

# revista latinoamericana de filosofía

**Guillermo Hoyos Vásquez:** Fenomenología como epistemología

**Eduardo A. Rabossi:** Acerca de los primeros principios éticos

**Osvaldo N. Guariglia:** Ideología: argumentación y finalidad

**María L. Pfeiffer:** El límite de la duda

**Ernesto Sosa:** Respuesta a Pfeiffer.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS \* CRONICA

VOL. IV, N° 1 - MARZO 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 (Chile - Pto. 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 .....    | \$ 6.500.—  |
| Instituciones ..... | \$ 9.500.—  |
| De apoyo .....      | \$ 20.000.— |

#### Exterior:

|                     |           |
|---------------------|-----------|
| Individuos .....    | US\$ 11.— |
| Instituciones ..... | US\$ 15.— |

Por vía aérea, recargo de ..... US\$ 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: Cangallo 1479, 4º piso. Capital Federal. Registro Nacional de la Propiedad Intelectual Nº 1.289.956. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley Nº 11.723.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

## REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Marzo 1978

Volumen IV

Nº 1

## SUMARIO

### ARTICULOS

- Guillermo Hoyos Vásquez:** Fenomenología como epistemología. Ruptura del sistema fenomenológico desde la materialidad histórica 3
- Eduardo A. Rabossi:** Acerca de una prueba posible de los primeros principios éticos 21
- Osvaldo N. Guariglia:** Ideología: argumentación y finalidad en la lógica de las ciencias sociales 39

### DISCUSION

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

### COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

- Juan C. Torchia Estrada:** Fuentes del pensamiento latinoamericano. Nota sobre algunas ediciones recientes 82
- Realitas:** Seminario Xavier Zubiri (T. Zwanck) 90

### CRONICA

94

## COLABORADORES

GUILLERMO HOYOS VASQUEZ (1935). Doctor en Filosofía (Universidad de Colonia, Alemania). Autor de *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl* (M. Nijhoff, Den Haag 1976). Profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de Colombia; colaborador del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP) Bogotá; coordinador del Grupo de Estudio sobre Epistemología y Política del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Dirección: Carrera 10, N. 65-48, Bogotá, Colombia.

EDUARDO A. RABOSI, ver RLF, Vol. I, N° 2 (julio 1975).

OSVALDO N. GUARIGLIA, ver RLF, Vol. II, N° 2 (julio 1976).

MARIA LUISA PFEIFFER (1943). Estudios de filosofía en Buenos Aires y en París. Doctora en filosofía (Universidad de la Sorbona, París). Ha sido profesora de Antropología Filosófica en la Universidad del Salvador (Buenos Aires). Ha publicado artículos sobre la filosofía de Merleau-Ponty. Dirección: Laprida 2001 (1714) Ituzaingó, Pcia. de Buenos Aires, Argentina.

ERNESTO SOSA, ver RLF, Vol. II, N° 1 (marzo 1976).

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. IV, N° 1 (marzo 1978)

## FENOMENOLOGIA COMO EPISTEMOLOGIA. RUPTURA DEL SISTEMA FENOMENOLOGICO DESDE LA MATERIALIDAD HISTORICA

Guillermo Hoyos Vásquez

### Introducción

En la actual discusión filosófica en Latinoamérica, al menos en ciertos círculos universitarios, parece que la fenomenología no sólo no tuviera nada que aportar al problema de la filosofía, sino que inclusive su pensamiento perjudicara la "cosa misma" de la filosofía. Esto puede ser explicable en su superficie como reacción al pensamiento de años inmediatamente anteriores, muy influenciado por la fenomenología de Husserl, por Scheler, por Heidegger; era un pensamiento filosófico, se dice, cuya vinculación con la política aparecía más bien accidentalmente y no siempre en forma correcta. Un cambio de signo en la intervención política de la filosofía tendría que implicar una recuperación del materialismo, y desde esta perspectiva se mostrarían como irreconciliables una fenomenología de corte trascendental e idealista y la exigencia histórica de una reflexión de la tarea política desde el marxismo.

Sin embargo, hay por lo menos dos aspectos de la discusión filosófica actual, que bien pudieran nutrirse en un confrontamiento crítico con la fenomenología; sólo que este confrontamiento exige el esfuerzo de la profundización en la intención filosófica de Husserl, en su recorrido y en su significación completa.

Quiero aquí tematizar estos dos aspectos, considerándolos más en su dimensión problemática. El problema epistemológico y el problema de la historicidad del sujeto son dos momentos sin los cuales no se entiende el quehacer filosófico actual. Desde la fenomenología es posible mostrar el significado de estas dos preguntas por la ciencia y por la historia. El análisis fenomenológico señala asimismo desde él y hacia su exterioridad los límites que deben ser superados desde una perspectiva explícitamente no-fenomenológica.

Quiero resaltar desde un principio el carácter hipotético de mi reflexión y de mis tesis. Para un conocedor de la fenomenología parecerán hacer violencia al pensamiento de Husserl; para un conocedor de la epistemología actual y del marxismo parecerán todavía muy tímidas y suscitarán la sospecha de un intento de conciliación de lo irreconciliable.

Corriendo este doble riesgo pretendo mostrar que la epistemología actual tiene todavía algo que aprender en la crítica al positivismo instaurada por Husserl. La relación que hace el último Husserl, resultado de las rupturas en el interior de la reflexión fenomenológica, de la lógica formal a la lógica trascendental, conserva en su estructura la validez y el significado que obligaría a la reflexión epistemológica a trascender los límites de la producción científica para tematizar la cotidianidad desde la cual y para la cual es producción. La lógica de la experiencia de Husserl podría por eso ser replanteada en términos de racionalidad dialéctica.

Si esto es de alguna manera posible, también parece pensable que las reflexiones del último Husserl sobre la filosofía, de la historia a partir de la 'crisis de Occidente', que él tipifica concretamente como crisis de la ciencia, conserven un grado de validez que lleve a pensar sobre el significado del sujeto histórico como contradistinto del sujeto empírico y del sujeto trascendental.

## 1. Crítica de Husserl al positivismo científico

Como ya se insinuó antes el antipositivismo de Husserl cristaliza en sus últimos años. Es la tesis fundamental de la *Lógica*, de la Conferencia de Viena, "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", y de todos sus trabajos en torno a la *Krisis*<sup>1</sup>. Pero la crítica de Husserl al positivismo tiene su génesis en el recorrido de Husserl desde sus primeros escritos. Hay que reconstruir esa génesis según un postulado metodológico del mismo Husserl<sup>2</sup>.

### 1.1. El proyecto de una filosofía como ciencia estricta

Una de las tareas fundamentales de la epistemología actual es la de fundamentar, legitimar o justificar de alguna manera ciertos tipos de producción científica criticando otros. Los epistemólogos hablan de establecer un discurso sobre el estatuto teórico de las ciencias en su diversidad, sobre sus diversos objetos, métodos, aplicaciones prácticas, implicaciones socio-políticas, etc. Se busca con esto un tipo de discurso no totalmente científico, aunque sí lógico, sobre la racionalidad immanente de los diversos discursos científicos. K. Popper habla de una "Lógica de la investigación científica" y de una "Lógica de las ciencias sociales"<sup>3</sup>. El objetivo de la epistemología en términos muy generales tiene herencia kantiana: explicitar la racionalidad de las ciencias para señalar sus

<sup>1</sup> Ver: E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag 1962.

<sup>2</sup> Ver: E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*. UNAM, México 1962, pp.12 y sgts.

<sup>3</sup> Ver: K. Popper, *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, Madrid 1965; K. Popper, "La lógica de las ciencias sociales" en: Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Grijalbo, Barcelona 1973, pp. 101-121.

presupuestos, sentido de validez, alcance y límite de sus pretensiones totalizantes.

Este no es objetivo único de la reflexión epistemológica. Faltaría aquí explicitar el sentido de historicidad de las ciencias. Husserl lo hará a su tiempo. Lo que interesa ahora es comprender el proyecto de Husserl de la filosofía como ciencia estricta, desde esta perspectiva de la búsqueda de la racionalidad de las ciencias.

Husserl viene de la matemática y desde allí logra tematizar, originariamente, referido a las idealidades matemáticas, el concepto de intencionalidad: el número viene del numerar, la operación del operar, los conjuntos del conjugar, etc. En la actividad intencional de la conciencia de algo (del mundo y de las cosas) se constituyen esas idealidades, como tales las más objetivas y válidas en el interior de la ciencia positiva. La constitución de su realidad específica, la de idealidades matemáticas, consiste en la correlación intencional noesis-noema, cogitatio-cogitatum, numerar-número, conjugar-conjunto, etc., que les subyace, a pesar de que, de acuerdo con su estatuto teórico, son las que menos pueden ser pensadas en su referencia al lado subjetivo de la correlación<sup>4</sup>.

El instrumento del análisis intencional descubierto en el núcleo y garante de la objetividad positiva, los conceptos matemáticos, abre a Husserl un espacio fundamental para sus *Investigaciones lógicas*<sup>5</sup>. La meta de sus trabajos de esa época es mostrar una filosofía como *Wissenschaftstheorie*, es decir como *teoría de las ciencias*. Aquí reconoce el gran aporte epistemológico de Bolzano<sup>6</sup>.

La *Wissenschaftstheorie* de Husserl, planeada desde un análisis intencional, está sin embargo amenazada por una seudointerpretación psicologista. Un objetivo claro de los "Prolegómenos" es por tanto la refutación del sicologismo. La intencionalidad no es una mera estructura de la experiencia interna agotable en el mero análisis empírico de la psique. La condición de posibilidad de todo análisis empírico, así sea el de la experiencia interna, es la intencionalidad de la conciencia para la cual lo experimentable internamente como dado tiene algún sentido y puede ser afirmado como real. Así que las idealidades matemáticas no tienen su fundamento en los hábitos tematizados por la psicología empírica; estos hábitos son sedimentaciones, también objetividades, cuya constitución revierte a correlaciones más originarias dadas desde habitualidades de algo (de las vivencias como vividas).

