el nombre de ciencia natural sólo cuando las leyes naturales que subyacen a ella son conocidas a priori y no son meras leyes de experiencia."

⁸ Por lo tanto, no podemos aceptar las tesis de Buchdahl acerca de la teoría kantiana de la ciencia. Buchdahl sostiene que Kant tenía una concepción hipotético-deductivista de la ciencia empírica; en el sistema las hipótesis podían tener, de acuerdo a tal interpretación, diferentes grados de probabilidad. Véase Gerd Buchdahl, *ob. cit.*, pp. 510-511.

⁹ I. Kant, *Metaphysical Foundations*, nota a pie de página 12: "El sistema de la Crítica debe acarrear con él certeza apodíctica porque está construido sobre la proposición de que todo el uso especulativo de la Razón nunca va más allá de los objetos de experiencia posible."

¹⁰ I. Kant, *Critique of Judgement*, traducido por I. Bernard, New York, 1951, p. 21.

¹¹ Kant pensaba que en los *Principia* de Newton los diferentes tipos de principios estaban entremezclados. Kant los separó en distintos sistemas para mostrar cómo operan las distintas clases de ellos.

ser ampliadas para admitir también otras clases de analogía."¹² Pero esto hubiera sido inaceptable para Kant porque los principios estipulados eran todos los principios posibles. Por supuesto, Kant estaba equivocado al considerar que la física de Newton contenía a todos los tipos posibles de juicio empírico objetivo. Pero su objetivo había sido justamente fundamentar el carácter informativo y único de las leyes de la física de Newton. Para lograrlo construyó la primera gran versión categorial del conocimiento; pero ella hubo de ser tan fuerte que tornó imposible la emergencia de alternativas tanto para la matemática como para la física, así como la obtención correcta en cada una de ellas de enunciados que pudieran chocar con la experiencia y ser considerados falsos.

Unicidad y verdad necesaria: he ahí el resultado de la constitución por la razón de la experiencia fenoménica. El hombre, si hace ciencia, no puede equivocarse.

Sin embargo, en el estado actual de las ciencias, lo que requiere justificación es la posibilidad de error y la existencia de nuevas teorías¹³. Uno de los intentos contemporáneos más notables de tal justificación es nuevamente una versión categorial del conocimiento científico.

II: La actividad constitutiva de la comunidad científica: ¿es posible abandonar un paradigma?

La concepción kuhniana de la ciencia ha sido sometida al más variado tipo de crítica. Nosotros nos vamos a limitar al análisis de una dificultad básica que está íntimamente vinculada con su tesis del papel constitutivo de los paradigmas: Kuhn no ha justificado —y entendemos que dado su esquema conceptual resultaría difícil lograrlo— cómo es posible que surjan anomalías. Además, tal dificultad deja flotando en el aire al resto de su concepción y, especialmente a sus tesis acerca de los cambios de paradigma.

Para justificar nuestra propuesta crítica consideremos ordenadamente los siguientes temas: 1) El carácter constitutivo de los paradigmas. 2) Anomalías: ¿existe una naturaleza a-paradigmática? 3) El abandono de los marcos categoriales: revoluciones y nuevos paradigmas. 4) Un categorialismo negativista: no verdad, no falsedad, no realidad.

¹² S. Körner, *Kant*, Middlesex, England: Penguin Books, 1953, p. 90.

¹³ Por ello creemos que es erróneo pretender que la concepción kantiana de la ciencia es aplicable a la ciencia de nuestro siglo.

1) *El carácter constitutivo de los paradigmas*¹⁴.

"Los paradigmas son constitutivos de la naturaleza"¹⁵. Y ello lo llevan a cabo en el sentido más fuerte porque operan como marcos categoriales en tanto generan los modos de ver, hablar, pensar y hacer. Los científicos no pueden alcanzar algo más allá del alcance del paradigma; por lo tanto los nuevos hechos no son nunca abarcables dentro del alcance del paradigma. Toda la actividad científica normal que consiste en la resolución de enigmas queda regimentada por el paradigma en tanto éste define también dichos enigmas y garantiza su solución.

La comunidad científica es el sujeto de tal actividad categorial. El análisis de las conductas y valores de la comunidad así como los modos de llegar a decisiones unánimes y a valores compartidos permite explicar hasta el modo de ver de dicha comunidad. Cada paradigma (el único que una comunidad posee en un período determinado) opera de tal modo que el mundo propiamente dicho se reduce para la comunidad a lo que el paradigma determina. Pero tanto el sujeto como la actividad fundante de la experiencia se ha socializado. La unanimidad del grupo garantiza la unanimidad de su punto de vista y con ello un único mundo compartido¹⁶.

¿Es posible, entonces, hablar de una naturaleza independiente de los paradigmas? Kuhn, a través de su concepto de paradigma, determina que la comunidad no puede ver los hechos de otro modo ni concebir hechos nuevos. ¿Cómo sabemos qué es la naturaleza independientemente de los medios conceptuales proporcionados por la educación profesional? No podemos saberlo. Sin embargo Kuhn parece sostener la existencia de una naturaleza no-paradigmática, porque la naturaleza puede chocar con el paradigma, lo cual nos parece injustificable teniendo en cuenta el rol constitutivo de los paradigmas. En verdad creemos que existe una suerte de tensión entre la aceptación de una entidad no-paradigmática, que Kuhn adopta para explicar la emergencia de anomalías, y la rotunda negación de entidad no-paradigmática alguna, que Kuhn propone cuando desarrolla su concepción

¹⁴ Desde 1965 Kuhn ha hecho ciertas restricciones a su concepto de paradigma; pero lo que decimos acerca de paradigmas es aplicable al concepto de "matriz disciplinal" o "paradigma en sentido amplio."

¹⁵ T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962, p. 109.

¹⁶ Esta es obviamente una concepción extrema. "Por circunscribir la noción de una tradición científica a una unidad oculta, Kuhn se ve forzado por una cuestión meramente conceptual a ignorar muchas diferencias importantes entre actividades científicas pertenecientes a la misma tradición." D. Shapere, "Meaning and Scientific Change", en *Mind and Cosmos*, ed. R. Colodny, Pittsburgh University Press, 1964, p. 71. Este es un primer aspecto que impide la posibilidad del cambio científico. Para evitarlo, Kuhn ha señalado posteriormente que puede haber importantes disensiones entre los miembros de una comunidad. Pero entonces, ¿cuál es la cantidad de unanimidad y disensión que hace posible un mundo compartido y también el cambio de paradigma? Pensamos que Kuhn no ha contestado a esta importante pregunta.

de la ciencia normal y la inconmensurabilidad de los paradigmas sucesivos. O sea: para explicar, a pesar de su categorialismo fuerte, que los marcos categoriales son abandonables, Kuhn sostiene la existencia de entidades independientes del paradigma y, para justificar la dinámica de los cambios entre paradigmas reniega de tales entidades. Creemos que más allá de las dificultades que presenta, el segundo aspecto es el más consistente con su categorialismo fuerte. El hiato más importante radica en proponer, por un lado, una total delimitación de la experiencia por el paradigma y sustentar por el otro una naturaleza no-paradigmática. Esto se agrava posteriormente porque niega, como veremos, la referencialidad de los enunciados de la ciencia a una realidad independiente de ella: "Yo rehúso considerar a las teorías como enunciados acerca de 'lo que está realmente ahí'." ¹⁷

No extraña pues que Scheffler rotule a la concepción kuhniana de "idealismo extravagante" porque "el universo de las cosas es una ilusión y la realidad misma está hecha por el científico más que descubierta por él." ¹⁸ Pero no nos parece adecuada la propuesta de Scheffler de distinguir entre 'categorización' e 'hipotetización' y afirmar que el paradigma sólo determina las categorías por lo que las hipótesis pueden ser testadas por observación. No es posible, en un categorialismo fuerte como el de Kuhn, sostener tal distinción porque las hipótesis y leyes teóricas juegan un rol básico en la categorización. Los modos compartidos de mirar el mundo e incluso el significado de los términos se generan a partir de los 'ejemplares compartidos' los que presuponen la utilización de las leyes del paradigma ¹⁹. En Kuhn no es cierto que "la observación determinada por las categorías es totalmente concebible como independiente de cualquier hipótesis particular sometida a prueba." ²⁰

Por lo tanto, creemos que sigue vigente la dificultad planteada: ¿cómo es posible desde un punto de vista kuhniano una naturaleza independiente de los paradigmas, y cómo puede aceptar la posibilidad de que aquél que opera dentro de un marco categorial pueda percatarse de la existencia de tal naturaleza? Esta dificultad preliminar nos conduce a la que para nosotros es la dificultad mayor de la concepción de Kuhn.

¹⁷ T. S. Kuhn, "Reflections on my Critics", en *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos and A. Musgrave, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 265.

¹⁸ I. Scheffler, *Science and Subjectivity*, 1970, Indianápolis: The Bobbs and Merrill Co, 1967, p. 19.

¹⁹ Véase T. S. Kuhn, "Second Thoughts on Paradigms". En *The Structure of Scientific Theories*, ed. F. Suppe, Chicago: University of Illinois Press, 1974.

²⁰ I. Scheffler, *ob. cit.*, p. 42. Feyerabend hace una crítica similar. Sin embargo, en este caso hay, después de todo, una experiencia humana concebida como un proceso actualmente existente respecto del cual comparamos y testamos nuestras teorías. Véase, P. Feyerabend, "Problems of Empiricism" en *Beyond the Edge of Certainty*, ed. R. Colodny, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1965, pp. 214-215.

2) ¿Cómo son posibles las anomalías?

De acuerdo a lo establecido en el párrafo anterior, sostenemos que Kuhn no puede justificar la posibilidad de anomalías. Sin embargo él las postula: "El descubrimiento comienza con el reconocimiento de que la naturaleza ha violado las expectativas inducidas para el paradigma que gobierna la ciencia normal."²¹ Por supuesto, no hay aclaración alguna ni de cómo puede lo constituido por el paradigma chocar con el paradigma mismo ni de cómo puede haber algo no constituido por el paradigma. Creemos que aquí reside uno de los problemas que toda versión categorialista del conocimiento debe plantearse y resolver: justificar cómo es posible que haya entidades o hechos trans-categoriales y cómo es posible que los puedan percibir aquellos que están regidos por el marco categorial. Kuhn es coherente al explicar la ciencia normal bajo un paradigma y entendemos que también lo es al considerar todo el proceso que sigue a los cambios de paradigma. Pero entre una y otra consideración estipula la existencia que enfrenta al paradigma desde fuera de él. Siegel ha visualizado el problema al afirmar: "Sin embargo, si la exigencia de inconmensurabilidad es considerada seriamente, no puede haber una naturaleza neutral no paradigmática capaz de violar las expectativas inducidas por el paradigma."²² De acuerdo; pero el problema no radica en la inconmensurabilidad, o en una inconsistencia entre inconmensurabilidad y naturaleza neutral al paradigma, sino en algo previo: una inconsistencia entre paradigma constitutivo y anomalía. El problema mayor no consiste en cómo pasar de un paradigma a otro sino en cómo explicar la posibilidad de salir de uno de ellos.

Por otra parte: ¿qué nivel crítico de anomalía es tolerable? o más específicamente, ¿cuándo una anomalía es ajustable aditivamente y cuándo da lugar al abandono del paradigma? Al respecto recibimos una nueva sorpresa, pues la respuesta deja ahora de fundarse en el papel de la naturaleza y vuelve a asentarse en razones internamente paradigmáticas: penetración profunda de las anomalías, inseguridad profesional, desbarajuste técnico. Pero todos estos cánones son tan vagos que no permiten estipular un determinado grado que señale claramente la necesidad del abandono del paradigma. El problema se agrava porque en ciencia normal, según Kuhn, la comunidad procede tratando de adherirse tenazmente a una teoría y despreciando "prima facie" la evidencia refutativa e incluso argumentos lógicos y matemáticos. Si se pudieran dar tales razones, ¿es posible luego abandonar la teoría sin violar precisamente dichas razones? Tal como Feyerabend ha señalado, habiendo optado por la tenacidad no podemos usar más los hechos desnudos para abandonar una teoría²³. Así como hay una

²¹ T. S. Kuhn, *Structure*, pp. 52-53.

²² H. Siegel, "Meiland on Scheffler, Kuhn, and Objectivity in Science", en *Philosophy of Science* 43 (Septiembre 1976) p. 442.