Esta insinuación de refutación del sicologismo en los "Prolegómenos" es sólo un comienzo de la polémica que de por vida sostendrá

<sup>4</sup> Ver: E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*. Den Haag 1970. La interpretación hecha aquí se apoya en la introducción de esta edición escrita por L. Eley, pp. XIII y sgts. Ver además: L. Eley, *Metakritik der formalen Logik*. Den Haag 1969 y mi presentación de este libro de L. Eley en: *Pensamiento*, (Madrid) 26 (1970), pp. 453-456.

<sup>5</sup> Ver: E. Husserl, *Investigaciones lógicas*. Revista de Occidente, Madrid 1967.

<sup>6</sup> *Ibid.*, T. I, pp. 60 y 255-56.

Husserl contra este bastión, el más sutil y el más profundo del positivismo en ciencias sociales<sup>7</sup>.

El último capítulo de los "Prolegómenos" muestra el objetivo principal de la obra: articular un discurso científico-filosófico sobre la lógica pura, como garante esta última de toda verdad científica<sup>8</sup>. La teoría de las teorías, la *mathesis universalis*, puede ser legitimada desde la fenomenología.

Las *Investigaciones lógicas* añadirán a este propósito ambicioso la demostración concreta de la posibilidad real de reconstruir el edificio de las ciencias desde un análisis intencional riguroso. Porque la descomposición de la correlación intencional en las categorías de significación y realidad, de pretensión y de evidencia, de forma y contenido, de intención y de cumplimiento significativo (*Erfüllung*) o falsación-desengaño (*Enttäuschung*), va orientada a ejemplificar en casos muy concretos las posibilidades inagotables y absolutas del análisis intencional.

Precisamente desde este trabajo investigativo concreto tiene sentido plantear la tesis de la filosofía como ciencia estricta y rigurosa<sup>9</sup>. Se trata del proyecto de una filosofía como ciencia primera (*prote episteme*), ella misma autofundante y fundamentadora de todo tipo de conocimiento que pretenda ser tal, específicamente de todo conocimiento científico.

Husserl piensa en la posibilidad de que el análisis fenomenológico de la intencionalidad, es decir, de las múltiples correlaciones, pueda llevar a últimos elementos significativos, a partir de los cuales se pueda construir la teoría de las teorías. Estos últimos elementos serían dados originariamente a la conciencia. El "zurück zu den Sachen selbst", el volver a las cosas mismas, tema determinante de la fenomenología, sería alcanzado en el momento que esos últimos elementos constitutivos fueran evidentes con evidencia apodíctica y adecuada, títulos que el Husserl anterior a las *Ideas* todavía no ha diferenciado.

Ciertamente que si las últimas evidencias fueran posibles, desde ellas como fundamento y con el rigor analítico de la fenomenología, también tendría que ser posible la ciencia estricta. Probablemente en este sentido sí tenga razón Heidegger al afirmar que Husserl hacia 1910 tuvo simpatías por el neokantismo<sup>10</sup>.

Nos encontramos pues ante un proyecto que pretende criticar explícitamente el empirismo positivista. No es la positividad del *datum*, ni la pretendida originariedad de la experiencia empírica —la externa o la interna del sicologismo, da lo mismo—, lo que fundamenta las pretensiones de validez de la ciencia. El dato objetivo y positivo queda roto en la descomposición fenomenológica de la intencionalidad. Pero

<sup>7</sup> Ver: E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*. Den Haag 1962.

<sup>8</sup> Ver: E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, T. I, pp. 257 y sgts.

<sup>9</sup> Ver: E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*. Nova, Buenos Aires 1962.

<sup>10</sup> Ver: "Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger" en: Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vierte Aufl. Frankfurt 1973, pp. 247.

Husserl sigue prisionero del ideal de la ciencia total, de la *mathesis universalis*, de la filosofía primera, de la ciencia-filosofía sin supuestos. El modelo de sistema del formalismo matemático sigue siendo su orientación, así sus últimos elementos no sean los de la inmediatez del *datum*; para Husserl terminan por serlo los de una inmediatez anterior, los de la correlación intencional. No dudamos en afirmar que Husserl está cayendo con esto en un nuevo positivismo. También podría ser el caso de una reflexión epistemológica cuya tarea se agote en el recorrido penoso por todas las estructuras del conocimiento científico para explicar el así llamado estatuto teórico de las ciencias.

El proyecto husserliano de una filosofía como la teoría de la ciencia misma, origina un sistema científico, el de la fenomenología, depositario él mismo de la *Wissenschaftlichkeit* (cientificidad). Desde aquí habría que legitimar y validar todo tipo de ciencia que pretenda ser tal.

Este proyecto de claro corte epistemológico es recorrido por Husserl con la intención de reconstruir la lógica interna de la teoría de teorías. Encontrado el último elemento constituyente de la objetividad dado en una experiencia originaria como vivencia intencional, se procede a la reconstrucción, al modo de los lógicos, de la ciencia estricta.

Pero Husserl va descubriendo las impurezas en cada nivel de la reflexión fenomenológica. Es la radical *Horizonthaftigkeit* (horizontalidad) como relatividad trascendental que se va mostrando en cada uno de los pasos del análisis.

## 1.2. El proceso de ruptura del proyecto

La actitud antipositivista del fenomenólogo tiene su máxima expresión y uno de los aportes más válidos en la *epoché* o reducción trascendental. Esta priva no sólo a las actitudes temáticas que determinan los objetos regionales de las ciencias sino a la misma actitud dóxica que media aquellas, de su pretensión de realidad ingenua y de objetividad no mediada. Al cuestionar la legitimidad del "es" de la actitud ingenua se cuestiona la mera *doxa* y desde la inseguridad de ésta se cuestiona de la manera más radical el sentido acrítico de validez y de objetividad de la ciencia positiva<sup>11</sup>.

La objetividad viene por tanto mediada por la *doxa*, y ésta a su vez, por la intencionalidad. Quiere decir por tanto que la actitud trascendental ganada mediante la reducción abre el espacio fundamental en el cual el positivismo pierde toda legitimidad. La actitud temática de toda ciencia positiva —exacta o social— es una actitud mediada, motivada desde la actitud dóxica. Es la *doxa* la que instaura el sentido de objetividad asumido ingenua y acríticamente por el positivismo.

La seudofundamentación del positivismo en la filosofía la determina Husserl como sigue:

<sup>11</sup> Sobre esta interpretación de la 'epoché' ver: E. Ströker, "Das Problem der Epoché in der Philosophie Edmund Husserls" en: Tyminiecka (ed.), *Analecta Husserliana*, Vol. I (1971), pp. 176 y sgts.

"Lo característico del objetivismo es que se mueve sobre el piso del mundo como ya dado de manera absolutamente cierta mediante la experiencia y pregunta por su 'verdad objetiva'; es decir, pregunta por aquello que es absolutamente válido desde la verdad y para cada sujeto racional, pregunta por tanto por lo que es en sí el mundo. Lograr esto universalmente es asunto de la episteme, de la ratio, es decir, de la filosofía. Con esto se alcanzará el ente primero, más allá del cual no tendría ningún sentido racional seguir preguntando"<sup>12</sup>.

Este es el objetivismo que Husserl quiere desinstalar cuestionando su base, la *doxa*, el mundo dado en la experiencia ingenua. Todavía para Kant —en la lectura husserliana de la *Crítica de la razón pura*— persiste este mundo como dado, como incuestionable desde la filosofía<sup>13</sup>. El concepto de experiencia en Kant se nutre todavía de objetivismo y no permite llegar a la última relatividad determinante de la objetividad; habría que llegar a lo subjetivo-relativo de la cotidianidad y a la corporeidad. Husserl se propone por ello romper la ingenuidad de la *doxa*, de ese "es" que la constituye y determina como si fuera su en sí y su *a priori*. Este último resto de objetivismo que aparece como el más profundo y sutil en la filosofía de Kant es el que debe caer con la reducción trascendental:

"Por una fuerte razón nos detenemos en Kant como punto de ruptura significativo dentro de la historia moderna. La crítica que haremos de su pensamiento iluminará retrospectivamente la totalidad de la historia de la filosofía anterior: se verá el sentido general de la cientificidad que pretendían realizar todas las filosofías anteriores, como el único sentido que se encontraba y que en absoluto podía encontrarse en su horizonte espiritual. Precisamente mediante esta clarificación aparecerá un concepto de 'objetivismo' más profundo y el más importante de todos (más importante todavía que el que pudimos definir antes); con ello aparecerá también el sentido propiamente radical de la oposición entre objetivismo y trascendentalismo"<sup>14</sup>.

Entendemos que este profundo sentido de objetivismo es el que oculta todavía el sentido de la experiencia en Kant y que Husserl derrumba definitivamente con la reducción trascendental.

La reducción total a la intencionalidad exigiría ciertamente la tematización de un yo trascendental y el análisis de la estructuras de constitución de este mismo yo. Pero hay que advertir que Husserl no sigue este camino. En las *Investigaciones Lógicas* se contraponen a Natorp afirmando que la tematización del yo no aportaría nada al análisis intencional<sup>15</sup>. Es interesante que ya en las *Ideas* el yo ocupa un puesto en el análisis aunque todavía se lo designe como un mero *Ichpol* en sentido kantiano<sup>16</sup>. Sólo posteriormente habrá que abordar temáticamente los problemas de la constitución del yo.

<sup>12</sup> E. Husserl, *Die Krisis*..., pp. 70.

<sup>13</sup> Ver: E. Husserl, *Erste Philosophie I*. Den Haag 1956, pp. 208-229.

<sup>14</sup> E. Husserl, *Die Krisis*..., pp. 103.

<sup>15</sup> Ver: E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, T. II, pp. 163-167.

<sup>16</sup> Ver: E. Husserl, *Ideas*. FCE, México. 1962, pp. 132-133 y 189-191.

Ya se sabe que la tematización del yo trascendental es piedra de escándalo para la así llamada escuela esencialista en el interior de la fenomenología. De hecho Husserl es esencialista a esta altura de su desarrollo en la concepción del análisis intencional. Lo que le interesa desde su proyecto de la ciencia estricta son las estructuras esenciales de la intencionalidad, esa posibilidad de destilar las esencias mediante el análisis fenomenológico. Las correlaciones *Noësis-Noema*, *Intention-Erfüllung*, *Sinnkonstitution-Seinsetzung*, ofrecen a primera vista el instrumental para captar los primeros elementos, las vivencias originarias sobre las que se reconstruiría críticamente todo el conocimiento.

Pero ciertamente la fenomenología estática se tiene que agotar en el esencialismo. Se rompe de hecho al advertirse que el ideal de la evidencia cartesiana, como evidencia adecuada en base al análisis de claridad y distinción de las vivencias, es decir de la correlación misma, no deja de ser eso mismo: ideal. En la última parte de las *Ideas*, en el capítulo "fenomenología de la razón", donde se trata del paso de la constitución de sentido al sentido de la realidad, Husserl descubre el significado de la evidencia cartesiana como idea regulativa en sentido kantiano<sup>17</sup>.

Esta inadecuación inmanente a la intencionalidad pasa a ser su esencia determinante: la determinación del sentido y realidad del mundo es su indeterminación que a la vez es ulterior determinabilidad en un horizonte de horizontes. El horizonte no es sólo el de las múltiples posibilidades de comprobación de la realidad afirmada o de su falsación. El horizonte fundamentalmente es el de la apercepción misma. En la complejidad de los niveles de análisis fenomenológico, de descomposición fenomenológica, hay que tematizar el sentido mismo de la "*Ad-perzeption*"<sup>18</sup>. El "*ad*-" es el contexto, el horizonte-intencional (*Horizontintentionalität*)<sup>19</sup> como relatividad trascendental que se muestra en cada uno de los pasos del análisis: como intersubjetividad, como temporalidad, como mundanidad y facticidad, en una palabra como lo otro de la intencionalidad, que es la materialidad misma. Aun ese último elemento de evidencia que pretendía encontrar Husserl se manifiesta contagiado de materialidad, en cuanto toda constitución de sentido tiene su génesis. En el origen de esta génesis está la motivación cinesética como determinante hylética.

Con esto fracasa necesariamente todo intento de destilar un último elemento de evidencia para construir a partir de él la fenomenología como un sistema riguroso.

<sup>17</sup> Sobre el sentido de la evidencia adecuada ver: E. Husserl, *Ideas*, pp. 324 y sgts. Sobre la distinción entre evidencia adecuada y apodíctica ver: E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*. El Colegio de México, México 1942, pp. 27 y sgts.

<sup>18</sup> Para esta interpretación del análisis de la "*Ad-perzeption*" y su significado en la fenomenología me inspiró en la obra de: A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. Den Haag 1970. Ver sobre todo pp. 177 y sgts. Ver además mi reseña del libro de A. Aguirre en: *Pensamiento* (Madrid), 28 (1972), pp. 207-210.

<sup>19</sup> Ver: E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, pp. 208.

El problema de la relatividad del horizonte de horizontes, cuya última explicación no es la relatividad del conocimiento, como una especie de imperfección del conocimiento humano, sino precisamente la 'hyle' codeterminante de la constitución, muestra al mismo tiempo la necesidad de tematizar la subjetividad.

En el modelo de la fenomenología estática, la subjetividad era mero punto de referencia, cuando más condición de posibilidad de la síntesis en el sentido kantiano. En una fenomenología genética, y ésta es la que surge ahora como posible después de la ruptura de la fenomenología estática desde la motivación hylética, la subjetividad tiene que ser tematizada en su función en el análisis y en su génesis. Sólo en este momento aparece en su pleno valor el sentido de la *epoché* o reducción trascendental. La desconexión de la actitud natural ingenua que aparecía como el único objetivo y resultado de la *epoché* aparece ahora como camino hacia una tematización de la subjetividad, gracias a la suspensión de la legitimidad ingenua de la realidad.

La tematización de la subjetividad está sin embargo amenazada por la unilateralidad del cartesianismo. Aquí es donde Husserl tiene que sostener de nuevo el significado de la intencionalidad. Siendo cartesiano en su intención de radicalidad en la crítica —para Husserl, Descartes es más radical<sup>20</sup> que el mismo Kant—, critica el solipsismo de Descartes, quien para él descubrió la subjetividad pero volvió a perderla al no tematizar la intencionalidad<sup>21</sup>. La intencionalidad de algo no sólo como intencionalidad constituyente sino como determinada en el sentido de la motivación, hace que Husserl rompa también las posibilidades de un análisis de la mera conciencia de sí. La tematización de la subjetividad implica la de su génesis, es decir la de su historia.

La historicidad de la conciencia se manifiesta en un primer momento al ser descubierta la *hyle* como determinante última de la intencionalidad. Este pedazo de materialidad no asumible totalmente como intencionalidad queda como lo indeterminado, como límite determinante de las posibilidades de constitución del sujeto. Lo determinante del límite es su potencialidad de poder suscitar interés, de orientar en cierta manera la protensión temporal de la conciencia.

Ciertamente que la protensión cuenta con lo retenido en la conciencia, y en este sentido no se da "nada nuevo"; pero la posibilidad absoluta de lo nuevo y de la relación intersubjetiva se da en ese pedazo de lo todavía inédito<sup>22</sup> que es la *hyle* como el elemento material de la intencionalidad.

Interpretar la *hyle* sólo desde la intencionalidad y reducirla de nuevo totalmente a intencionalidad sería volver a caer en el esencialismo, dentro del cual se mueve todavía la correlación noesis-noema.

<sup>20</sup> Ver: E. Husserl, *Die Krisis...*, pp. 428.

<sup>21</sup> Ibid., pp. 392-431.

<sup>22</sup> Ver: K. Held, "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie" en: U. Claesges, K. Held, (Hrg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. Den Haag 1972, pp. 42 y sgts.

Esta interpretación del significado de ruptura que implica la intervención de la *hyle* en el análisis intencional sugiere ciertamente un abandono del idealismo trascendental; es sin embargo quizá la única forma de ser coherente con las pretensiones del último Husserl de tematizar el significado de la historia en el interior de la fenomenología y no simplemente como historia de la filosofía que llevara necesariamente —este sería un historicismo crudo— a la fenomenología como sistema.

El índice más profundo de la ruptura de la fenomenología como sistema es por tanto la historicidad de la conciencia en los términos sugeridos aquí. Esto lo tematizaremos más adelante.

### 1.3. Fenomenología como sistema y fenomenología como método

La orientación y la intención del proyecto de filosofía como ciencia estricta son epistemológicas. En el momento que ese proyecto fracasa, es necesario preguntar cuál es el balance.

Ciertamente la filosofía como ciencia estricta, en este último intento de la fenomenología, se muestra como imposible. El camino cartesiano de la fenomenología, el de pretensiones de radicalidad absoluta, fracasa. Pero hay que recorrer ese camino para cerciorarse de su imposibilidad. El esfuerzo de rigurosidad, manifestado en el punto de partida radical de la *epoché* y llevado a cabo en la descomposición metódica de todos los niveles de realidad y de constitución, es el único que puede demostrar al fenomenólogo la imposibilidad de su proyecto. ¿Qué se obtiene además de la falsación de éste? Ciertamente mucho: se han descubierto mediante el análisis fenomenológico los diversos niveles esenciales de relatividad del conocer y de lo que es, y se ha llegado al nivel fundamental de esa relatividad, la materialidad misma que incide inmediatamente en las posibilidades de su conocimiento. En cuanto esta materialidad se conserva en lo constituido e interviene en las estructuras mismas que determinan la posibilidad de la reflexión filosófica, al menos como motivación, también el mismo sujeto trascendental tiene que reconocer su génesis en la materialidad de la historia que determina su facticidad.

Los caminos de la fenomenología conducen todos a ese límite, donde el último elemento que Husserl pretendía poder analizar fenomenológicamente como dado en evidencia adecuada, se escapa en la *Ad-perzeption* y se revela como necesariamente contagiado de materialidad y de facticidad. Su evidencia adecuada no es posible. Con esto queda suficientemente claro, pero una vez recorridos los caminos de la fenomenología, que la filosofía como ciencia estricta no es posible. Es decir, filosofía como sistema, como doctrina, como teoría de teorías, es proyecto no alcanzable. En cambio el método de la fenomenología, el que ha llevado a la certeza de la imposibilidad del proyecto, se conserva como método válido de análisis epistemológico.

#### 1.4. Lógica formal y lógica trascendental

Si en algún punto es válida la afirmación anterior, es en el problema de la lógica: por su posición sistemática en el interior de las ciencias, es el lugar privilegiado para mostrar el significado de lo dicho.

Con respecto a la positivización de la lógica, el diagnóstico de Husserl es consecuencia de su actitud antipositivista. Para él, la lógica, que estaría llamada a dar razón de la racionalidad de las ciencias, se ha convertido en mera técnica teórica<sup>23</sup>. Como tal no puede dar explicación del sentido de verdad que manejan las ciencias a no ser que éste se agote en la mera funcionalidad de la no-contradicción, de la consecuencia técnica, de la constructividad, de la compatibilidad de sistemas deductivos. En este caso la lógica formal sería ciertamente la ideología del positivismo.

Husserl muestra cómo de hecho la lógica formal es instrumento necesario de la racionalidad positiva, pero solamente instrumento. La reconstrucción genética de la lógica formal en sus niveles de lógica de la significación (apofántica formal) y lógica de la no-contradicción o de la consecuencia, se encuentra asociándola con la reconstrucción genética de la matemática formal. Esta última viene de la abstracción a partir del mundo y de las cosas, como de "algo en general" (ontología formal), mientras la lógica formal está referida a través de sus significaciones a un algo trascendente a las significaciones y a la no-contradicción misma. La *mathesis universalis*, última posibilidad de sistematización lógico-matemática de la totalidad de lo predicable no-contradictorio, sólo puede pretender verdad —más allá de la mera validez formal de la compatibilidad—, en el sentido intencional de una lógica de la verdad y de la evidencia que trasciendan los niveles posibles de formalización analítica de la lógica y de formalización ontológica de la matemática. Esta intencionalidad es la que pretende designar Husserl como lógica trascendental<sup>24</sup>. Ciertamente hay un origen kantiano en la significación del término 'trascendental'. Para Kant la lógica trascendental determina "el origen, extensión y valor objetivo" de cierto tipo de conocimiento; esta lógica "sólo se ocupa con las leyes del entendimiento y de la razón; pero sólo en la medida en que es referida *a priori* a objetos y no, como la lógica general, a los conocimientos empíricos y puros de la razón sin distinción alguna"<sup>25</sup>.