²³ P. Feyerabend, "Consolations for a Specialist", en *Criticism and the Growth of Knowledge*, cit.

oposición, en la teoría de Kuhn, entre categorialismo y anomalía, hay paralelamente una oposición entre tenacidad y abandono de ella. El pasaje de uno a otro extremo en cada pareja carece de justificación.

3) Otros paradigmas: ¿cómo pueden surgir?

Si las anomalías son lo suficientemente profundas pueden hacer que los científicos comiencen a perder la fe y considerar alternativas²⁴. La fe en el paradigma surge de su capacidad para resolver todos los enigmas, lo cual está garantizado por el rol constitutivo de los paradigmas; todo ello no requiere recurrir a una entidad no-paradigmática. Pero, la fe se pierde porque surgen anomalías profundas; esto sí requiere de una entidad no-paradigmática. Además ¿cómo es posible disponer de paradigma alternativo? Los miembros de una comunidad no pueden proveerlo por el acondicionamiento respecto del paradigma al que están sometidos; luego, otros deben haberlo generado. Pero entonces desembocamos en otra dificultad, porque habremos de reconocer que no tenía vigencia un único paradigma, en cuyo caso no se trataba, de acuerdo con la teoría de Kuhn, de un desarrollo de ciencia madura, dado que éste requiere la ausencia de paradigmas competidores. La unicidad monopólica de una tradición de ciencia normal impide la presencia de paradigmas alternativos.

Kuhn, al contestar a sus críticos sobre las razones de la existencia de la ciencia normal, ha afirmado que si se aceptan las revoluciones, debe aceptarse necesariamente también la existencia de ciencia normal, porque sin ésta no son concebibles aquéllas. Pero, justamente, lo que Kuhn no alcanza a justificar, es cómo es posible que a partir de la ciencia normal puedan suscitarse cambios, en tanto ellos requieren previamente de la presencia de anomalías y de otros paradigmas. Además, así como la comparación del paradigma con la naturaleza es el detonante de la ulterior necesidad del abandono del paradigma, tal comparación paradigma-naturaleza deja de ser relevante para la adopción del nuevo paradigma. En tal sentido, la unanimidad del grupo vuelve a ser el valor cumbre para adoptar decisiones. Ello recalca el carácter incidental que tiene la adopción de una entidad no-paradigmática y la obvia discontinuidad que señala en la concepción de Kuhn.

4) La negación de verdad, falsedad y realidad

Es coherente con la teoría kuhniana de la inconmensurabilidad de los paradigmas su no aceptación de la verdad como valor absoluto, ya sea como asequible por los enunciados de las teorías o como noción regulativa. En efecto: la verdad requiere de un recurso absoluto de comparación que Kuhn ha eliminado de su teoría del cambio de paradigmas²⁵.

²⁴ T. S. Kuhn, *Structure*, p. 17.

²⁵ A su vez, los criterios que Kuhn presenta para evaluar el progreso a través

Por lo tanto es también consistente que rechace a la falsedad, pues, cómo explicar en caso contrario que pueda predicarse falsedad pero no verdad ni acercamiento a la verdad. Por ello rechaza reiteradamente a la falsación, a pesar de aceptar las anomalías. No hay aquí inconveniente mayor: se puede sostener las anomalías y hablar de una relación paradigma-hechos sin concluir ni verdad ni falsedad. Es más: nos parece que ni verdad ni falsedad pueden integrarse a la concepción global kuhniana de la ciencia.

Sin embargo Kuhn afirma que el científico puede equivocarse; sólo el científico se equivoca en la actividad normal: las teorías están más allá de verdad y falsedad. Pero tales errores son, desde nuestro punto de vista, pseudos-errores, resultado de un inadecuado uso por parte del científico de los métodos del paradigma; es por ello que sólo el científico puede ser puesto en cuestión. Si él utilizase correctamente los métodos del paradigma no incurriría en tales errores, pues el paradigma garantiza que si se siguen sus pautas se resuelven todos sus enigmas.

Por lo tanto, por una parte, en la actividad normal el correcto uso de los métodos evita la aparición de errores y, por otra parte, el mismo papel categorial del paradigma impide justificar adecuadamente la emergencia de anomalías.

Finalmente, si no puede hablarse de un acercamiento a la verdad, no tiene sentido considerar un creciente acercamiento a la realidad. Pero si las teorías no se acercan a una realidad transparadigmática o si se rechaza la cosa en sí kantiana, entonces, puede percibirse en su total dimensión el carácter gratuito e infundado de las anomalías. En relación a su rechazo de la verdad, Kuhn se ve precisado a adoptar una actitud que impide explicar totalmente las anomalías: en efecto ¿quién choca con el paradigma si éste no remite a realidad alguna, o si más allá de lo categorizado por el paradigma no se acepta entidad alguna? Estamos pues ante un categorialismo totalmente constructivo sin realidad extraparadigmática y sin noumena²⁶. Por lo tanto, no

de las revoluciones (proporción de problemas resueltos, compatibilidad con otras especialidades, simplicidad) presentan no menos dificultades para su aplicación que las del criterio de acercamiento a la verdad. Larry Laudan ha intentado mostrar la posibilidad de comparar objetivamente teorías mediante recursos que no exigen ni el carácter acumulativo de teorías sucesivas ni la traducibilidad de teorías entre sí. También ha señalado que sería mejor evitar la aproximación a la verdad que usarla como canon de progreso científico. Sin embargo, él ha percibido que hay problemas en la concepción de Kuhn de los criterios de progreso científico. Para evitarlos, Laudan defiende la posibilidad de efectuar evaluaciones cualitativas y cuantitativas de la actividad de solución de problemas, a nivel metalingüístico. Pero las preguntas que surgen entonces son: ¿cuáles son los objetivos de la ciencia? ¿son ellos siempre reducibles a una actividad de solución de problemas? Véase, L. Laudan, "Two Dogmas of Methodology", en *Philosophy of Science* 43, (December 1976) pp. 585-597.

²⁶ Aún científicos kantianos del siglo XX, como por ejemplo Max Planck, no aceptarían un categorialismo tan extremo. Planck incluso piensa que la ciencia siempre apunta a algo que está más allá del mundo fenomenal.

puede explicarse cómo la investigación bajo un paradigma es efectiva para producir cambios en dicho paradigma.

Nos parece que la dificultad central que hemos señalado en la concepción de Kuhn está vinculada a tres aspectos problemáticos mayores que encontramos en su epistemología: utilización de conceptos demasiado amplios, uso de explicaciones insuficientes, o incompletas y adscripción a tesis extremas.

Así, el concepto de paradigma y de matriz disciplinal tienen una amplitud tal que aspectos que anteriormente se consideraban por separado y en detalle aparecen ahora entremezclados pero sin la explicación suficiente de su interconexión o de su operabilidad. La comunidad científica ocupa un lugar básico, pero su *modus operandi* y las pautas a que responde no están ni siquiera explicitadas: por ende, falta una explicación aunque sea esbozada de cómo se lleva a cabo la actividad constitutiva. Finalmente parece subyacer la idea de que todo sucede por pares de opuestos: normalidad-revolución, acriticismo-criticismo, acumulación-rupturas no acumulativas, naturaleza no-paradigmática - entidades no neutrales. Por si esto no bastara, los extremos en cada par son excesivamente unilaterales. Así Kuhn adscribe a un concepto de revolución modelado sobre una concepción cataclísmica de las revoluciones harto discutible. Al menos en historia de las ciencias el desarrollo en el tiempo parece ser mucho más complejo y no adaptable a un esquema discontinuista con repetidas catástrofes que obligan a una reiterada creación de nuevos mundos²⁷. Y, lo que es más importante para nuestro problema central, la actividad constitutiva no puede ser entendida unilateralmente como generando una actividad científica que consiste únicamente en la acumulativa resolución de enigmas. Es esta simplista y unilateral versión de la actividad de la comunidad científica sin componente crítico alguno la que torna luego imposible de explicar el surgimiento de teorías alternativas. En sistema tan cerrado, la emergencia de anomalías aparece como una ruptura irreparable.

Si nuestra crítica es válida habremos colaborado a mostrar que la filosofía de la ciencia contemporánea se halla frente al acuciante desafío de elaborar una Teoría del conocimiento que no sea ni un remedo de las epistemologías neopositivista o popperiana, ni tan fuertemente constitutivista que no permita justificar la posibilidad de abandonarlas. Sólo así se llevará a cabo la elaboración de una epis-

²⁷ S. Toulmin, "Scientific Strategies and Historical Changes", en R. Seeger and R. Cohen, eds., *Philosophical Foundations of Science*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. XI, Dordrecht: Reidel, 1974. No pretendemos afirmar que el concepto de revolución es el concepto central de la teoría kuhniana de la ciencia. Kuhn ha señalado que hay un error básico subyacente a todas las críticas contra la ciencia normal: las revoluciones son consideradas como los principales episodios del desarrollo científico. La defensa de la ciencia normal es uno de los rasgos más salientes que distingue a su concepción de las restantes. Por lo tanto, lo que criticamos es la oposición extrema entre opuestos excesivamente unilaterales constituidos por la actividad normal y los períodos revolucionarios.

temología que responda al requisito de fundamentar la posibilidad de teorías científicas contemporáneas como la de la relatividad. Para ello habrá de procederse acorde con la afirmación de Einstein: "La actitud teórica aquí defendida es distinta de la de Kant sólo por el hecho de que no concebimos a las categorías como inalterables... sino como convenciones libres (en sentido lógico). Ellas aparecen como a priori sólo en tanto el pensamiento, sin la adopción de categorías y de conceptos en general, sería tan imposible como respirar en el vacío."²⁸

Universidad de Indiana, USA

ABSTRACT

This study attempts to critically analyze a basic difficulty of the two most extreme versions of the categorialistic conception of scientific knowledge. In this regard, we propose that the epistemologies of I. Kant and T. Kuhn have not been able to provide an adequate response to the question: How is it possible that the scientist, in spite of following all the methodological rules, can err while practicing science? Therefore, we can accept neither Buchdahl's claim that Kant had an hypothetic-deductivistic view of empirical science nor the reasons that Buchdahl has provided for justifying his tenet that Kant's doctrine anticipates Kuhn's theory of science.

²⁸ P. Schilpp, ed. *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, N. York: Harper and Brothers, 1959, vol. II, p. 674.

ESTUDIO CRÍTICO

EN TORNO A LAS MEDITACIONES CARTESIANAS DE HUSSERL *

Mario A. Presas

Desde sus comienzos, la filosofía pretendió ser la ciencia radical, la ciencia universal de fundamentación absoluta. Al formular por primera vez esa idea, Platón establece el *telos* que desde entonces domina la historia de las ciencias y la filosofía europeas, y que recibió un nuevo y decisivo impulso con el giro subjetivista de Descartes. Tal es la firme convicción de Husserl, expresada programáticamente en *La filosofía como ciencia estricta*, de 1910 y sostenida aún en los últimos años de su vida, según puede verse sobre todo en esa suerte de balance que escribe como "Epílogo" para la edición inglesa de sus *Ideen* (1931). Husserl, que acababa de cumplir setenta años, manifiesta en este escrito que, en virtud de su fenomenología, se puede ahora *dar comienzo* a la buscada ciencia universal, de tal modo que él mismo bien puede llamarse un "verdadero principiante"¹.

En los términos "comienzo" y "principiante" se aúnan la humildad del pensador y la enorme pretensión del fundador que, como un nuevo Galileo, establece el principio auténtico de la nueva ciencia que durante milenios le estuvo vedada a la humanidad². Pues la fenomenología plenifica, a los ojos de Husserl, la intención primera de la filosofía; encarna la fundación definitiva, la *Endstiftung*, de la primigenia instauración, la *Urstiftung* platónica.

Dé un modo semejante, visto en la perspectiva del desarrollo de su propio pensamiento, también las ideas expuestas por Husserl en la época de las *Meditaciones cartesianas*, descubren la *Endstiftung*, la ple-

* El presente estudio se publicará como *introducción* a mi traducción de Husserl, *Meditaciones cartesianas*, en la colección "Filosofía" (A-I, Nº 6), de Ediciones Paulinas, Madrid, que dirige Antonio Pintor-Ramos. Tanto la introducción como la traducción anotada fue realizada en parte durante una estada en Colonia, Alemania, gracias a una beca de la Alexander von Humboldt-Stiftung.

¹ El mencionado "Nachwort" de Husserl está editado en el tomo V de la *Husserliana* (Ed. Nijhoff, Den Haag, 1952). Ver especialmente p. 161.