Husserl coincide con Kant en la búsqueda de esa lógica fundante de la lógica formal, que atravesándola (intencionalmente) de razón del origen y validez del conocimiento, en cuyas leyes puramente formales se agota la lógica formal. Pero para Husserl la única posibilidad y la más fundamental de esa lógica es, si se constituye como lógica de la

<sup>23</sup> Ver: E. Husserl, *Lógica...*, pp. 7 y sgts.

<sup>24</sup> Nos parece que lo expuesto aquí podría considerarse como resultado de la primera sección de la *Lógica formal y trascendental*.

<sup>25</sup> Ver: I. Kant, *Crítica de la razón pura*, T. I. Losada, Buenos Aires, 1970, pp. 206.

experiencia. De nuevo, no de una experiencia a nivel de la predicación, determinada y reglada a su vez por la categoría *a priori* de la causalidad (formalizables y funcionalizables); se busca un nivel de la experiencia más fundamental, de primer piso (la experiencia kantiana sería de segundo piso)<sup>26</sup>, donde se pueda analizar lo ante-predicativo, la cotidianidad, si se quiere, la *praxis* como determinante de cualquier elaboración conceptual y en último término de la producción científica.

La lógica trascendental husserliana permite relativizar una vez más el ideal de evidencia; allí se habla más bien de un estilo de evidencia, el de la cotidianidad<sup>27</sup>; allí se habla de génesis, como de la reconstrucción de todos los sentidos del mundo, de las cosas y de los conceptos. Inclusive los pilares de toda lógica formal, la no-contradicción, la identidad, etc. tienen su génesis en una subjetividad que es la de la experiencia y la de la cotidianidad<sup>28</sup>.

Cuando J. Habermas refuta el racionalismo crítico de K. Popper en su tesis de la lógica de las ciencias sociales, mostrando cómo todo sistema analítico-deductivo de la totalidad científica debe pensar e integrar la mediación de esta lógica desde una racionalidad dialéctica articulada como experiencia, historia, *praxis* e intereses orientadores del conocimiento<sup>29</sup>, puede descubrirse en este modelo la estructura fundamental de la *Lógica formal y trascendental* de Husserl. En efecto, la lógica trascendental husserliana, como lógica de la experiencia, pretende analizar la cotidianidad, su historicidad, su *praxis*, sus intereses, como mediaciones fundantes de toda conceptualización y formalización lógica. En esta estructura encuentra Husserl el espacio en que debe hacerse la crítica definitiva al positivismo. Esto significa que la lógica formal conserva su validez como instrumento necesario en el interior de la ciencia, validez que sólo tiene su significación desde la lógica trascendental que pretendería pensar la totalidad desde la experiencia y la historia. En otros términos: la ciencia positiva conserva su estatuto teórico válido como momento de análisis y determinación empírica de las estructuras en su 'aparecer'; pero se trata de un momento relativo al horizonte intencional de la totalidad experiencial e histórica.

Este esfuerzo de relacionar la fenomenología del último Husserl con la racionalidad dialéctica de J. Habermas no ignora la crítica del mismo Habermas al concepto de filosofía que determina el antipositivismo de Husserl<sup>30</sup>. Pero también tiene en cuenta el intento del mismo Habermas de recuperar en ciertos aspectos la filosofía del idealismo de Fichte no muy lejana del concepto fundamental de la responsabilidad (*Verantwortlichkeit*) del último Husserl<sup>31</sup>. Además, un tratamiento más

<sup>26</sup> Ver: I. Kel, *Husserl und Kant*. Den Haag 1964, pp. 62 y sgts.

<sup>27</sup> Ver: E. Husserl, *Lógica...*, pp. 170-173.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 193-210.

<sup>29</sup> Ver: J. Habermas, "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica" en: Adorno y otros, op. cit., pp. 147-180.

<sup>30</sup> Ver: J. Habermas, "Conocimiento e interés" en: *Ideas y Valores* (Bogotá), 42-43-44-45 (1973-1975), pp. 61 y sgts.

<sup>31</sup> Ver: J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt 1968, pp. 235-262.

matizado de la historicidad en Husserl, como lo intentamos a continuación, muestra lo inconcluso de la posición crítica de Habermas frente a Husserl.

Por tanto puede concluirse de este primer análisis del proyecto antipositivista de Husserl que su crítica de las ciencias muestra la imposibilidad de una filosofía como sistema autónomo desde el cual se pretendiera hacer un discurso normativo, englobante y totalizante sobre las ciencias. La falsación del proyecto epistemológico de la intención inicial de Husserl, muestra las posibilidades reales de una epistemología que acepte ser crítica vigilante y no normatividad absoluta. Desde la racionalidad de las ciencias se develan sus presupuestos. Husserl señala esta racionalidad como lógica formal, y la relaciona a la lógica trascendental, como lógica de la experiencia.

Aquí comenzaría de nuevo el trabajo epistemológico especificando lo que significa experiencia, historia y *praxis*, con relación al pensamiento científico. En este punto Husserl agota su discurso en descripciones fenomenológicas generales a las que se escapa lo más específico y virulento de la mediación misma.

## 2. Fenomenología e historia

Hasta aquí se ha mostrado cómo el proyecto epistemológico de Husserl llega a un límite que lo hace imposible de realizar. Este límite ha sido designado como materialidad. Esta irrumpe en la intencionalidad como motivación hylética y motivación kinestética, determinante de la misma constitución de sentido y de la validación de realidad. Con esto se ha mostrado que el camino de la reflexión epistemológica lleva necesariamente a pensar la mediación material para la producción científica. Hay sin embargo otra perspectiva de la misma pregunta que aún no ha sido tematizada aquí, aunque ya se ha insinuado la necesidad de dicha tematización. Ciertamente la materialidad que interviene en la producción científica es la de la historia misma.

Husserl descubre en sus últimas reflexiones sobre fenomenología genética la incidencia de la historia en sus análisis como génesis del sentido y de los conceptos. Este aspecto es importante. Pero mucho más importante es el aspecto de la historicidad del sujeto mismo de la reflexión fenomenológica.

### 2.1. Sujeto trascendental y sujeto de la experiencia

La pregunta por el sujeto en la fenomenología tiene una doble perspectiva, correspondiente a la estructura misma de la reflexión. ¿Cuál es el yo que hace la reflexión (análisis) fenomenológica? ¿Cuál es el yo-objeto sobre el que se hace la reflexión?

El yo reflexionante, el trascendental, encuentra una subjetividad de la experiencia protendida en la cotidianidad, en su historia, hacia la plenitud de sentidos (con posibilidad de falsación), es decir, en el

tiempo. Es un yo de la experiencia en interacción con los otros yos, los no-yo, en el tiempo de sus posibilidades de constitución de sentido y de validación interesada de realidad. Un yo de la experiencia protendido hacia evidencias adecuables como ideas regulativas-normativas. Este proceso de adecuabilidad de la experiencia es futuro desde un pasado por determinar y ulteriormente determinable. Sobre todas estas características de esa dialéctica del yo, está la posibilidad de la apodicticidad (que no se identifica con la adecuabilidad) del yo trascendental, que viene determinada por la historicidad del sujeto y condicionada, motivada por ella<sup>32</sup>.

La pregunta que lleva a la historicidad del sujeto desde la fenomenología es la pregunta por el motivo de la reflexión fenomenológica. Por eso Husserl habla explícitamente en la *Krisis* de ese nuevo camino de la fenomenología, el de la historia. La conclusión para nosotros es que el camino hacia la trascendentalidad tiene necesariamente que pertenecer a ese sujeto determinándolo y constituyéndolo<sup>33</sup>. En otras palabras: ¿el horizonte del sujeto trascendental es simplemente lo dado, desde sus posibilidades de retención o lo posible en absoluto desde sus múltiples posibilidades de protensión o es también el mismo sujeto como dado fácticamente y como libre de articulaciones en un futuro histórico? El yo-concreto, fáctico, histórico, cotidiano de la pre-reflexión, forma parte esencial del yo-reflexivo, aquel que pretende descubrir las estructuras de la trascendentalidad.

Más adelante se tematizará el sentido de la motivación histórica. Ahora conviene mostrar mejor la antinomia de estos dos 'yo' cuyas características apenas se han insinuado.

### 2.2. Antinomia fundamental de la subjetividad

En su estudio sobre la separación de Husserl del cartesianismo, L. Landgrebe llega a mostrar la necesidad de tomar el sujeto en la fenomenología desde dos perspectivas antagónicas<sup>34</sup>. Una cosa es el sujeto en cuanto sujeto libre y llamado a su responsabilidad: responsabilidad que se manifiesta como explícita en la reflexión sobre el yo de la experiencia histórica, en cuanto esta experiencia se asume como tal, es decir como *praxis* histórica en la que interviene la subjetividad. Ser sujeto es ser-sujeto de la tarea, de la *praxis* histórica. Se trata en cierta manera de ese 'carácter inteligible' (no-cognoscible en categorías objetivas) del que se ocupa Kant. Por eso mismo la *praxis* de este sujeto no se agota en la mera ciencia ni es limitada, aunque en cierto sentido sí determinada por ella. Esta *praxis*, la de la reflexión y la de la acción,

<sup>32</sup> Ver: G. Hoyos, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichte der Intentionalität und Teleologie bei Husserl*. Den Haag 1976, pp. 149-170.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ver: L. Landgrebe, "Husserl y su separación del cartesianismo" en: L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología*. Sudamericana, Buenos Aires 1968, pp. 250 y sgts.

puede como instancia crítica ser intervención transformadora de la positividad.