² Cfr. Tomo VIII de la *Husserliana* (Nijhoff, Den Haag, 1959), p. 327. Cfr. también carta de Husserl a Albrecht, del 12 de abril de 1919, cit. por Isó Kern, *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. (Serie *Phaenomenologica*, vol. 16), Ed. Nijhoff, Den Haag, 1964, p. 305.

nitud definitiva de los motivos que ya se encuentran como fermento en sus obras iniciales, sobre todo en las *Investigaciones lógicas*, cuyo primer volumen se publicó al comenzar el siglo, en el año 1900³.

Luego de retirarse de la actividad docente, en 1928 y después de un silencio de más de una década y media, Husserl da a publicidad tres obras fundamentales: *Lógica formal y trascendental* (1929), *Meditaciones cartesianas* (1931) y el artículo de 1936 "La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental", que señala una nueva orientación de su pensamiento. Para el "principiante" Husserl, sin embargo, estas obras no configuran un edificio doctrinal acabado, sino que tan sólo son "introducciones" a la fenomenología. Y en realidad lo son, como señala Eugen Fink, mas en el sentido en que Kant se refería a sus *Prolegomena*, que "no son para usos de aprendices, sino para futuros maestros; pero tampoco a éstos han de servirles para ordenar sus conferencias en una ciencia ya existente, sino antes que nada para inventar esa ciencia"⁴. Pues la filosofía, pese a su pretensión, no ha sido hasta ahora capaz de erigirse en verdadera ciencia⁵ y por ello es menester reseñar una y otra vez el camino o los caminos que puedan conducir a la "invención" del saber radical. No basta dominar algunos artificios del método y creer que con ello ya se está en "las cosas mismas". Husserl reconoce que no pocas veces es esto lo que ha sucedido con la recepción de sus ideas, de tal suerte que la moda oculta un pensamiento vacío y "los autores que se proponen obsequiar al mundo una reforma filosófica ponen en circulación sus ideas bajo el título 'fenomenología'"⁶. El anciano filósofo está convencido de la necesidad de estos nuevos *Prolegomena*, dado que ni siquiera aquellos que él consideró como sus más promisoros discípulos llegaron a comprender el núcleo de la fenomenología que consiste esencialmente en la *reducción trascendental*, es decir, en el aparentemente insignificante "cambio de actitud" por el cual dejamos de co-ejecutar la creencia en la realidad implícita en todos los actos y decisiones de nuestra existencia natural. La condición de posibilidad de la ciencia de fundamentación absoluta reside justamente en la *epojé* gracias a la cual todo lo vivido y experimentado cobra el sentido de *fenómeno* y en el correspondiente movimiento reflexivo de re-conducción o reducción a la fuente en que ha de justificarse toda pretensión de validez y de ser, esto es, a la subjetividad trascendental que en cuanto no relativa a otra instancia justificante bien puede llamarse absoluta.

La perplejidad de contemporáneos y discípulos ante el concepto de la reducción puede en cierto modo comprenderse si se tiene en

³ Cfr. Th. Seeböhm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*, Bouvier, Bonn, 1962, p. 5.

⁴ Cfr. Eugen Fink, "Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit", en *Edmund Husserl, 1859-1959*. (Serie *Phaenomenologica*, vol. 4) Nijhoff, Den Haag, 1959, p. 102.

⁵ Cfr. Husserl, "Philosophie als strenge Wissenschaft", en *Logos I* (1910/1911), p. 289.

⁶ *Husserliana* V, p. 57, n. 1.

cuenta que la nueva actitud —la única verdaderamente filosófica, según Husserl— es por completo "antinatural"⁷ y que el fenomenólogo, pese a ello, ha de comunicar su experiencia con un lenguaje acuñado para la vida "natural" en el mundo; el fenomenólogo traspone, pues, el lenguaje humano a una dimensión que en propiedad no le corresponde, lo saca de su situación primitiva y por ello mismo sus enunciados son esencialmente "falsos", según el sutil ensayo de Fink⁸, tan "falsos" como habían de parecerle a los prisioneros de la caverna platónica, los relatos de aquel que, luego de haberse liberado, vuelve para dar noticias de la verdadera luz y de las verdaderas cosas.

El cambio radical de actitud que inaugura la filosofía no encuentra ningún "modelo" en la vida natural; para ésta seguirá siendo una revolución inmotivada, más aún, desconocida según su posibilidad⁹. Bien puede decirse entonces que no se "entra por casualidad" en la filosofía, que nadie nace filósofo¹⁰, sino que, por el contrario, únicamente comienza a serlo en virtud de una solemne resolución cuyo primer acto es la renuncia radical al mundo, la ruptura con la ingenuidad, con la aceptación dogmática de la tesis de la actitud natural. El "filósofo que comienza", el que decide *consagrarse* a la filosofía no tiene otra guía que la voluntad de justificar radicalmente todos los juicios; su meta es la absoluta autorresponsabilidad, "una vida en la apodicticidad"¹¹. Con su solemne decisión, el filósofo en cierto modo se crea a sí mismo apuntando a una "crítica radical de la vida"¹².

Pero el que regresa a la caverna ha de mostrar el camino, el método que haga convincente la necesidad y la posibilidad de esta nueva actitud. Husserl confiesa: "En un meditar de muchos años he emprendido diversos caminos igualmente posibles para poner de manifiesto con absoluta transparencia y contundencia esa motivación que se remonta por encima de la positividad natural de la vida y de la ciencia y hace necesaria la conversión trascendental, la reducción fenomenológica"¹³.

Sin embargo, cuando Husserl expuso uno de esos caminos, el llamado "camino cartesiano", en el primer volumen de sus *Ideen* (1913), para mostrar el sentido de la reducción, la acogida de este concepto

⁷ *Husserliana* VIII, p. 121.

⁸ Cfr. Eugen Fink, "E. Husserl in der gegenwärtigen Kritik", reimpreso ahora en *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* (*Phaenomenologica*, vol. 21) Nijhoff, Den Haag, 1966, pp. 110, 124. Husserl adhirió expresamente a lo expuesto por Fink en este artículo, diciendo que "no hay en él ninguna frase que yo no haga absolutamente mía, que no pueda reconocer expresamente como mi propia convicción" (1933 —p. VIII del libro indicado de Fink—. Cfr. también E. Fink, "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XI (1957), pp. 327-335.

⁹ E. Fink, "E. Husserl in der gegenwärtigen Kritik", ed. cit., pp. 110, 124. Cfr. también, en el mismo volumen, "Was will die Phänomenologie Husserls?", pp. 157, 161.

¹⁰ *Husserliana* VIII, p. 19; *Husserliana* IX, p. 47.

¹¹ *Husserliana*, VI, p. 275.

¹² *Husserliana*, VIII, pp. 154, 19.

¹³ *Husserliana* V, p. 148.

fue tan negativa que en cierto modo provocó la disolución de la "escuela fenomenológica" de Gotinga¹⁴. La incomprensión se debió, según Landgrebe, en gran parte al desconocimiento de otro importante problema que había ocupado a Husserl algunos años antes, a saber, el problema de la temporalidad inmanente expuesto en sus lecciones del semestre de invierno de 1904/1905. Estas investigaciones sirven de enlace, por así decir, entre las anteriores investigaciones analíticas intencionales y la reducción. La ruptura provocada por la publicación de *Ideen* repite en cierto modo lo sucedido con el segundo tomo de *Logische Untersuchungen*. También en dicha oportunidad, en efecto, se creyó ver allí una recaída de Husserl en el psicologismo, puesto que el maestro, luego de haber establecido la idealidad de las objetividades lógicas, volvía su mirada a las vivencias subjetivas en que aquellas son "producidas" y llegan a darse, abandonando por ende su primitivo "giro hacia el objeto". De un modo semejante, el primer tomo de *Ideen* fue recibido como una peligrosa acomodación al subjetivismo neokantiano, debida a la influencia de Natorp.

La crítica también había pasado por alto la novedad del concepto de intencionalidad con el que Husserl operaba, que no coincidía exactamente con las ideas de Brentano. Husserl interpretaba la intencionalidad como una operación sintética y, consecuentemente, todo darse de un objeto como el resultado de esa efectuación (*Leistung*) sintética en que tal objeto se constituye. El análisis no puede detenerse, por tanto, en los actos, como opinaba Brentano, en cuanto unidades últimas de la conciencia, sino que hay que investigar aún cómo se constituyen los actos mismos como unidades en el flujo temporal de la conciencia. Al penetrar en esta profundidad del autoconstituirse de la temporalidad inmanente, los análisis de Husserl se mueven en una dimensión prácticamente insólita y desconocida en la filosofía tradicional¹⁵; por ello, una vez más se ve enfrentado a la cuestión del lenguaje adecuado a este nuevo enfoque. Husserl vio muy pronto esta enorme dificultad, como lo revela el conocido texto de las ya mencionadas lecciones de 1904/1905: "Los fenómenos constituyentes de tiempo son, por tanto, de modo evidente y por principio objetividades distintas a las constituidas en el tiempo. No son objetivos individuales, ni tampoco procesos individuales y no se les puede asignar con sentido los predicados de éstos (...). Esa corriente constituyente de tiempo es algo que denominamos de tal modo según lo constituido, pero no es nada temporalmente 'objetivo'. Es la subjetividad absoluta y posee las propiedades absolutas de lo que metafóricamente cabe designar como 'corriente', como teniendo su origen en un punto de actualidad, un punto fontanal originario, un 'ahora', etc. (...) Para todo esto nos faltan los nombres"¹⁶.

¹⁴ Cfr. Ludwig Landgrebe, *El camino de la fenomenología*. Trad. española de Mario A. Presas. Buenos Aires, Sudamericana, 1968. p. 42.

¹⁵ Cfr. Landgrebe, *ob. cit.*, p. 38.

¹⁶ *Husserliana* X, p. 74 s.

Al enfrentarse con el problema de la subjetividad absoluta o de la conciencia que se constituye a sí misma como temporalidad y que con ello establece la posibilidad de toda sucesión temporal, el análisis ya no puede suponer ninguna realidad trascendente: exige de suyo la universal desconexión que operan la *epojé* y la reducción trascendentes.

Aquí se percibe además el verdadero alcance de la reducción y se pone de manifiesto que de ella depende la posibilidad de acceder o no al tema único de la filosofía; es aquí, justamente, donde se decide la suerte de la fenomenología. Pues en el caso de algunos análisis psicológicos inmanentes, la reducción parecía limitarse al papel de un simple método para dejar en suspenso la validez de ser de las objetividades intencionales cuya constitución es comprendida entonces como una "producción" (no real, sino trascendental) por medio de efectuaciones de la subjetividad. En tal respecto, la reducción y la constitución conforman la vía metódica para comprender todo lo que debe valer como ser y sentido. Pero el problema se agudiza allí donde la reducción pone al descubierto la autoconstitución de la temporalidad que, al parecer, sólo puede ser entendida como *creación*¹⁷. Aquí, en efecto, la reducción es algo más que un mero artificio metódico; implica necesariamente ese peculiar *idealismo trascendental* que, según dicen las *Meditaciones cartesianas*, la fenomenología expone por vez primera en forma estrictamente científica¹⁸. En efecto si todo ente está determinado de alguna manera por su referencia al tiempo, y si la efectuación más profunda de la conciencia es concebida como formación del tiempo, consecuentemente, todo lo que es sólo puede ser comprendido en su origen en la actividad sintética de la conciencia. La conciencia misma, como fuente de inteligibilidad, no es un ente o un acontecimiento o un proceso en un ente, sin aquella subjetividad absoluta para cuya denominación todavía no tenemos palabras¹⁹.

Estas consideraciones, entre otras, movieron a Husserl a ocuparse expresamente de la reducción ya a partir de 1905 y a exponer este concepto primero en sus lecciones de 1907 y luego, como vimos, en el primer libro de las *Ideen*, de 1913. Husserl proseguía así los motivos iniciales de su pensamiento, pero, como decíamos, no todos sus discípulos adhirieron a estas ideas aparentemente nuevas. Pocos años después de esta incomprensión de la escuela de Gotinga, en 1916, Husserl fue llamado a la universidad de Friburgo. En este nuevo ambiente, en medio del clima de la primera guerra mundial, Husserl fue convirtiéndose cada vez más en un pensador solitario, esperando la aparición de los discípulos que continuaran la gigantesca obra a la que él había dado efectivo comienzo.

¹⁷ Cfr. Gadamer, "Die phänomenologische Bewegung" *Philosophischer Rundschau*, 11 (1963), p. 32. Ver también Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, Walter de Gruyter, 1967. p. 175; Landgrebe, *ob. cit.*, p. 39s.

¹⁸ Cfr. *Meditaciones cartesianas*, § 41; *Husserliana* VIII, p. 181.

¹⁹ Cfr. Landgrebe, *ob. cit.*, p. 42.

Uno de los discípulos en el que Husserl puso sus más grandes esperanzas fue sin duda Martin Heidegger, a quien incluso propuso como sucesor en la cátedra de la Universidad de Friburgo. La relación con Heidegger conforma gran parte del trasfondo de la época en que Husserl redacta las *Meditaciones cartesianas* e incluso influye en su decisión de transformar este escrito en una gran obra, en su obra definitiva. Como es sabido, Husserl no logró realizar este proyecto, con el cual quería contribuir a la orientación de los espíritus sumergidos en el "irracionalismo" de las filosofías de la vida y de la existencia.

Hacia la época en que Heidegger profesaba en Marburgo sus lecciones sobre "Problemas fundamentales de la fenomenología",²⁰ escribe Husserl a Ingarden —luego de referir que su propio filosofar "ha llegado a ser solitario" y que "mi vida entera estuvo dirigida a posibilitar una *philosophia perennis*"—: "Heidegger se ha convertido para mí en un amigo cercano; formo parte de sus admiradores, por mucho que precisamente por ello tenga que lamentar que su obra y probablemente también sus lecciones se presenten metódica y objetivamente como algo en esencia distinto a mis propias obras y lecciones, y que, por lo menos hasta ahora ninguno de nuestros discípulos comunes haya establecido puentes franqueables entre uno y otro". De todos modos, continúa, Heidegger "es una potencia, absolutamente honesto y no ambicioso, puramente consagrado a las cosas. Toda gran unilateralidad de los auténticos pensadores independientes marca rumbos a lo nuevo. ¡Esperemos, pues!"²¹. Pero pronto habría de comprobar Husserl cuán infundadas eran sus expectativas, al estudiar detenidamente las obras de Heidegger aparecidas hasta ese momento (*Ser y tiempo*, *Kant y el problema de la metafísica* y *De la esencia del fundamento*) y asistir a la lección inaugural sobre el tema "¿Qué es metafísica?", en julio de 1929, en la Universidad de Friburgo²². A principios de 1931 escribe Husserl a Pfänder, que emprendió esa atenta lectura para llegar a "una posición definitiva y serena respecto de la filosofía de Heidegger"; pero que llegó "a la triste conclusión de que nada tengo que ver con la sagacidad heideggeriana, con esa genial falta de cientificidad"²³.

Poco tiempo antes, en el mencionado "Epílogo" a la traducción

²⁰ Editadas ahora como tomo 24 de la *Gesamtausgabe: Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1975.

²¹ E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl. Hrsg. v. R. Ingarden. *Phaenomenologica*, vol. 25. Nijhoff, Den Haag, 1968, p. 41 (carta del 19 de noviembre de 1927).

²² Cfr. Mario A. Presas, "Heidegger y la Fenomenología", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, (1977), pp. 23-39.

²³ Cit. por Iso Kern en la "Einleitung des Herausgebers", del tomo XV de la *Husserliana*, pp. XX ss. Es interesante señalar que Husserl emplea aquí nuevamente como contrarias las palabras *Tiefsinn* y *Wissenschaft*, tal como lo había hecho ya en *Philosophie als strenge Wissenschaft*. La "profundidad" heideggeriana, pues, en este sentido peyorativo en que Husserl emplea "*Tiefsinnigkeit*", es por completo carente de cientificidad, es *unwissenschaftlich*, una "*geniale Unwissenschaftlichkeit*".

inglesa de sus *Ideas*, aludía Husserl a las deformaciones imperantes en la filosofía alemana de esa época, mencionando especialmente la "filosofía de la vida" y la "filosofía de la existencia" y rechazando los ataques dirigidos contra su fenomenología, falsamente entendida como un intelectualismo abstracto que no lograba aprehender "la subjetividad concreta, práctico-activa, ni los problemas de la así llamada 'existencia'"²⁴. Todos esos reproches, agregaba, se basan en equívocos y, en última instancia, en que se vuelve a interpretar mi fenomenología en el nivel cuya superación constituye su total sentido. O, con otras palabras, en que no se ha entendido lo esencialmente novedoso de la reducción fenomenológica y, por ello, tampoco el acceso desde la subjetividad mundanal (el hombre) a la subjetividad trascendental". En tal sentido, pues, el pensamiento de sus contrincantes no deja de ser "antropología, ya sea ésta entendida de modo empírico o apriorico, la cual, según mi teoría, todavía no llega de ningún modo al suelo específicamente filosófico" y constituye, en el fondo, "una recaída en el antropologismo o bien en el psicologismo trascendental". En boca de Husserl, el más decidido crítico del psicologismo y el propugnador de una filosofía como ciencia estricta, son muy graves estas objeciones lanzadas especialmente contra Scheler y Heidegger.

El mismo reproche se encuentra en las conferencias sobre "Fenomenología y Antropología", que Husserl dictó en Berlín, Halle y Frankfurt, también destinadas fundamentalmente —según escribe a Ingarden— a rebatir las ideas de "mis antípodas" (Scheler y Heidegger)²⁵.

Hay que tener en cuenta la trágica situación de Husserl en estos años que van desde mediados de la década del veinte hasta su muerte, situación agravada luego por la persecución del régimen nacional-socialista, para captar la profundidad de su amargura ante la incompreensión de discípulos y contemporáneos. No está aquí en juego una rivalidad mezquina, sino, en cierto sentido, el destino de un modo de ser humano, pues para Husserl el filósofo es "funcionario de la humanidad". Su misión no se limita a comprobar la rectitud de una teoría, sino que al mismo tiempo ha de contribuir a la renovación espiritual del hombre; es a la par un trabajo científico y un ideal ético. El cambio de actitud exigido por la filosofía, la reducción como único camino que posibilita una vida en la apodicticidad, según Husserl, está llamada a provocar "una transformación personal que podría compararse en primer lugar con una conversión religiosa; pero que implica

²⁴ *Husserliana* V, p. 138. En la mencionada "Einleitung..." de Iso Kern al t. XV de *Husserliana* se encuentran importantes referencias a la relación de Husserl con Dilthey, sobre todo en vista de la obra de Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie* que comenzó a aparecer en 1929. Cfr. Kern, op. cit., p. XLII s. Sobre este tema, cfr. también Ludwig Landgrebe, "El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl", en *Fenomenología e historia*. Trad. de Mario A. Presas. Caracas, Monte Avila, 1975, pp. 11-37.

²⁵ *Briefe an Ingarden*, ed. cit., p. 67. También en *Krisis* se lamenta Husserl de que, para ahorrarse la difícil lectura de sus obras, se recurra al consejo de Heidegger y Scheler. Cfr. *Husserliana* VI, p. 439.

además la más grande transformación existencial que le está dada como tarea a la humanidad en cuanto humanidad".²⁶

Así, pues, bien puede el filósofo comprender que la barbarie de la época impedirá acercarse más aún al ideal de la filosofía como ciencia estricta, pero no cejará en su esfuerzo de mostrar la necesidad de intentar una y otra vez la aproximación a esa idea infinita. Por ello, aunque diga alguna vez que ha dejado de soñar el sueño de la filosofía como la escolástica del siglo XIII, no vacila en afirmar a renglón seguido: "Estoy seguro de que sólo la fenomenología fundamental crea una última claridad y es el único camino posible (...) para realizar la idea de una filosofía como ciencia universal".²⁷

Sin seguidores, Husserl empleará sus últimos años en escribir algunas obras que sirvan de acceso al ingente material de las investigaciones que anota diariamente en vista de su *Nachlass*, en vista de la herencia que ha de dejar a la posteridad. Las tres últimas obras ya mencionadas son, como dijimos, *Prolegomena* de la ciencia universal, que ponen en práctica las ideas fundamentales de su escrito: *Philosophie als strenge Wissenschaft* —al que no en vano se ha considerado como "la roca sobre la que reposa todo el pensamiento de Husserl"²⁸— cuyo núcleo se expresa quizá en los siguientes párrafos:

"El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías, sino de las cosas y de los problemas. La filosofía es por esencia la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de los *rhizómata pánton*. La ciencia de lo radical tiene que ser también radical en su proceder y desde todo punto de vista. Ante todo: no debemos detenernos hasta llegar a sus principios absolutamente claros, a sus problemas absolutamente claros, hasta no haber adquirido métodos trazados sobre el sentido propio de esos mismos problemas. (...) El paso más grande que tiene que dar nuestra época es reconocer que con la intuición filosófica en su genuino sentido, con la captación fenomenológica de la esencia, se abre un campo infinito de trabajo y una ciencia que, sin todos los métodos indirectos de simbolización y matematización, sin el aparato de pruebas y conclusiones, adquiere, sin embargo, una cantidad de conocimientos de los más rigurosos y decisivos para toda filosofía ulterior".²⁹

La crisis de la época nos aproxima, según Husserl al espíritu de las primigenias *meditaciones cartesianas*; por ello es ineludible "poner entre paréntesis" las creencias que sostienen nuestro natural vivir, provengan éstas de la experiencia cotidiana o de las ciencias: "En primer lugar, todo el que seriamente quiere llegar a ser filósofo tiene que replegarse sobre sí mismo 'una vez en la vida' e intentar, dentro de sí mismo, derrumbar todas las ciencias admitidas hasta entonces y

²⁶ *Husserliana* VI, p. 140.

²⁷ *Briefe an Ingarden*, p. 93.

²⁸ Walter Biemel, "Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959), pp. 187 ss.

²⁹ *Philosophie als strenge Wissenschaft*, ed. cit., p. 341.

reconstruirlas"; se trata, pues, de decidirse al comienzo radical "en la absoluta pobreza de conocimiento".³⁰

Pero al ponerse nuevamente en marcha por el "camino cartesiano" —seguido ya, por ejemplo, en sus *Ideas*— Husserl trata de evitar los errores que se le habían revelado en parte en las lecciones sobre *Filosofía primera* de 1923/1924, que comprobaron la insuficiencia de aquel camino y la ventaja de otros nuevos. Ya el hecho de admitir otros caminos o sea el reconocimiento de que la vía cartesiana no es el único e inevitable acceso a la filosofía trascendental, supone en cierto modo el abandono de la ilusión de establecer definitivamente el comienzo absoluto de la filosofía en una evidencia apodíctica adecuada.³¹ Por el camino cartesiano —dirá Husserl más tarde en la *Krisis*— se llega casi como "de un salto" al *ego* trascendental; pero, al faltar toda explicación previa, éste se presenta en cierto modo como un vacío, y nos deja perplejos, sin saber qué ganamos con ello o, inclusive, cómo podemos obtener a partir de allí una ciencia fundamental completamente nueva y decisiva para una filosofía. En virtud de esta insuficiencia, se sucumbe fácilmente a la tentación de volver a sumergirse en la actitud natural —tal es lo que sucedió, según Husserl, con la mayoría de los lectores de sus *Ideas*.³²

Las *Meditaciones cartesianas*, conscientes de esas dificultades, al destacar el problema de la temporalidad del *ego*, señalan la imposibilidad de una evidencia apodíctica adecuada de la subjetividad fáctica concreta, por cuanto el recuerdo y la expectativa pueden por principio engañarse con respecto al pasado y al futuro concretos de la corriente vivencial en cada caso propia. Sólo la forma temporal posee apodicticidad.³³

Aquí se pone de manifiesto, por otra parte, cierta oscilación en el concepto de subjetividad con que opera Husserl, como ha señalado Landgrebe. Con ello se alude, por un lado, al sujeto en cuanto sujeto libre y autorresponsable (semejante a lo que Kant llamaba "carácter inteligible"). La reflexión fenomenológica no puede apresar este sujeto en su íntima realidad temporal, sobre todo en la libre apertura del futuro. En tal sentido no parece ser éste un campo susceptible de descripción. Por otro lado, el concepto de la subjetividad trascendental indica la correlación entre las operaciones o efectuaciones constituyentes de mundo y lo efectuado en ellas, y en este sentido se adecúa más ceñidamente a las exigencias del método fenomenológico.³⁴

³⁰ *Cartesianische Meditationen*, *Husserliana* I, p. 44.

³¹ Cfr. Boehm, "Einleitung des Herausgebers" al t. VIII de *Husserliana*, pp. XXXVII, XLII. Según Boehm, este nuevo enfoque responde a la cuestión que Husserl se planteaba ya en 1924, en el sentido de si en el futuro no tendría que cambiar algo en su exigencia radical de una justificación apodíctica.