Otra cosa es el sujeto-objetivado en la reflexión, con visos de totalidad sistemática, de trascendentalidad estática y esencialista (con la ilusión de lo trascendental). Ese es el sujeto de la pragmática, el sujeto operativo, positivo, técnico, empírico. El problema se reduce por tanto a pensar la mediación. La trascendentalidad motivada por la facticidad. Husserl llega a decir: "La esencia yo trascendental es impensable sin yo trascendental como fáctico"<sup>35</sup>. Se llega con esto a la ruptura definitiva del mero análisis fenomenológico trascendental desde su génesis misma, es decir desde sus presupuestos que son el *factum* de la historia. En términos kantianos se estaría buscando mediante la ruptura la mediación entre imperativo categórico e imperativo hipotético. Para la fenomenología del último Husserl, el imperativo hipotético, el histórico, sería la mediación del categórico y lo estaría determinando como su génesis.

### 2.3. Historicidad y trascendentalidad

Los caminos de la fenomenología mostraron, recorridos, la ruptura necesaria de la fenomenología estática y de cierto tipo de fenomenología genética. La tematización del yo trascendental, de la conciencia de tiempo como su esencia, plantean la pregunta por la temporalidad del yo constituyente y del yo reflexionante. La antinomia explicitada en la ruptura, se fijó en el yo: un yo libre e histórico protendido en su tarea histórica y reflexiva; un yo-objeto de la reflexión en sus estructuras con visos de trascendentalidad. Se insinúa aquí la posibilidad, casi heterodoxa en filosofía, de que un sujeto histórico pudiera llegar a instrumentalizar a un yo trascendental.

Para solucionar la antinomia persiste la pregunta: ¿cuál es el sentido de historicidad en la fenomenología? ¿Es una mera estructura, semejante a las estructuras estáticas develadas en el análisis intencional? ¿Es un mero punto de referencia, o punto de paso, extrínseco él mismo, al significado de la reflexión filosófica propiamente dicha? ¿Se trata de una historicidad indeterminada, es decir, abstracta, es decir, de nuevo, un concepto universal, es decir, no historia?

Para fijar el sentido de historia en la fenomenología descartamos de entrada el conceptualizar lo que entendemos por historia para verificar luego si ésta se entiende así desde la fenomenología. Simplemente la historia *se hace*. ¿Pero desde que intención? —pregunta el fenomenólogo—. Su pregunta sólo pretende descartar el decisionismo. Positivamente significa que hacer la historia es poder asumirla. Por eso se descarta también el historicismo.

Esto significa concretamente que para el fenomenólogo es válida en un primer momento la tesis de Popper: la miseria del historicismo. Como si el pasado determinara de tal manera el futuro que el asumirlo

<sup>35</sup> "Das Eidos transzendentales Ich ist undenkbar ohne transzendentales Ich als faktisches", E. Husserl, Ms. E III 9, pp. 73.

ya no significara sino un mero mecanismo de adaptación<sup>36</sup>. Esta es precisamente la miseria del positivismo: la programación lineal y rutinaria del futuro y de la tarea histórica —aquí coinciden en sus intentos el conductismo, la cibernética, la ingeniería social gradual—. Ahora, contra Popper y contra Althusser: si se da una epistemología sin sujeto cognoscente<sup>37</sup> o una teoría desde la muerte del sujeto, se daría una historia sin sujeto. Pero entonces, ¿se busca la historia del sujeto trascendental, la del sujeto autónomo, la del sujeto de la ilustración? Ésta sería ciertamente la historia de la burguesía.

Todavía podría sin embargo aceptarse la necesidad de la reflexión filosófica sobre el *sujeto histórico*. No el trascendental que desde ideas *a priori* e imperativos categóricos determinara el sentido de una *praxis* histórica hipotética. Tampoco el empírico que únicamente interviniera en la historia como elemento estructural, como mera función dependiente o como posibilidad de adaptación.

En la búsqueda del sujeto histórico encuentra Husserl de hecho, en el análisis fenomenológico de la intencionalidad, la historicidad del sujeto en los siguientes momentos:

- a) en la materialidad (*hyle*) que motiva y determina, en su modo específico de determinar, el origen mismo de la intencionalidad en su actividad constituyente;
- b) en el interés y libertad motivada en su originariedad intencional;
- c) en la responsabilidad y razón implicadas en la determinación del sentido del mundo y de las cosas como realidad histórica;
- d) en la horizontalidad (*Horizonthaftigkeit*) - relatividad, que es de la esencia de la constitución intencional;
- e) en la intersubjetividad (interacción) implícita o explícita en el horizonte de horizontes, en el mundo como horizonte (*Welthorizont*), en el único en que se puede dar un mundo objetivable<sup>38</sup>;
- f) en la temporalidad en que se constituye todo sentido y se determina el sentido mismo de realidad, es decir, en la génesis misma de la realidad, es decir, de las formaciones de la realidad;
- g) en la génesis de la subjetividad misma que es su temporalidad. Génesis que significa la apropiación del proceso de reflexión y su trascendentalidad como producto desde la conciencia histórica de crisis, de quiebra, de contradicción. Crisis y contradicción que sólo pueden tener significado en una subjetividad protendida hacia una producción significativa de la historia. Este es el *telos* de la intencionalidad que

<sup>36</sup> Ver: K. Popper, *La miseria del historicismo*. Taurus, Madrid 1961.

<sup>37</sup> Ver: K. Popper, *Conocimiento objetivo*. Tecnos, Madrid 1974. El tercer capítulo de esta obra se titula: "Epistemología sin sujeto cognoscente".

<sup>38</sup> Ver: L. Eley, "Fenomenología trascendental y sociología. Determinación de sus relaciones" en: *Universitas Humanística* (Bogotá), 7 (1974), pp. 173-195.

aquí llega a tener significación al recibirla del momento en que se asume responsablemente el *telos* de la historia de la filosofía<sup>39</sup>.

Estas perspectivas descubiertas en el análisis fenomenológico indican los aspectos que tematiza la fenomenología para determinar el sentido del sujeto histórico que buscamos como contradistinto del sujeto trascendental y del sujeto empírico. El esfuerzo filosófico de Husserl en los últimos años se fija por eso mismo en los siguientes puntos, que no podemos desarrollar todos aquí: la conciencia de tiempo y la temporalidad del sujeto; la intersubjetividad; la corporeidad (*Leiblichkeit*); la cotidianidad (*Lebenswelt*); la crisis.

Queremos tematizar este último punto por considerar que es el que les da valor sistemático a los otros.

#### 2.4. El camino de la historia: la crisis y la filosofía

Se ha insinuado cómo los caminos de la fenomenología en busca de la ciencia estricta han llevado a la falsación del proyecto. La ruptura se ha hecho necesaria desde la materialidad. Esta se ha manifestado en los elementos propuestos en el número anterior como la materialidad de la historia.

De hecho Husserl intenta en sus últimas obras una tematización del camino de la historia. El texto original de la *Krisis* habla del "intento de fundamentar la necesidad ineludible de un viraje de tipo trascendental-fenomenológico de la filosofía desde el camino de una reflexión histórico-teleológica sobre los orígenes de nuestra situación crítica científica y filosófica"<sup>40</sup>. Husserl piensa pues en que el diagnóstico sobre la situación de crisis desde una posición crítico-filosófica puede servir de camino, es decir, de propedéutica y motivación para una nueva articulación de la filosofía.

Nuestra tesis es que de hecho para el último Husserl la historia concreta es motivación para la reflexión filosófica. Esto significaría que la facticidad histórica entra en la filosofía como su motivación y rompe definitivamente la ilusión de la filosofía trascendental, llegando a instrumentalizar las estructuras del sujeto trascendental desde los intereses del sujeto histórico. No cabe duda de que para Husserl la situación de crisis de los años treinta viene determinada por la situación de las ciencias en su relación con la sociedad y con la filosofía. La filosofía ha perdido su función crítica en esa sociedad. Las ciencias se han emancipado de tal forma que han llegado a instrumentalizar al hombre. En una palabra, el positivismo como ideología está determinando la crisis de la sociedad<sup>41</sup>. La no-incidencia de la filosofía en esta problemática

<sup>39</sup> Ver: E. Husserl, "La filosofía en la crisis de la humanidad europea" en: *Filosofía como ciencia estricta*, pp. 99 y sgts. Ver también G. Hoyos, "Zum Teleologiebegriff in der Phänomenologie Husserls", en: Claesges u. Held (Hrg.), *op. cit.*, pp. 61-84.

<sup>40</sup> E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag 1962. S. XIV, Fussnote.

<sup>41</sup> También en este aspecto del diagnóstico sobre el positivismo y la positi-

muestra la necesidad de un replanteamiento epistemológico de su significación.

Este punto de partida puede discutirse. Puede señalarse la necesidad de una fundamentación más política de la necesidad de la filosofía. Pero no puede negarse que en un momento de quiebra sea necesario un planteamiento como el que pretende Husserl. Más aún, ante el refinamiento y la sutileza del positivismo podría pensarse en la necesidad ineludible de su crítica.

Husserl quiere mostrar que la crisis viene determinada por un abandono del sentido instrumental de la ciencia, no por su desarrollo mismo. La ciencia positiva tiene su significación y validez, una vez reubicada. Esta reubicación significa la recuperación de la filosofía en su dimensión trascendental como la que abre el espacio crítico en el que las ciencias sociales recobrarían el espacio y el objeto de su articulación.

Para mostrar esto, Husserl vuelve a la historia de la filosofía para reconstruir en ella los momentos más definitivos del desarrollo científico. Allí señala cómo se ha ido sedimentando en objetivismo lo que venía determinado desde la actitud subjetivo-relativa de la cotidianidad. Es ésta la que ha ido motivando esa producción científica. Por eso la crítica al positivismo debe articularse desde la tematización de la cotidianidad, en la que está ubicado el sujeto histórico, el mismo que puede asumir responsablemente la tarea e instrumentalizar para ella las ciencias. El resultado y la quiebra del desarrollo científico es lo contrario: que el hombre ha sido convertido en instrumento de la ciencia.