³² Cfr. *Husserliana* VI, p. 157.

³³ Cfr. *Cartesianische Meditationen*, p. 67; *Husserliana* VIII, p. 398; *Husserliana* III, p. 401 (escrito editado ahora con el libro primero de *Ideas*, pero proveniente de 1929); *Formale und transzendente Logik*. Halle, Niemeyer, 1929, p. 254.

³⁴ Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, ed. cit., p. 315 s.

Las *Meditaciones cartesianas* muestran estas dificultades al distinguir la evidencia en que el *ego cogito* individual, fáctico, se da a sí mismo y la evidencia en que le son dadas sus estructuras eidéticas universales. Si Husserl da prioridad al criterio de la evidencia adecuada —como señala Tugendhat³⁵— necesariamente resultan también privilegiadas las estructuras eidéticas frente a la originaria “dadidad” fenomenológica que la *epojé* debía poner al descubierto. Por el contrario, cuanto más se atiende a la autodadidad de la conciencia trascendental en cuanto fáctica, tanto más difícil resulta considerarla como dada adecuadamente. En efecto, la experiencia de sí mismo en que el *ego* está presente para sí mismo, por así decirlo, sólo ofrece un “núcleo” experimentado adecuadamente, a saber: el “presente viviente”; más allá de este se extiende un horizonte general indeterminado³⁶.

Así, pues, dado que no se puede captar adecuadamente en su plena unidad el heracliteano fluir de la vida fáctica de la conciencia, bien puede decirse que “está absolutamente firme” cuál es “el ser real de la base en sí primera del conocimiento, pero no lo que determina más detalladamente su ser”³⁷. Aquí sucede lo contrario que en el caso de la experiencia de las cosas espaciales. Estas son dadas como regla unitaria de sus múltiples perspectivas; son determinables unívocamente en su respectivo contenido; pero son esencialmente inadecuadas en su dadidad, respecto a la certidumbre de su existencia. La conciencia, por el contrario, se da como indubitable en su existencia, pero por principio inadecuadamente respecto de su determinación. Sólo lo eidético es cognoscible de modo adecuado en ese reino del fluir heracliteano³⁸. Por medio de la variación eidética, es decir, por la libre posibilidad de variación del propio *ego* fáctico, se puede alcanzar el *éidos ego* y con ello evidencias adecuadas, mientras que el *ego* monádico concreto se da en una experiencia apodíctica, pero inadecuada. De ahí que sea necesario examinar el alcance de esta apodicticidad. Husserl anuncia esta crítica, pero no llega a realizarla³⁹.

Como es obvio, el punto de partida en el *cogito*, común a Husserl y Descartes, difiere en ambos en muchos aspectos. De acuerdo con lo expuesto acerca de las evidencias apodícticas inadecuadas, en Husserl no se trata ni puede tratarse de un principio establecido como premisa para posteriores deducciones o construcciones. Por el contrario, como lo indica la metáfora de “suelo” o “base” a que recurre Husserl, es un campo ilimitado de trabajo, abierto a una descripción analítica de sus estructuras intencionales. Es fundamentalmente un

³⁵ Cfr. Tugendhat, op. cit., pp. 205 ss.

³⁶ *Cartesianische Meditationen*, p. 62.

³⁷ *Cartesianische Meditationen*, p. 62.

³⁸ *Cartesianische Meditationen*, p. 86.

³⁹ *Cartesianische Meditationen*, pp. 62, 55. Cfr. Elisabeth Ströker, “Einleitung” a la edición de *Cartesianische Meditationen* de la *Philosophische Bibliothek*, Hamburg, Félix Meiner, 1977, p. XXV s.

campo de experiencia trascendental⁴⁰. No es necesario insistir, por lo demás, en el hecho de que el *ego* al que llegamos tras la reducción no es algo que pueda presentarse como tema en el mundo, dado que todo lo mundanal —y con ello el propio ser anímico, el yo en sentido habitual— justamente cobra su sentido de las “funciones”, de las efectuaciones de la conciencia. El *ego* que pone al descubierto la *epojé* es el *ego* “desmundanizado” (“*entweltlichte*”), el *ego* trascendental⁴¹.

Entre los múltiples problemas que tratan las *Meditaciones cartesianas* no puede pasarse por alto una cuestión fundamental que en las lecciones originales, en los “*Pariser Vorträge*”, apenas ocupaba unas páginas, pero que en la redacción del texto para la versión francesa fue ampliada de tal modo que Husserl le dedicó una nueva meditación, la quinta, casi tan extensa como las cuatro primeras tomadas en conjunto. Aquí se trata el problema de la intersubjetividad respondiendo así a la objeción de solipsismo dirigida contra la filosofía fenomenológica⁴². Según Ricoeur, podría decirse que el análisis de la intersubjetividad ocupa en Husserl el lugar que en Descartes tiene la *veracitas* divina que garantiza la evidencia del *cogito*. La quinta meditación tiene que mostrar las bases que justifican todo discurso sobre la “objetividad” de la experiencia y del mundo⁴³. En cuanto yo aprehendo al otro como *alter ego*, lo capto por tanto como aquél para el que yo mismo soy un otro, como él lo es para mí, y para el cual existe un mundo tal como existe para mí. El otro se constituye en mí con el sentido de un ser que es, por su parte, constituyente. Por esta vía se aclara la constitución intersubjetiva de un mundo común y, en tal sentido, objetivo⁴⁴.

La aclaración de la experiencia del otro requiere en primer lugar una nueva *epojé* por la cual hacemos abstracción de toda referencia a constituciones provenientes de una subjetividad extraña⁴⁵. Sólo me resta entonces mi *ego* trascendental y lo que le es propio, su esfera primordial, la esfera de su propiedad —purificada de todo lo ajeno. Pero aún entonces sigue en pie un estrato del mundo como propiedad primordial; ante todo, una naturaleza en cuanto propia, cuyo punto central es mi cuerpo— el único cuerpo dentro de mi esfera primordial que no es mero cuerpo físico (*Körper*), sino precisamente mi cuerpo orgánico (*Leib*) el único en el que yo impero y del que dispongo cinestésica-

⁴⁰ Cfr. *Husserliana* V, p. 141. E. Ströker, op. cit., p. XV.

⁴¹ Cfr. *Husserliana* VI, p. 83 s.

⁴² El problema del solipsismo y la intersubjetividad preocupan a Husserl desde el mismo momento en que introduce la “reducción”. Expresamente se refiere a ello en las lecciones de 1910/1911 sobre “problemas fundamentales de la fenomenología”, editadas ahora en el t. XIII de *Husserliana*, pp. 111-195. Cfr. también el § 96 de *Formale und transzendentale Logik*, el “Nachwort” de *Husserliana* V, p. 150, *Husserliana* VIII, p. 433, *Briefe an Ingarden*, p. 31.

⁴³ P. Rieseux, “Etude sur les ‘Méditations cartésiennes’ de Husserl”, *Revue Philosophique de Louvain*, 52 (1954).

⁴⁴ Tugendhat, op. cit., p. 222; *Cartesianische Meditationen*, pp. 137, 149, 154.

⁴⁵ *Cartesianische Meditationen*, p. 125.

mente, y por el cual actúo sobre la realidad y padezco la acción del mundo exterior. El otro es experimentado por de pronto, en esta esfera primordial, como un cuerpo físico; pero con la peculiaridad de que ya esa experiencia *indica* de modo esencial la subjetividad extraña. Inmediatamente, por una transferencia aperceptiva de la experiencia de mi propio cuerpo orgánico, *apercibo* en el cuerpo *percibido* la realidad del otro; en la *presencia* del cuerpo, se *apresenta* el *ego* que en él gobierna. Husserl fundamenta esta experiencia "apareante" en sus anteriores análisis de las síntesis pasiva y de la asociación. Aquí nos interesa señalar que en esta experiencia del extraño se funda la primitiva comunidad de las mónadas. En ella tiene especial importancia, por tanto, la naturaleza común que se anuncia como trasfondo en cada yo absoluto —no como la naturaleza en que estamos colocados, ni como la naturaleza del científico, sino como la naturaleza que impera en nosotros en virtud del cuerpo propio de cada uno, su aquí absoluto—. Si no fuera por ello, el yo que, como mostraban las *Meditaciones cartesianas*, es sujeto de su historia, de su génesis, seguiría siendo una mónada incomunicable y por ende no habría historia *común* de la humanidad. El hecho de que cada yo tenga su cuerpo, vivido como cuerpo propio, es la condición de posibilidad de que un ego pueda actuar sobre otro, de que pueda haber intercambio de experiencias y de recuerdos, y en definitiva una historia común de la humanidad. El yo "substancializa", "realiza" su humanidad al exponerse en la incorporación de sus actos por medio de la posición de la naturaleza ⁴⁶.

El desarrollo de estos temas encontrará un camino más adecuado que este que parte del *cogito*, en la última obra de Husserl. Allí, el camino ha de pasar en parte por la crítica del saber científico para reconducir a nuestro concreto mundo de la vida.

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

ABSTRACT

In 1929, misunderstood by his disciples and contemporaries, the old Husserl decides to enlarge the *Pariser Vorträge* in order to transform them into the book that would definitely show the possibility of philosophy as strict science. But when establishing the *ego cogito* as point of departure, Husserl finds out that we have an adequate evidence of it only in the eidetic dimension. The concrete ego, on the contrary, can be experienced in an essentially inadequate evidence. In this sense, the "cartesian road" must be replaced by a new approach that Husserl expounded in his posthumous work on the *Crisis*: the road that, through a critique of scientific knowledge and objectivism, goes back to the life-world, to the *Lebenswelt*.

⁴⁶ Cfr. Mario A. Presas, "Corporalidad e historia en Husserl", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, II, (1976) y versión alemana "Leiblichkeit und Geschichte bei Husserl", *Tijdschrift voor Filosofie*, 40, (1978), pp. 112-127.

NOTAS

NOTAS SOBRE EL EMPLEO DE TRES TEXTOS DE LÓGICA EN LA ENSEÑANZA SECUNDARIA DE LA ARGENTINA

Margarita Oriola Rojas

Estas notas acerca de la enseñanza de la Lógica se referirán fundamentalmente a la tarea realizada con alumnos de quinto año de escolaridad media. Esto se debe en parte a que mi experiencia docente en dicha actividad es mucho más abundante que la realizada con grupos de nivel terciario, ya sea en Institutos del Profesorado o en Universidades. Además la confrontación de ambas experiencias me sugiere la hipótesis de que los estudiantes a los diecisiete o dieciocho años están en óptimas condiciones para el aprendizaje de nociones de la Lógica elemental. En efecto, a esa edad:

- A) se muestran en general desprejuiciados y fuera del alcance de ciertas influencias que niegan la calidez y la utilidad de la llamada Lógica Formal.
- B) Comprenden y aceptan rápidamente la diferencia entre procesos psicológicos y procesos lógicos y son poco dados a las reducciones psicologistas; por ejemplo, descubren inmediatamente la validez lógica de inferencias de la forma

Todo S es P	P
Algún S es P	P ó A

y al mismo tiempo su discutibilidad psicológica ¹.

- C) Comparan inevitablemente el análisis lógico —traducción— del lenguaje cotidiano (exclusivamente en su función informativa dado el alcance del programa ²) con el análisis gramatical que han debido estudiar en los años anteriores, y en general les "gusta más" el análisis lógico, afirman que "es más fácil".

¹ Tomo estos ejemplos de Thomas Moro Simpson, *Formas lógicas, realidad y significado*, Buenos Aires: Eudeba, 1975, pp. 235 y sgts.

² Me refiero al programa de Lógica y Metodología de las Ciencias que se dicta desde hace algunos años en los quintos años de los Colegios Nacionales con curso de aplicación.

Desde ya que estas hipótesis requieren de algo más que de mi limitada experiencia para ser verificadas, pero quizá no sea del todo desaprovechable el tenerlas en cuenta.

Los objetivos operacionales que pueden alcanzarse en el dictado de la materia son fundamentalmente de tres tipos: A) *Traducción*: esto es el pasaje del lenguaje cotidiano al lenguaje lógico del cálculo correspondiente; B) *Hallar la forma lógica*: tarea que se cumple simultáneamente con la anterior; C) *Aplicar el método demostrativo*: dadas las leyes y reglas lógicas de un cálculo; 1) decidir acerca de la validez o invalidez de razonamientos propuestos, y 2) demostrar teoremas.