En la cotidianidad termina y se limita la fenomenología. Ciertamente aparece como válido el que allí se muestre la historia como motivación necesaria para la reflexión filosófica. Más aun, que la historia al romper la estructura trascendental aparezca como la mediación que necesariamente hay que asumir: solamente desde ella tiene algún sentido la responsabilidad. Esta sólo puede ser la protensión hacia la tarea. Desde ésta bien se pueden tematizar las estructuras trascendentales: éstas serán por eso mismo funcionales. La fenomenología señala el lugar sistemático de la trascendentalidad en la historicidad. Pero la historicidad se queda corta en cuanto no llega a ser lo suficientemente determinada. Esta es la tarea que afronta directamente el marxismo. El riesgo que se corre al privilegiar la historia es dejar subdeterminado el sujeto de la historia o identificarlo con un mero sujeto empírico. En este sentido la intervención crítica de la fenomenología en la discusión actual puede ser fundamental.

#### Conclusión

Han aparecido claros los límites de la fenomenología en su crítica al positivismo y en su tematización de la historia. Se puede pensar que

zación de la sociedad coinciden Husserl y Habermas..., "La ciencia y la técnica como ideología" en: *Eco* (Bogotá), Nº 127 (1970), pp. 9 y sgts.

en un sentido muy específico los caminos de la fenomenología muestran también los límites de un tipo de epistemología actual y de un tipo de neomarxismo <sup>42</sup>.

Como conclusión sólo habría que resaltar una vez más lo que se propuso aquí como tesis.

La intención epistemológica de la fenomenología se articula en un proyecto de ciencia estricta que fracasa. La epistemología que pretenda repetir este intento de cientificidad estricta tendría que aprender aquí. Sólo en el momento que la fenomenología acepa sus presupuestos, sus mediaciones, puede asumir la ruptura misma. Pero entonces ya no puede ser sistema de totalidad, sino teoría crítica de la ciencia. Como tal tiene que dar cuenta de lo que motiva y orienta la crítica. En este momento la reflexión filosófica pasa a ser metarreflexión sobre la mediación de la historia para la reflexión misma. Ha aceptado con esto la determinación de la historia como crisis y como tarea en el sentido de la responsabilidad filosófica. El funcionario de la humanidad de Husserl es el que ya ha pasado por la ilusión y por el sueño de la trascendentalidad y de la ciencia estricta. La lógica trascendental husserliana al ser lógica de la experiencia cotidiana rompe con la tradición de lo trascendental para abrirse a la historia <sup>43</sup>. Esta es mediación de las ciencias y de la reflexión filosófica misma.

El sentido de mediación y de tarea (teleología) que asume la historia desde la reflexión filosófica sólo tiene sentido para el sujeto de la historia que pretende romper con la crisis que es la positivización: rompe de hecho con el sujeto empírico. Tiene sentido como tarea que se asume responsablemente para un sujeto que pasando por la trascendentalidad ha descubierto en su ruptura el sentido de historia <sup>44</sup>. Pero ésta hay que determinarla más allá de Husserl en su concreción. Que esta determinación no termine por reducir el sujeto a la empiria o a la indeterminación.

*Universidad Nacional de Colombia.*

#### ABSTRACT

Epistemology and marxism are two important aspects of contemporary philosophical discussion in Latin America. A study of Husserl's epistemological project in *Philosophie als strenge Wissenschaft*, and especially in *Formale und transcendente Logik*, allows us to enlarge the epistemological horizon - from the logic of historical and everyday experience - to the fundamental point of a critique of the positivist idea of science. But at the same time, the treatment of the concepts of *Lebenswelt*, *Genesis* and *Hyle* in the last Husserl, leaves open a space where marxism's contributions to the theory of praxis, history and the material conditioning of scientific production, may be important.

<sup>42</sup> Ver: G. Hoyos, "Crítica al positivismo desde la racionalidad dialéctica" en *Razón y Fábula* (Bogotá) Nº 40-41 (1976), pp. 45 y sgts.

<sup>43</sup> Este es el sentido que damos a la famosa expresión de Husserl: "*Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft - der Traum ist ausgeträumt*". *Die Krisis*, p. 508.

<sup>44</sup> Este es el sentido que damos a la "*Verantwortungsfähigkeit*" de la que habla Husserl en la *Lógica formal y trascendental*, pp. 285.

## ACERCA DE UNA PRUEBA POSIBLE DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS ETICOS

Eduardo A. Rabossi

### I

Los filósofos de la moral se suelen plantear preguntas del siguiente tipo: '¿qué cosas son buenas en sí mismas?', '¿cuáles son las cosas intrínsecamente buenas?', o alternatively, '¿qué fin (o fines) último(s) nos proponemos alcanzar al realizar actos a los que atribuimos contenido moral?' o '¿cuál es el *summum bonum*?' o '¿cuáles son las cosas deseables por sí mismas?', etc. No pretendo sugerir que todas estas preguntas tengan el mismo significado, pues no estoy seguro de que tal como están formuladas posean siquiera un significado preciso. Creo correcto afirmar, en cambio, que tales preguntas presuponen una dificultad común —una dificultad legítima, por cierto— con la que se enfrentan los filósofos de la moral cuando formulan tesis de alto nivel en las que identifican algún elemento peculiarmente valioso a cuya realización deben tender los actos que poseen (o a los que se atribuye) dimensión moral.

Conviene aclarar que no todos los filósofos de la moral se ven enfrentados a esta dificultad. En realidad, el problema sólo se plantea a aquellos filósofos que adoptan un enfoque teleológico o consecuencialista. Únicamente si se sostiene (a) que la corrección (mérito) y la incorrección (demérito) moral de las acciones es función de las consecuencias valiosas que tales acciones producen, y (b) que existe un fin último (bien intrínseco, *summum bonum*) al cual están dirigidas las acciones con contenido moral, surge el problema de identificar dicho fin último. No hay razón, sin embargo, para atribuir a esta circunstancia un carácter negativo. En primer lugar no se trata de un problema espúreo o artificial sino, simplemente, de una de las cuestiones básicas que hay que resolver si se adopta un enfoque teleológico. (Podría señalarse, con ánimo compensatorio, que quien adopte un enfoque deontológico también se verá confrontado con dificultades distintas, de similar magnitud). En segundo lugar, el problema filosófico relativo a la identificación de un fin último tiene una obvia contrapartida en nuestra experiencia moral cotidiana. Muchas veces evaluamos la dimensión moral de una acción en base a las consecuencias deseables (valiosas) que dicha acción produce. Y hacer tal cosa presupone considerarse en condiciones de identificar algún fin peculiarmente valioso que la acción tiende a reali-

zar. La referencia a fines —y la consiguiente necesidad de realizarlos— es algo ínsito, pues, en nuestra categorización del comportamiento moral.

Los filósofos de la moral han dado respuestas diversas a la pregunta acerca del fin último. Han dicho, por ejemplo, que lo intrínsecamente valioso —es decir, lo único deseable por sí mismo— es el placer, o la felicidad, o la beatitud, o la realización personal, o el conocimiento, o el goce estético, o la contemplación intelectual, etc.Cuál es específicamente el *summum bonum* es motivo de división profunda entre los filósofos de la moral. Analizar los pro y los contra de cada una de las propuestas efectuadas, intentar decidirse racionalmente por alguna de ellas, es una tarea atractiva e importante. No es esa, sin embargo, la tarea específica que me propongo realizar en este trabajo. Lo que me propongo es algo que aunque está íntimamente ligado a ella, puede llevarse a cabo sin tomar, necesariamente, una decisión de fondo al respecto. La cuestión que me interesa plantear es la siguiente.

Supongamos que hemos respondido, de alguna manera, la pregunta acerca del *summum bonum*. Supongamos, por ejemplo, que hemos decidido aceptar en definitiva como tesis básica,

(1) Sólo la felicidad general es deseable como fin último.

¿Qué fundamento válido podemos dar en apoyo de nuestra decisión? Más precisamente, ¿de qué tipo de prueba —si es que existe alguna— es susceptible (1)?

La formulación de esta pregunta no sólo es en sí misma pertinente, sino que posee, además, una relevancia teórica especial. En realidad, al preguntar por la posibilidad de la prueba a la que estaría sujeta (1) y, en caso de respuesta afirmativa, por el tipo específico de prueba que debería formularse, se adopta una actitud crítica respecto de ciertos mecanismos a los que muchos filósofos de la moral han recurrido, o suelen recurrir, para mostrar, de alguna manera, la aceptabilidad de los principios últimos que eligen. De hecho, para avalar los principios de su elección, la mayoría de los filósofos ha recurrido a la intuición, al sentido o sentimiento moral, o a mecanismos persuasivos de carácter retórico. Cabe dudar, sin embargo, acerca del verdadero valor de tales recursos. Básicamente, no parecieran satisfacer las exigencias racionales mínimas que debe cumplir toda propuesta filosófica, por elevada, “última” o complicada que sea. Claro que el problema no es de fácil solución. Si se rechazan de plano estos recursos conocidos, no parecen existir muchas posibilidades de ofrecer una respuesta afirmativa y aceptablemente convincente, a nuestra pregunta. La cuestión sigue, pues, en pie: ¿de qué tipo de prueba —si es que existe alguna— es susceptible (1)?

En lo que sigue presentaré y analizaré críticamente una respuesta positiva a nuestra cuestión. Se trata de la que formula John Stuart Mill en el capítulo IV de *Utilitarianism*. Intentaré mostrar que si su propuesta se interpreta debidamente —quizá convendría decir ‘si se la reconstruye adecuadamente’—, no sólo se estará en posesión de un análisis sutil de alguna de las dificultades básicas involucradas en el problema, sino que se tendrá una respuesta *prima facie* aceptable. En las

secciones II y III me referiré, específicamente, al planteo de Mill. En la sección IV retomaré el problema general que da origen a este trabajo.