Ya que en general tanto el profesor como el alumno apoyan su trabajo en algún libro de nivel introductorio, el logro de estos objetivos varía según la elección que se haga del mismo e incluso dicha selección revela objetivos diferentes. Es conveniente la uniformidad en el texto ya que cada autor propone grupos de leyes y reglas que si bien no son *totalmente* diferentes, ofrecen variaciones. Aunque es interesante poner esto en conocimiento de los alumnos mostrándoles en el momento oportuno los otros textos con sus respectivos conjuntos de leyes y reglas, también es conveniente, desde el punto de vista de la efectividad de la tarea, la uniformidad del sistema (libro) con el que se trabaja. Los alumnos más avanzados pueden ponerse en contacto con otros sistemas más complejos, o simplemente distintos, resolviendo sus ejercitaciones mientras se aguarda que la totalidad del curso alcance los objetivos propuestos. La ejercitación individualizada mediante tarjetas con ejercicios graduados facilita grandemente esta actividad, pues cada alumno resuelve un número de ejercicios acorde con sus posibilidades y con el nivel de dificultades que puede alcanzar a solucionar. Este sistema de trabajo conduce a un mayor respeto por el ritmo de aprendizaje de cada alumno en particular lo cual redundará inevitablemente en un mejor nivel. La preparación de dicho material no es una tarea excesivamente pesada dado que puede plantearse tal técnica de trabajo exclusivamente para el método demostrativo o sea que se requiere un juego de tarjetas por cálculo, seguramente no más de cuatro: de proposiciones, de predicados, de relaciones y de clases.

En cuanto a las diferentes experiencias obtenidas según los textos elegidos puedo comentar las siguientes:

1) Libro de texto adoptado durante cuatro años en un total de nueve cursos: Irving M. Copi, *Introducción a la Lógica* (Buenos Aires, Eudeba, 1974, segunda edición). Trabajar con este texto interesa fundamentalmente por la intensidad con que pueden tratarse los temas de funciones del lenguaje y el de falacias no formales. Con respecto al primero he notado que la falta de conocimiento, por parte de los alumnos, del contexto lingüístico cultural a que pertenecen los ejemplos impide en numerosos casos la correcta individualización de la función que cumple el lenguaje. Este inconveniente desaparece cuando se plantea una ejercitación (puede ser útil usar aquí también el sistema de las tarjetas) con ejemplos *argentinos* y *actuales*. Curiosamente esta dificultad no aparece en la abundante ejercitación que aporta el texto res-

pecto de la identificación de falacias no formales³. Es interesante que la ejercitación de este tema realizada también con tarjetas consista no sólo en una identificación del caso pertinente, sino también en una justificación de por qué se afirma que tal ejemplo incurre en tal falacia. Esta justificación no debe ser ni una paráfrasis del ejemplo ni una repetición de la definición de la falacia atribuida al caso, sino una explicación de por qué tal definición se aplica al fragmento en cuestión. Por ejemplo:

1. Definición de la falacia de *argumentum ad baculum*: "Es la falacia que se comete cuando se apela a la fuerza o a la amenaza de la fuerza, para provocar la aceptación de una conclusión"⁴.

2. Ejemplo: "Usted no puede estacionar aquí. No me interesa lo que dice el cartel. Si usted no se va, le hago una boleta"⁵.

3. Justificación.

- a) Es un *argumentum ad baculum* porque se amenaza con la fuerza para hacer aceptar una conclusión. (Mal: repite la definición).
- b) Es un *argumentum ad baculum* porque le dice que si no se va le hará una boleta. (Mal: repite el ejemplo).
- c) Es una falacia no formal de atinencia *argumentum ad baculum* porque el agente de tránsito amenaza con hacer uso de la fuerza —hacer una boleta— contra un conductor *supuestamente* mal estacionado, para lograr que éste acepte determinada conclusión —irse— y actúe de acuerdo con ella. (Bien: aplica la definición general al caso particular).

Este tipo de ejercitación encuentra como limitación el deficiente manejo del lenguaje por parte de los alumnos y precisamente por ello es importante realizarla.

Aquí aparecen objetivos curriculares no señalados anteriormente:

- 1) Uso riguroso del lenguaje.
- 2) Justificación de los ejemplos que se eligen.

También queda involucrado aquí el cumplimiento de, por lo menos, un objetivo de aplicación que se verifica en casi todos los casos mediante la identificación en contextos lingüísticos, ajenos al trabajo del aula, de las funciones del lenguaje, lo mismo que de las falacias no formales. Dadas las dificultades que plantea el cumplimiento de los objetivos de aplicación, el hecho de que en esta materia pueda verificarse uno de ellos merece ser tomado en consideración.

3. Aplicación de los términos y conceptos científicos usados en un trabajo a los fenómenos presentados en otro⁶.

³ La nueva edición de la traducción española del libro de Copi está ampliada respecto a la anterior con nuevos tipos de falacias. En lo sucesivo cito según esta segunda edición.

⁴ I. Copi, *ob. cit.*, p. 83.

⁵ *Id.*, *ob. cit.*, p. 117.

⁶ B. S. Bloom, *Taxonomía de los objetivos de la educación*, Buenos Aires: El Ateneo, 1973, p. 104.

Aunque no se trata de un objetivo curricular, otra de las ventajas de trabajar con este texto está dado por el hecho de que el número de leyes y reglas que propone Copi para el cálculo proposicional es menor que el de los otros libros que comentaré, aliviando así la inevitable tarea de memorización de las mismas. Si se trabaja con las tarjetas y se elige otro texto por otras razones, puede ser aconsejable usar el sistema de Copi para el cálculo proposicional antes de pasar a otros cálculos. También se puede obviar así la compra del libro por parte de todos los alumnos. Es recomendable que el cálculo proposicional sea manejado lo mejor posible antes de pasar a otro, pues es básico con respecto a los demás dado que el uso de los conectivos, de las leyes y de las reglas lógicas permanecen en los otros cálculos y porque una vez practicada la gimnasia con un cálculo, el tiempo necesario para el uso correcto de otro es mucho menor. Ejemplo:

Cálculo proposicional: tres meses.

Cálculo de predicados monádicos: un mes y medio.

Cálculo de predicados poliádicos: veinte días.

Cálculo de clases: veinte días.

Téngase en cuenta que se dictan tres horas de clase semanales y que en todos los casos se aplicó el método demostrativo. El argumento anterior también es válido para sugerir la profundización del trabajo en el cálculo proposicional a aquellos colegas que dictan la materia Lógica y Filosofía, a los que también les puede interesar este manual para desarrollar la lógica de los juicios de la forma categórica típica.

El texto de Copi trae numerosa ejercitación para todos los temas y muchos de los ejercicios están resueltos para facilitar su control. Los inconvenientes principales son la carencia de los temas: lógica de relaciones y lógica de clases⁷;

II) Libro de texto adoptado durante dos años en un total de seis cursos: Telma B. de Nudler y Oscar Nudler, *Elementos de Lógica Simbólica* (Buenos Aires, Kapelusz, 1973. Dos volúmenes). Uno de los volúmenes está dedicado a las nociones teóricas y el otro presentado bajo la forma de carpeta de trabajos prácticos. Los cálculos lógicos tratados son: proposicional, de funciones, de clases y de relaciones. Para el profesor que se inicia en la tarea, este texto ofrece la ventaja de una abundantísima ejercitación graduada. Se trata de una presentación de la Lógica pensada fundamentalmente a través de la aplicación de la misma.

Si se opta por incrementar cierta ejercitación en detrimento de otra es necesario prever cuidadosamente que la resolución de los problemas implicados en los trabajos que se dejan de lado no sea necesaria para poder resolver aquellos que se eligen. Por ejemplo si en el cálculo proposicional se quiere hacer hincapié en la demostración por

⁷ La última parte del libro está dedicada al estudio de las inferencias no deductivas y al método científico. En las pp. 333-5, suponemos que por un defecto de impresión, están citados los nombres de las leyes lógicas seguidos de dos puntos pero no de la enunciación de dichas leyes.

absurdo a fin de establecer una coordinación con la matemática, es necesario no sólo no dejar de lado sino probablemente incrementar la previa ejercitación del método demostrativo.

Si en un curso de quinto año se opta por este elemento de trabajo el profesor observará que los alumnos no pueden solucionar los ejercicios a menos que hayan estudiado a fondo, esto es, no sólo leído, el correspondiente parágrafo en el volumen de teoría, lo cual es una ventaja pues los obliga a una lectura no superficial.

Para aquellos que gusten de una presentación *práctica* de la Lógica, este material constituye una excelente herramienta de trabajo. Los que prefieren en cambio una presentación más teórica de la materia quizá opten por la alternativa:

III) Libro de texto adoptado durante un total de dos años en ocho cursos: Alicia Gianella de Salama, *Lógica Simbólica y Elementos de Metodología de la Ciencia* (Buenos Aires, El Ateneo, 1975). Este texto tiene varias ventajas: en primer lugar se adapta al programa vigente de Lógica y Metodología de las ciencias. Es el de menor costo de los tres reseñados y, dada la presentación más teórica que práctica, permite incorporar ejercitación adicional a gusto del docente. Trata los siguientes temas: nociones de semiótica, el objeto de la lógica proposicional, lógica cuantificacional, lógica de clases, lógica de relaciones y elementos de metodología de la ciencia. Este texto constituye también, como los anteriores, una buena herramienta de trabajo para cursos de nivel terciario. No es necesario, como en el caso del texto de los Nudler, que todos los alumnos lo posean, pues la ejercitación planteada es más sencilla en su presentación y por lo tanto más fácil de copiar en el pizarrón. Incorporándole los equipos de fichas para la aplicación del método demostrativo en cada cálculo, constituye también un libro recomendable. Con respecto al importante tema del condicional material, la autora afirma que la verdad de los condicionales con antecedente falso no es totalmente arbitraria "ni entra en conflicto con el lenguaje ordinario, sino que más bien completa lo que éste deja sin decir"⁸. Pero no aclara cómo lo completa. Esta limitación no se da en el libro de los Nudler y en el de Copi, que tratan más exhaustivamente el tema. El texto de Salama considera sí la existencia de otros condicionales (contrafácticos y generalizados) y aporta una lista completa de las partículas con las que se introduce la implicación material en el lenguaje cotidiano. Este es uno de los temas que sugiere más dudas y preguntas a los alumnos porque con este conectivo se hace patente el alejamiento de la lógica respecto del lenguaje corriente. Por lo tanto es uno de los temas sobre los que conviene reforzar la información⁹.

Con respecto al tema de las formas lógicas el texto de los Nudler lo trata en uno de sus apartados de modo más amplio que los libros

⁸ A. G. Salama, *ob cit.*, p. 36.

⁹ Es recomendable la lectura de W. v. O. Quine, *Los Métodos de la Lógica* (Barcelona, Ariel, 1962) primera parte §§ 7 y 8.

de Salama y Copi, esto es, con ejemplos y ejercicios propios de cada cálculo; lo cual es importante porque la noción de "forma lógica" debe ser correctamente conocida y ejercitada antes de internarse en la definición general de validez.

Desde ya que cualquiera sea la elección que se realice con respecto al libro de texto a usar, ella implica un acuerdo tácito entre la concepción de la Lógica por parte del autor y la del profesor del curso, acuerdo que se hace patente en la comodidad y desenvoltura con la que el docente *siente* que se va desarrollando la materia. Por ejemplo, aquel profesor que esté interesado en la problemática de la lógica con respecto al discurso cotidiano trabajará más a gusto con el libro de Copi que con el de Salama y el que tenga una concepción predominantemente teórica de la lógica podrá sentirse algo constreñido por la abundante ejercitación del texto de los Nudler y quizá se encuentre muy cómodo usando el libro de Salama.

Espero que estas breves reflexiones acerca de mi propia experiencia en la enseñanza de la lógica puedan ayudar en algo a los colegas que recién se inician en dicha tarea docente.

Margarita Oriola Rojas
Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

EDUARDO A. RABOSI, *Análisis filosófico, lenguaje y metafísica. Ensayos sobre la filosofía analítica y el análisis filosófico "clásico"*. Caracas, Monte Avila Editores, C. A., 1977, 244 págs.

Con el claro y explícito propósito de especificar "los rasgos distintivos de la filosofía analítica" y de describir "algunos de los problemas que encaron los protagonistas de la época del análisis 'clásico'", presenta Rabossi esta obra, que constituye a la vez el fruto de una ardua tarea de investigación en ese ámbito particular del pensamiento contemporáneo.

El esfuerzo de esclarecimiento tiende a señalar ciertos prejuicios que determinan una falsa imagen de la filosofía analítica y que están particularmente configurados en tres "estereotipos" principales: 1) la confusión de dicha filosofía con la lógica matemática, 2) su errónea identificación con el positivismo lógico, y 3) la infundada afirmación de que ella se limita a problemas lógicos, lingüísticos y paracientíficos, y que descuida totalmente los problemas "tradicionales" de la filosofía. Contra lo primero, muestra Rabossi que, si bien hay analistas partidarios de las técnicas formales (como Russell), también los hay contrarios a dichas técnicas (como Moore); y añade que, incluso entre los primeros, las auténticas inquietudes teóricas nunca se reducen a una distracción formal. El segundo estereotipo, por su parte, proviene de una falta de información histórica, es decir de la ignorancia de que el positivismo lógico es sólo una de las diversas tendencias que se han desarrollado *dentro* de la filosofía analítica, y no representa en ella nada decisivo. El tercer prejuicio estereotípico, finalmente, se refuta mostrando la existencia de verdaderas contribuciones de la filosofía analítica a cuestiones de la ética, la gnoseología y la metafísica.

La Primera Parte del libro está dedicada, entonces, a la tarea de "neutralizar" aquellos estereotipos, así como también a la de establecer cuáles son los *criterios* legítimos para considerar o no a un determinado pensador como "filósofo analítico". Apoyándose en la observación de Ferrater Mora, de que hay en la actualidad tres grandes "imperios (o estilos) filosóficos" ("europeos", "rusos" y "anglosajones", o, si se prefiere, "humanistas", "sociales" y "científicos"), destaca Rabossi el lugar y el papel que le corresponden a la filosofía analítica, recordando, de paso, que dentro de cada estilo puede haber tendencias filosóficas diferentes. El problema es, entonces, establecer la *vigencia* de tales tendencias, lo que presupone, a su vez, especificar *criterios* de vigencia, y el autor propone cuatro principales: 1) existencia de un grupo apreciable de filósofos que presenten similitud en la problemática investigada, en las pautas metodológicas y en la actitud adoptada, 2) expresión en una respectiva literatura sustancial, 3) presencia de sus aportes en publicaciones especializadas, centros académicos, sociedades y congresos profesionales, y 4) enseñanza a nivel uni-

versitario. Las tendencias que cumplen con tales criterios en cada uno de los "imperios" mencionados constituyen, en conjunto, el panorama filosófico del siglo XX, y así será posible ver la "filosofía analítica" como un "núcleo muy característico" dentro del "imperio" anglosajón (que comprende también tendencias naturalistas y pragmatistas). Entiende Rabossi que ella no cumple estrictamente con aquellos criterios; pero observa también, por otro lado, que existe entre los llamados "filósofos analíticos" cierto "aire de familia", proveniente de rasgos comunes tales como la tendencia a relacionar la filosofía con el lenguaje, la adopción de una actitud "cautelosa" hacia la metafísica, y de una actitud "positiva" hacia el saber científico, o la idea de que la tarea filosófica debe ser fundamentalmente "analítica" (en oposición a las "síntesis" especulativas). En esto último hay que tener en cuenta las distintas concepciones del "análisis" ('análisis clásico', superación de éste en la 'filosofía lingüística' y en el 'construccionismo lógico', 'análisis por distinción', etc.), que Rabossi resume en un "esquema descriptivo" (p. 46 sigs.).

La Primera Parte concluye con una interesante "secuencia cronológica" (p. 59 sigs.), que permite una rápida visión del desarrollo histórico de la "filosofía analítica", en tres "fases" que comprenden, respectivamente, la filosofía analítica "clásica", la "continental" y la "de posguerra". El autor aclara que sólo se trata de un "panorama general", que necesariamente sacrifica la precisión, pero que cumple, sin embargo, con los fines propuestos. Se podría añadir que toda esa Primera Parte representa una breve pero eficaz vía de acceso a los aspectos centrales de la "filosofía analítica". Ella permitirá, al lector no especializado, comprender el verdadero sentido de esa filosofía, y no incurrir en prejuicios que la desfiguran.

La Segunda Parte trata ya, más específicamente, una serie de cuestiones de la primera de las fases mencionadas, es decir, la de la filosofía analítica "clásica", comenzando por señalar algunos de los factores que la condicionaron. Entre éstos se halla, en primer lugar, el idealismo de corte hegeliano que predominaba en Inglaterra y EE.UU. durante el último tercio del siglo XIX y contra el cual reaccionan Russell y Moore. Junto a ese factor "negativo" hay otros "positivos", como el antipsicologismo que culmina en Frege y Bradley, el objetivismo de Brentano y Meinong, el pragmatismo (Peirce, James, Schiller, Dewey) y la lógica matemática (Boole, Frege).

Rabossi recorre luego diversos temas centrales del análisis "clásico", manejando allí tanto el criterio histórico como el sistemático. Muestra, por ejemplo, las características de la argumentación crítica de Moore y Russell contra el idealismo, así como del pluralismo ontológico (realista y platonista) que proponen en sustitución. Describe el desarrollo del pensamiento russelliano, que, arrancando de la mencionada posición, pasa por la "teoría de las descripciones" y culmina en el "construccionismo lógico" o "método lógico-analítico". Un estudio especial y esclarecedor está consagrado al "atomismo lógico" de Russell y Wittgenstein, indicando las discrepancias y las coincidencias entre estos pensadores y proporcionando una penetrante interpretación del célebre *Tractatus* según el "modelo" kantiano (p. 181 sigs.), que constituye quizá lo más importante del libro.

Finalmente, en una concienzuda investigación sobre "sentido común, datos

sensoriales y propiedades no naturales" (p. 201 sigs.), el autor realiza un esquema de todos los aspectos decisivos en el pensamiento de Moore. Cabe destacar el aporte que esto significa, sobre todo por la escasez de bibliografía con que se cuenta, en nuestro idioma, acerca de un filósofo como Moore, que, junto a Russell y Wittgenstein, representa sin duda el punto de arranque de toda la filosofía analítica. El libro de Rabossi, en su conjunto, es una muestra cabal de cómo también los pensadores latinoamericanos están ya interviniendo activamente en la discusión de una problemática que, hasta hace poco, parecía exclusividad de ingleses y norteamericanos, y justificaba aquello de "imperio filosófico anglosajón". Obras como ésta contribuyen a ampliar las perspectivas teóricas y, en consecuencia, a desarrollar el sentido crítico entre quienes se dedican a la filosofía en nuestras latitudes.

RICARDO MALIANDI

MAURICE CLAVELIN. *La philosophie naturelle de Galilée. Essai sur les origines et la formation de la mécanique classique*. Paris, Librairie Armand Colin, 1968. 504 páginas.

Estudiar a Galileo ha sido una constante inquietud para todo aquel que ha experimentado auténticamente la necesidad de aclarar los orígenes de la ciencia y de la filosofía modernas. Sin embargo, la abundancia de investigaciones dedicadas a este científico no ha servido para fijar de modo satisfactorio el lugar que ocupa en la historia del pensamiento. Con frecuencia se publican trabajos en los que Galileo aparece como el primero en interrogar a la naturaleza y, como su contraparte, las concepciones anteriores se presentan con la autoridad de afirmaciones sostenidas a espaldas de los datos más evidentes. Esta respuesta al problema galileano sugiere la carencia de una tesis epistemológica que permita profundizar en textos que, por ser en su mayor parte de carácter científico, no admiten un fácil acceso desde la filosofía.

El minucioso análisis de M. Clavelin evita este transitado camino. El tema del origen de la mecánica le sirve como campo de investigación para desarrollar su tesis central: la ciencia siempre nace de la ciencia misma en su esfuerzo por explicar de manera más completa y simple a la vez hechos que anteriores teorías entendieron diferentemente. Así cumple con la intención de no forzar lo dicho por Galileo, tal como lo hacen quienes buscan probar su identidad con alguna corriente filosófica que lo inspire.

Esta tesis racionalista cobra cuerpo en dos afirmaciones complementarias:

- 1) cada teoría científica debe ser evaluada desde sus propios conceptos y principios y no meramente como un paso previo hacia la construcción de otra teoría considerada más acabada y perfecta.
- 2) la física de Galileo no es el producto de una actitud puramente empírica.

Como consecuencia de 1), Clavelin muestra que la física clásica ha elaborado sus principios y conceptos en discusión con las tradiciones científicas vigentes en su época. La primera parte dedica sus tres capítulos a la relación que mantienen

las obras de juventud de Galileo con la cosmología de Aristóteles y la ciencia del movimiento del siglo XIV. Sólo ellas dan el marco general para comprender el significado de la contribución de Galileo. El capítulo dedicado a Aristóteles es en particular excelente por el rigor metodológico con el cual Clavelin deduce el análisis del movimiento de la noción de orden en la naturaleza. Al respecto señala que en Aristóteles el pensar en esencias, lejos de ser un oscuro recurso metafísico, fue el modo como el pensador griego interpretó los datos de la percepción. La ciencia aristotélica no contradice el testimonio de los sentidos, pero fue incapaz de acomodarse a nuevas perspectivas observacionales. Por esta razón, el perfeccionamiento de los instrumentos ópticos que mejoraron el poder visual, llevaron a los defensores de la concepción de Aristóteles a caer en el principio de autoridad.

No menos importante es el estudio del problema del movimiento en el siglo XIV en Oxford y París. Clavelin parece ir en contra del mismo Galileo, ya que éste nunca reconoció haber tomado esas teorías como arma para derrumbar la cosmología tradicional. Sin embargo, el autor muestra que en el vocabulario galileano hay huellas de los términos escolásticos. Pero Galileo tuvo razones de peso para no tomarlos de manera explícita: los pensadores del siglo XIV se movieron dentro de las coordenadas del aristotelismo y en ningún momento intentaron llevar hasta sus consecuencias finales las tesis acerca del movimiento. Galileo lo hará, y será uno de los elementos originales de la destrucción del edificio tradicional. Clavelin afirma que esto es prueba del carácter no acumulativo de la física de los siglos XIV, XV y XVI, ya que no sintió la necesidad de reconstruir la teoría en su totalidad.

La segunda afirmación derivada de la tesis central del libro, establece que la ciencia moderna no nace de la pura observación. El núcleo del trabajo de Clavelin apunta a demostrar que Galileo no hizo tabla rasa con las anteriores interpretaciones, sino que dedicó todos sus esfuerzos a corroborarlas o refutarlas. En dos campos diferentes realiza esta labor: en la justificación del copernicanismo y en la construcción de una ciencia matematizada del movimiento de los "graves". En ambos casos Clavelin muestra que Galileo no admitió como evidentes ni al copernicanismo ni a la tesis de Arquímedes de la geometrización de los hechos físicos, sino que los sometió a pruebas experimentales según los recursos técnicos de la época. Para indagar este hecho, Clavelin dedica las partes segunda y tercera del libro al estudio de las dos obras más importantes de Galileo: el *Diálogo sobre los dos sistemas principales del mundo* (1632) y los *Discursos y demostraciones matemáticas concernientes a dos nuevas ciencias* (1638). La conclusión a que llega es que en ambos textos Galileo llevó a cabo su tarea sin pensar nunca en la posibilidad de unificar los dominios conceptuales derivados, por una parte, del estudio del copernicanismo, y por otra de la geometrización de la mecánica. Galileo, por ejemplo, nunca trató de dar una explicación mecánica de los movimientos celestes ni aplicó a los astros sus conclusiones respecto al tema del movimiento de los graves. Por consiguiente, la física de Galileo no preparó totalmente el terreno para la llegada de Newton, sino que éste debió perfeccionar lo hecho por el pisano. Tampoco en este caso se puede hablar de continuidad de las teorías físicas.

A juicio de Clavelin, la investigación efectuada permite hacer de Galileo un eficaz instrumento "contra la tentación siempre renaciente del positivismo y del pragmatismo". Pero no por ello se ha de sostener el carácter apriorístico de los principios y conceptos de la ciencia moderna. Esta tesis, defendida por importantes

estudiosos del pensamiento de Galileo (Cassirer, Koyré) encuentra su fundamento en la adhesión al platonismo que manifiesta la obra indagada. Clavelin señala que el hecho de que una teoría justifique una posición científica es muy diferente de que contribuya a formularla. Si bien el espíritu de la obra es por momentos platónico (la elección de la forma dialogada parece indicarlo claramente), no es a partir de esas tesis filosóficas que la física del pisano destruye las concepciones cosmológicas aristotélicas, sino a partir de teorías estrictamente científicas: 1) el copernicanismo, 2) la teoría medieval de las "latitudines" y 3) la teoría de Arquímedes.