## II

Esta referencia al capítulo IV de *Utilitarianism* puede sorprender pues es uno de los pocos textos filosóficos que ha cosechado una crítica unánime: se piensa que contiene un increíble muestrario de errores; se piensa, además, que ni siquiera contiene esos errores sutiles y fructíferos que, de una u otra manera, ayudan al progreso de la filosofía; en él Mill incurre en falacias tan obvias y elementales que ni siquiera un estudiante de filosofía se vería tentado a cometerlas. El párrafo crucial que ha desatado la ira de amigos y de enemigos de Mill es el siguiente:

La única prueba que puede darse de que un objeto es visible es que la gente lo ve. La única prueba de que un sonido es audible es que la gente lo oye; y así de otras fuentes de nuestra experiencia. Creo, de manera similar, que el único elemento probatorio que es posible producir de que algo es deseable es que la gente lo desea. Si el fin que la doctrina utilitarista se propone a sí misma no fuera reconocido como un fin, en teoría y en la práctica, nada podría convencer a una persona de que es el caso. Ninguna razón puede darse acerca de porqué la felicidad general es deseable, excepto que cada persona, en tanto lo considera asequible, desea su propia felicidad. Sin embargo, siendo éste un hecho, no sólo tenemos toda la prueba que el caso admite y toda la que podemos exigir respecto de que la felicidad es un bien: de que la felicidad de cada persona es un bien para esa persona y de que, en consecuencia, la felicidad general es un bien para el conjunto de las personas. ([U], IV, par. 3).

Hay aquí —se suele advertir— dos propuestas distintas: la que relaciona ‘deseable’ con ‘deseado’ y la que conecta ‘felicidad individual’ con ‘felicidad general’. Y ambas son —según parece— rechazables.

G. E. Moore, por ejemplo, ha considerado minuciosamente la primera propuesta. Atribuye a Mill la tesis de que ‘bueno’ significa ‘deseable’ y la tesis adicional de que podemos descubrir qué es deseable tratando de descubrir qué es efectivamente deseado (cp. Moore, [1903], 66). Luego agrega:

En este paso la falacia es tan obvia que es sorprendente cómo Mill dejó de percibirla. El hecho es que ‘deseable’ no significa ‘susceptible de ser deseado’, tal como ‘visible’ significa ‘susceptible de ser visto’. Deseable significa que *debe* ser deseado o que merece ser deseado: del mismo modo como detestable no significa lo que puede ser detestado sino lo que debe ser detestado... Bajo la cobertura que otorga la palabra ‘deseable’ Mill ha introducido ilegalmente la noción misma acerca de la cual debería haber tenido claridad. (Moore [1903], 67).

Moore se explaya sobre este y otros aspectos de la posición de Mill con el fin de mostrar cómo cayó en la trampa fácil de la falacia naturalista y cuáles fueron las suposiciones erróneas que provocaron la caída (cf. Moore, [1903], cap. III). No entraré en el estudio de esos textos.

Me interesa enfatizar, simplemente, que en el caso particular de 'deseable'/'deseado' parecería indudable que Mill, como tantos otros filósofos, fue víctima de ciertas peligrosas simetrías lingüísticas. 'Visible', 'audible', 'deseable' son palabras construidas con el mismo sufijo. Pero este hecho gramatical no permite inferir que su significado sea similar. Concretamente, 'deseable' no tiene el mismo tipo de significado que 'visible'. Suponer lo contrario es cometer un error elemental.

Es de destacar que ésta y otras críticas paralelas de Moore han sido reiteradas sin mayores modificaciones por numerosos filósofos. Su diagnóstico acerca de 'deseable'/'deseado' mereció aprobación unánime. Es interesante ver cómo B. Russell, por ejemplo, reitera la misma objeción que Moore, muchos años más tarde.

John Stuart Mill ofrece en *Utilitarianism* un argumento tan sofisticado que es difícil comprender cómo pudo haberlo creído válido. Dice: el placer es la única cosa que se desea, por lo tanto, el placer es la única cosa deseable. Arguye que las únicas cosas visibles son las cosas vistas; las únicas audibles, las oídas; y, de modo semejante, las únicas cosas deseables son las deseadas. No se da cuenta que una cosa es "visible" si puede ser vista, pero que es "deseada" si *debe* ser deseada. Así, "deseable" es una palabra que presupone una teoría ética. No podemos inferir lo que es deseable a partir de lo que es deseado. (Russell, [1945] cap. 26).

En cuanto a la segunda de las propuestas de Mill ('felicidad individual'/'felicidad general'), uno de sus más encarnizados críticos fue F. H. Bradley. Su argumentación es mordaz y *prima facie* contundente:

No me propongo decir si de esta manera nuestro 'gran lógico moderno' probó que la felicidad de todos es deseable para cada uno. O quiso probar esto, o bien probó aquello con lo que comenzó, es decir, que cada uno desea su propio placer. Sin embargo, hay cierta plausibilidad acerca de ello. Si muchos cerdos se alimentan a la vez, cada uno desea su propia comida y, de alguna manera, como consecuencia, parece desear la comida de todos. En base a un razonamiento similar se debería concluir que cada cerdo, al desear su propio placer, desea el placer de todos. Pero como esto no parece adecuarse a la experiencia, supondré que tiene que haber algo equivocado en el argumento y que lo mismo ocurre con el argumento de nuestro filósofo. (Bradley [1876], 113).

Y en una nota agrega:

Mill quiso argüir, 'Porque todos desean su propio placer, entonces todos desean su propio placer', o bien 'Porque todos desean su propio placer, entonces todos desean el placer de todos los demás'. Los discípulos pueden elegir. A nosotros no nos interesa cuál interpretación es la correcta. En un caso Mill ha probado su tesis en base a un sofisma lamentable; en el otro caso, no ha probado nada. (Bradley [1876], 113-114).

Este tipo de crítica también ha logrado unanimidad. Con el agregado de que en este caso el "argumento" de Mill ha adornado las páginas de muchos textos elementales de lógica, como un ejemplo —también elemental— de la falacia de composición. Aún en fecha relativamente reciente, en una obra de excelente nivel técnico dedicada a

la filosofía de Mill, se insiste en catalogar de esa manera el obvio error que éste habría cometido:

Mill argumenta... (2) que la felicidad general es, de hecho, deseada por el conjunto de todas las personas *dado que* cada persona desea su propia felicidad. Y, por supuesto, que lo que es deseado es también deseable. Lamentablemente esta es una falacia de composición. Y nos queda por descubrir si cada uno desea la felicidad de todos. (Britton [1953], 53).

Los ejemplos pueden multiplicarse con facilidad. Pero los elegidos tienen suficiente representatividad. No sólo provienen de filósofos de méritos indiscutibles, sino que son una buena muestra del *tipo* de argumentación que se ha acostumbrado a formular contra el planteo de Mill. Cabe admitir que si tal argumentación fuera correcta, la prueba que intenta Mill no sólo sería errónea sino que lo sería de una manera lamentable.

Pero, ¿puede ser tan simple la cuestión? ¿Es sensato pensar que un filósofo puede incurrir de pronto en una serie tal de errores de razonamiento sólo atribuibles al descuido, la ingenuidad o, lisa y llanamente, la torpeza intelectual? ¿No será que lo que Mill quiere hacer en el capítulo IV es una cosa distinta de la que corrientemente se le ha atribuido y que, en consecuencia, sus aseveraciones poseen un sentido distinto del que se les ha otorgado tradicionalmente?

Me inclino a contestar esta última pregunta de modo afirmativo. Creo que una lectura detenida del capítulo IV permite delinear un planteo muy nítido de Mill respecto del *tipo* de prueba de que son susceptibles enunciados como (1). De ser esto correcto, las críticas que se le han formulado resultarían irrelevantes. Este es un objetivo complementario, nada desdeñable, que también espero alcanzar mediante el análisis siguiente.

Es importante aclarar que no soy el primero que se ha preguntado por la trama efectiva de la argumentación de Mill. A comienzos de la década del cincuenta Everett Hall publicó un importante trabajo en el que sugirió una línea argumentativa que creo correcta (cf., Hall, [1949/50]). Posteriormente, otros filósofos han intentado reivindicar el capítulo IV, siguiendo muchas veces líneas diferentes. Creo, sin embargo, que propuestas como la que efectuara Hall y, recientemente, J. Kleinig (cf. Kleinig, [1970] recogen adecuadamente el sentido que Mill atribuyó a su "prueba". El análisis que efectúo en la sección III se inscribe, con variantes diversas, en el enfoque Hall-Kleinig.

### III

*Utilitarianism* comienza con un capítulo introductorio en el que Mill precisa la índole del criterio de lo moralmente correcto (incorrecto). La ocasión es aprovechada para rechazar toda forma de apriorismo o deontologismo. En el capítulo II ('Qué es el utilitarismo') Mill explicita el Principio de Utilidad (o Principio de la Mayor Felicidad) y

responde, además, a varias objeciones formuladas en su contra. En el capítulo III ('Acerca de la fuerza obligatoria última del Principio de Utilidad') se pregunta por la fuente de la que podría derivar la obligatoriedad del Principio: ¿de dónde surge su fuerza obligatoria? Esta es una pregunta importante para Mill y para cualquier filósofo de la moral embarcado, como él, en una tarea propia de la ética normativa. Si de lo que se trata es de ofrecer un principio (o de identificar un conjunto de principios) que sirva, entre otras cosas, como estándar para decidir acerca de la corrección (incorrección) moral de las acciones, resulta esencial preguntarse —una vez que el estándar ha sido identificado— si puede llegar a tener para los agentes morales el mismo tipo de obligatoriedad que indudablemente tienen para ellos las normas morales socialmente establecidas. Mill contesta su pregunta por la afirmativa y da las razones en las que basa tal respuesta. Lo que aquí interesa no es, por cierto, la respuesta específica que da Mill, sino la índole de esa primera preocupación metodológica acerca del Principio de Utilidad. En el capítulo IV surge una segunda preocupación, complementaria de la anterior. Una vez que se ha probado que el Principio es susceptible de tener fuerza obligatoria para los agentes morales, parece natural preguntarse por el grado de aceptabilidad que el Principio puede tener desde un punto de vista estrictamente filosófico. Y esta es, en lo esencial, la tarea que Mill se propone realizar en el capítulo IV. Debe advertirse, sin embargo, que no se lanza de lleno a probar la aceptabilidad racional del principio. Su primera pregunta es acerca del *tipo* de prueba que puede darse. El título del capítulo es explícito en este punto: '¿De qué tipo de prueba es susceptible el Principio de Utilidad?'. En lo que sigue intentaré reconstruir la respuesta de Mill.