El principal resultado de la tesis que preside este trabajo es sin duda el hecho de superar tanto la interpretación positivista como la apriorista de la ciencia de Galileo mediante un acabado análisis de los textos. La cuarta y última parte dedicada por M. Clavelin a la manera como Galileo concibió la relación entre la experiencia y la razón, ubica la auténtica contribución filosófica de la ciencia moderna. El logro mayor de esta indagación es comprender la equilibrada importancia que ambos factores (razón y experiencia) han tenido en la teoría galileana, que si bien ha sabido adaptar siempre "las ideas a las cosas", concibió la explicación científica como la reconstrucción ideal de los fenómenos según el modelo matemático.

ALBERTO GUILLERMO RANEA

CRÓNICA

El "Centro de Lógica, Epistemología e História da Ciência" (CLE) de la Universidad Estatal de Campinas (UNICAMP), de San Pablo, Brasil, con la colaboración del Instituto de Matemática de la misma Universidad, organizó el "II Encontro Brasileiro de Lógica" que tuvo lugar los días 3 a 7 de julio pasado. Se ofrecieron cursos de "Lógica Elemental" (Profs. Itala D'Ottaviano y Walter Carnielli, UNICAMP), "Introdução à Filosofia da Lógica" (Profs. Oswaldo Porchat y Luiz Henrique Lopes dos Santos, UNICAMP), "Lógica Modal" (Prof. Newton Da Costa, Universidad de San Pablo) y "Teoria Geral da Incompletude" (Prof. Rolando Chuaqui, UNICAMP y Universidad Católica de Chile). También se ofrecieron las siguientes conferencias: "Logicismo" por Oswaldo Chateaubriand (PUC, Río de Janeiro), "Algebras de Boole" por Roberto Cignoli (UNICAMP), "Lógica Infinitaria" por Charles Pinter (USA), "Elementary Interpretability" por Leslaw Szerba (Polonia) y "Axiomas de infinito" por Luiz Paulo de Alcántara (UNICAMP). También se ofrecieron comunicaciones entre las que se contaron las expuestas por Manuel Corrada (Universidad Católica de Chile) y Manuel Fidel (Universidad Nacional del Sur, Argentina). Asistieron en total 154 personas de las cuales 53 fueron profesores y el resto estudiantes.

En los días 27 y 28 de octubre próximo pasado se realizaron en el Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, las IVas. Jornadas de Filosofía. Se escucharon y discutieron las siguientes comunicaciones: Dr. Omar Argerami (Universidad Nacional de La Plata) "Ciencia y Filosofía en la Escolástica del siglo XIII"; Profesor Francisco J. Olivieri (Universidades de Buenos Aires y de Mar del Plata) "La lógica eleática"; Profesora Lucía Piossek Prebisch (Universidad Nacional de Tucumán) "Notas sobre el ser y el aparecer"; Dr. Genaro R. Carrió (Sociedad Argentina de Análisis Filosófico) "Sobre la llamada Ciencia del Derecho". Actuó como coordinador el Dr. Ezequiel de Olaso.

En agosto de este año falleció en Buenos Aires el profesor emérito de la Universidad de Buenos Aires doctor Angel Vasallo. Entre sus obras se destacan *Elogio de la Vigilia*, *¿Qué es Filosofía?*, *El Problema Moral* y *Retablo de la Filosofía Moderna*. El profesor Vasallo había nacido en 1902.

Del 18 al 23 de setiembre próximo pasado tuvo lugar en el Teatro General San Martín de Buenos Aires el Ier. Congreso Latinoamericano de Psicopedagogía. El doctor Antonio M. Battro del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, de Buenos Aires fue presidente del Congreso.

Durante los días 18, 19 y 20 de setiembre pasado se realizó el IVº Coloquio de Filosofía organizado por el Centro de Lógica, Epistemología e História da Ciência, CLE, de la Universidad Estatal de Campinas (San Pablo, Brasil). Las Jornadas estuvieron dedicadas a conmemorar el segundo centenario de la muerte de Jean Jacques Rousseau. Participaron los profesores Natalio R. Botana (Instituto Torcuato Di Tella - Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF) "Jean Jacques Rousseau y las formas de gobierno"; Rafael Braun (CIF) "La religión civil de J. J. Rousseau"; João Paulo Monteiro (Universidade de São Paulo) "Rousseau e a democracia hobbessiana"; Rolf Kuntz (Universidade de São Paulo) "Indivíduo, comunidade e humanidade: os limites da cooperação em Rousseau"; Bento Prado Jr. (PUC São Paulo) "Rousseau e a linguagem"; Marcelo Dascal (CLE) "Aporia and Theoria: Rousseau on Language and Thought"; Gérard Lebrun (CLE - Universidade de São Paulo) "Contrat Social ou marché de dupes?"; Ezequiel de Olaso (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas - CLE) "Los dos escepticismos del Vicario Saboyano". Fue coordinador de las Jornadas Ezequiel de Olaso.

CIENCIA E FILOSOFIA

Revista Interdisciplinar

da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo

Nº 1

1978

ARTIGOS

Mario Bunge - A Cultura como Sistema Concreto.

Raymond Boudon - Paradigmas Sociais (1).

Maria Beatriz Nizza da Silva - A Teoria da História e sua Problemática.

Zélia Ramozzi-Chiarottino - Causalidade e Operações em Piaget.

Isaac Epstein - Jogos.

Henrique Fleming - As Simetrias como Instrumentos de Obtenção de Conhecimento.

Hugh M. Lacey - Lições de Copérnico.

João Paulo Monteiro - Hume e a Gravidade Newtoniana.

Jules Vuillemin - Kant Hoje.

RESENHAS
NOTICIÁRIO

CIÊNCIA E FILOSOFIA é uma revista interdisciplinar dedicada a temas epistemológicos e filosóficos: teoria do conhecimento e filosofia da ciência, história, sociologia e metodologia da ciência, e os temas de lógica e filosofia da linguagem diretamente ligados a epistemologia.

MANUSCRITO

REVISTA DE FILOSOFIA

Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE)

Vol. 1

Abril 1978

Nº 2

ARTIGOS

Eduardo Chavez: Milagres, a História e a Ciência

Eduardo Rabossi: Hume y Moore

Ezequiel de Olaso: Outra vez sobre el Escepticismo de Hume

Gérard Lebrun: La Boutade de Charing-Cross

João Paulo Monteiro: Indução e Hipótese na Filosofia de Hume

Margarita Costa: La Inferencia Causal no Demonstrativa y sus Límites

Rolf Kuntz: O Empirismo na Economia de Hume

NOTÍCIAS

Manuscrito es una revista semestral del CLE, (Universidad Estadual de Campinas, San Pablo, Brasil) que se propone publicar artículos originales en las áreas de Historia de la Filosofía, Filosofía de la Ciencia y Filosofía del Lenguaje. Los idiomas aceptados son portugués, español, inglés y francés.

RATIO

edited by STEPHAN KÖRNER

Volumen XX December 1978 Nº 2

Conflict and the Scope of Reason	RENFORD BAMBROUGH
On the Necessity of Transformation of the Philosophical Concept of System	WOLFGANG MARX
Fictional Sentences	HAIGH KATCHADOURIAN
Phenomenal Time	DOUGLAS ODEGARD
Sense-Data and Common Knowledge	R. E. TULLY
St. Anselm's Two Devils by One God	WOLFGANG L. GOMBOCZ
On an Alleged Incoherence in Anselm's Argument:	
A Reply to Robert Richman	W. J. WAINWRIGHT
An Alleged New Refutation of St. Anselm's Argument	WLODZIMIERZ RABINOWICZ

Annual Subscription: £10.50 (inland) £12.60 (overseas). \$27.00 (U.S.A. and Canada)

Published by BASIL BLACKWELL, Oxford

Orders to: Journals Department, Basil Blackwell Publisher Ltd., 108 Cowley Road, Oxford OX4 1JF, England.

DESARROLLO ECONOMICO

ISSN 0046-001X

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Volumen 18 Julio-setiembre 1978 Nº 70

HORACIO H. TORRES: El mapa social de Buenos Aires, 1943, 1947 y 1960.
SUSAN MIGDEN SOLOW: La burguesía comerciante de Buenos Aires, en el siglo XVIII.
VICTOR BRODERSOHN y DANIEL SLUTZKY: Dependencia interna y desarrollo: el caso del Chaco.
MARCELO CAVAROSZI: El orden oligárquico en Chile, 1880-1940.
Producto e Ingreso
VICTOR JORGE ELIAS: Productividad en el corto y largo plazo en la Argentina.
Notas y Comentarios
RINALDO ANTONIO COLOME: "Excedente financiero" del sector agropecuario argentino. Reflexiones en torno de un trabajo anterior y nueva estimación.
GUILLERMO ONDARTS: Inversión, distribución y demanda.
MARCOS GIMENEZ ZAPOLA y CARLOS M. LEGUIZAMON: Aldo Ferrer y la política económica en la Argentina de posguerra (IH).

DESARROLLO ECONOMICO —Revista de Ciencias Sociales— es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina: \$ 29.000; Países limítrofes: u\$s 26; Resto de América: u\$s 30; Europa, Asia, África y Oceanía: u\$s 34. Ejemplar simple: u\$s 8.50 (Recargos por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etc.: a

INSTITUTO DE DESARROLLO ECONOMICO Y SOCIAL
Güemes 3950 - 1425 Buenos Aires, Argentina

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Noviembre 1978

Volumen IV

Año 1978

SUMARIO

ARTICULOS

	Pág.
Eduardo Briancesco: ¿Cómo interpretar la moral de San Anselmo?	119
Emilio Brito: Hegel y las estéticas	213
Ricardo J. Gómez: Categorialismo y error en la filosofía de la ciencia	255
Osvaldo A. Guariglia: Ideología: argumentación y finalidad en la lógica de las ciencias sociales	39
Guillermo Hoyos Vásquez: Fenomenología como epistemología. Ruptura del sistema fenomenológico desde la materialidad histórica	3
Roberto Miguelez: Ciencia y valores	195
Carlos Santiago Nino: Las concepciones fundamentales del liberalismo	141
Eduardo A. Rabossi: Acerca de una prueba posible de los primeros principios éticos	21
Alberto Guillermo Ranea: Las ideas estéticas de José Ortega y Gasset	151
Estevão de Rezende Martins: Autonomía e liberdade	99

DISCUSION

María Luisa Pfeiffer: El límite de la duda	75
Ernesto Sosa: Más dudas: respuesta a Pfeiffer	80

ESTUDIO CRITICO

Mario A. Presas: En torno a las Meditaciones Cartesianas de Husserl	269
---	-----

NOTAS

Margarita Oriola Rojas: Notas sobre el empleo de tres textos de lógica en la enseñanza secundaria de la Argentina	281
---	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Giancarlo Carabelli, Mauricio Ferrarini, Eric Forbes y otros: Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume (M. Costa)	170
Rejane Carrión: A ideologia medico-social no sistema de A. Comte (J. A. Mainetti)	175
Maurice Clavelin: La philosophie naturelle de Galilée. Essai sur les origines et la formation de la mécanique classique (A. Ranea)	289
Risieri Frondizi: Introducción a los problemas fundamentales del hombre (R. Maliandi)	167
Norbert Hoerster: Problemas de ética normativa (M. J. Bertomeu)	180
Karl Jaspers: Philosophische Autobiographie (M. A. Presas)	183
Günter Patzig: Ética sin metafísica (M. J. Bertomeu)	181
Edo Pivcevic: Phenomenology and philosophical understanding (A. Ranea)	173
Eduardo A. Rabossi: La justificación moral del castigo (R. Maliandi)	186
Eduardo A. Rabossi: Análisis filosófico, lenguaje y metafísica. Ensayos sobre la filosofía analítica y el análisis filosófico (R. Maliandi)	285
Realitas: Seminario Xavier Zubiri (T. Zwanck)	90
Juan C. Torchia Estrada: Fuentes del pensamiento latinoamericano. Nota sobre algunas ediciones recientes	82
Ana Teresa Tymieniecka: Ingardeniana. A Spectrum of specialised studies establishing the Field of Research (M. A. Presas)	185
J. G. van der Bend: Spinoza on Knowing, Being and Freedom (M. Costa)	188
John T. Wilcock: Truth and Value in Nietzsche. A Study of his Metaethics and Epistemology (L. Piossek Prebisch)	178

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