[1] La primera observación que formula Mill es que las enunciaciones como (1) cumplen el papel de primeros principios y que, en tanto tales, no son susceptibles de prueba.

No ser susceptible de prueba mediante el razonamiento es algo común a todos los primeros principios; a los primeros principios de nuestro conocimiento y también a aquellos de nuestra conducta ([U], IV, par. 1).

Más específicamente,

Si se afirma que existe una fórmula que abarque todas las cosas que son buenas en sí mismas, y que todo lo demás no lo es como un fin sino como medio, tal fórmula tiene que ser aceptada o rechazada pero no está sujeta a lo que comunmente entendemos por prueba ([U], I, par. 5).

Adviértase que Mill no sugiere que haya algo intrínseco a los primeros principios —algo que, por ejemplo, se relacione con lo que afirman— que hace que no sean susceptibles de prueba. La observación de Mill es estrictamente metodológica. Dado el papel metodológico que los primeros principios desempeñan en un sistema específico, no son susceptibles de prueba, *en el mismo sentido* en que es susceptible de prueba un enunciado perteneciente al sistema. Tal enunciado será probado "mediante el razonamiento" a partir de los primeros principios y demás elementos relevantes (lógicos y no lógicos). Pretender hacer lo

mismo con los primeros principios constituiría un dislate metodológico, o implicaría renunciar a su carácter de primeros principios. (Para probar (1), por ejemplo, habría que introducir (1') como primer principio; para probar (1') habría que introducir (1''), etc.).

[2] Puede inferirse de lo anterior que la aceptación o el rechazo de los primeros principios es el resultado de una actitud irracional. Los principios "se aceptan o se rechazan". Y ello pareciera depender "del impulso ciego o de la elección arbitraria" ([U], I, par. 5).

Sin embargo, esta conclusión no resulta aceptable para ningún filósofo pues compete a la actividad filosófica la aceptación o el rechazo *racional*, fundado, de tesis o de principios. Pero, ¿cómo compatibilizar la inferencia anterior con esta exigencia de racionalidad? La respuesta de Mill es la siguiente:

Existe un sentido más amplio de prueba según el cual esta cuestión es tan susceptible de ella como cualquiera otra de las discutidas cuestiones filosóficas. Esta cuestión cae dentro del ámbito de la facultad racional; aunque esta facultad no se ocupa de ella únicamente por medio de la intuición. Pueden efectuarse consideraciones capaces de lograr que el intelecto dé su asentimiento, o lo rehusa a dar, a la doctrina. Y esto equivale a una prueba. ([U], I, par. 5).

Cabe descalificar, pues, la aceptación o el rechazo ciego de los primeros principios, y también su aceptación o rechazo basados en supuestas intuiciones (cabría agregar la apelación a sentidos o sentimientos morales). Pero, cabe reconocer, al mismo tiempo, que los primeros principios son susceptibles de *prueba* (la bastardilla indicará, de aquí en más, este segundo sentido de 'prueba' identificado por Mill). De acuerdo a este sentido, una *prueba* consistirá en la presentación de razones que resulten aceptables para el intelecto. O si se quiere, la *prueba* de los primeros principios es un procedimiento discursivo, racional, que basándose en consideraciones adecuadas tiende a lograr el asentimiento intelectual.

Corresponde formular en este punto tres observaciones. Primero, parece claro que Mill plantea con bastante nitidez la índole de la diferencia que existe entre probar algo *en* un sistema (recuérdese lo señalado en 2 *in fine*) y probar algo *acerca* de dicho sistema. Esta es, por cierto, una distinción crucial que muchos filósofos pasaron por alto. Como bien señala Hall, Moore, por ejemplo; no parece haberla tenido en cuenta (Hall, [1949/50], 166-169). Segundo, el rechazo del recurso a la intuición (a sentidos o sentimientos morales, etc.) tiene una motivación clara: la apelación a esos recursos es, básicamente, una manera de rehusarse a *probar* los primeros principios que se aceptan. En consecuencia, el resultado que se obtiene con ellos es similar a la aceptación o rechazo por medio del "impulso ciego o la elección arbitraria". Tercero, al hablar de *prueba* Mill pareciera responder la pregunta que da origen al capítulo IV. Pero tal no es el caso. Como veremos a continuación, Mill introduce un requisito metodológico que según parece es lo que

—a su criterio— da características especiales al *tipo* de prueba de que es susceptible un principio como (1).

[3] En el primer párrafo del capítulo IV Mill plantea la imposibilidad de probar los primeros principios. En el párrafo siguiente dice esto:

Las cuestiones acerca de fines son —para decirlo con otras palabras— cuestiones acerca de qué cosas son deseables. La doctrina utilitarista sostiene que la felicidad es deseable como fin y la única cosa deseable como fin: todas las demás cosas sólo son deseables como medios para ese fin. ¿Qué debe requerirse a esta doctrina —qué condiciones es necesario que la doctrina satisfaga— para justificar su pretensión de ser creída? ([U], IV, par. 2).

Hay en este párrafo varios puntos de interés. En primer lugar, Mill asimila las cuestiones acerca de fines últimos con cuestiones acerca de qué cosas son deseables (como fines últimos). Dadas las premisas del enfoque teleológico al que corresponde adscribir al utilitarismo, esta asimilación es correcta. En segundo lugar, Mill pretende aclarar cuál es realmente el contenido de la doctrina utilitaria (del Principio de Utilidad), y sugiere que el utilitarismo sostiene que la felicidad es deseable como fin y la única cosa deseable como fin. Hay aquí una obvia omisión por parte de Mill. En verdad, el utilitarismo no sólo sostiene que la felicidad es deseable como fin, sino también que lo deseable como fin es la felicidad *general* (cf. esp. [U], II, par. 9). Y como ambas aseveraciones son distintas (podría ser el caso que la felicidad es deseable efectivamente como fin y que no es verdad que lo deseable como fin es la felicidad general), conviene distinguirlas. En consecuencia, diremos que la doctrina utilitarista, tal como la defiende Mill, sostiene que,

- (a) la felicidad es deseable *como fin*,
- (b) la felicidad *general* es deseable como fin, y
- (c) *únicamente* la felicidad general es deseable como fin. (Cf. Kleinig, [1970], 198-199).

En rigor, estas tres tesis es lo que hay que *probar* si se pretende *probar* el Principio de Utilidad. Por último, Mill se pregunta por las *condiciones que debe satisfacer la doctrina para ser creída*. Y esta pregunta es realmente crucial. Adviértase que luego de una serie de largos comentarios Mill se vuelve a plantear la pregunta más adelante, en el párrafo 9; que allí le da una respuesta definitiva. Es entonces, en el párrafo 10, cuando Mill cambia la cuestión y pasa a preguntarse *si la doctrina utilitarista cumple, efectivamente, con el requisito fijado*. Es decir, por un lado tenemos la explicitación de lo que podríamos considerar el requisito de adecuación que debe cumplir la *prueba* del Principio. Este es el primer paso. Por otro lado tenemos la *prueba efectiva* del Principio. Este es, claramente, el segundo paso. Es natural que cada paso merezca consideraciones diferentes. Mill las formula, aunque cabe reconocer que no las discierne con la nitidez que sería de desear. Esto explica, en parte, la confusión en que se originan las críticas que se le formularon. Pero no alcanza a justificar que haya llevado a pasar por

alto una distinción que se encuentra explicitada en el texto y en torno a la cual está estructurado el capítulo.

¿Qué razones ha podido tener Mill para preguntarse —como paso previo— por los requisitos que debe satisfacer la doctrina “para justificar su pretensión a ser creída”? Creo que las consideraciones que siguen pueden dar una pauta al respecto.

Supongamos que A sostiene (1) y que B, un filósofo colega, sostiene otro principio, digamos (2). Supongamos que deciden zanjar su diferencia y que concuerdan en que (1) y (2) no son susceptibles de prueba. También concuerdan en que (1) y (2) son susceptibles de *prueba*. Supongamos, por fin, que A y B —dos especímenes filosóficos de preclara racionalidad— se preguntan antes de iniciar la discusión si están dadas todas las condiciones para comenzar a alegar razones en favor de sus respectivas tesis con miras a *probarlas*. Es posible que, en tal situación, nuestros filósofos estuvieran de acuerdo en admitir que tales condiciones no están dadas; que parece necesario ponerse de acuerdo previamente acerca de algún requisito general que deben satisfacer sus doctrinas para que las razones que aleguen puedan ser consideradas por ambos, *adecuadas*. Y también es posible que puestos a resolver esta cuestión admitieran, con Mill, que un requisito relevante es que la tesis que se defiende sea “psicológicamente verdadera”; que esté de acuerdo con “la naturaleza humana” ([U], IV, par. 9). Es decir, lo que el filósofo afirma que es deseable como fin debe ser efectivamente deseado como tal. Si esa condición no se cumple,

Si el fin... propuesto... no fuera reconocido como un fin, en teoría y en la práctica, nada podría convencer a una persona de que es el caso. ([U], IV, par. 3).

Para filósofos que rechazan el recurso a la intuición y que se resisten a pensar que la elección de los principios últimos es ciega o arbitraria —A y B pertenecen a esta clase de filósofos—, no puede haber otra base de decisión que un requisito como el indicado. Por lo demás, la elección de este requisito condiciona la índole de los elementos probatorios efectivos. Al vernos confrontados con la *prueba efectiva* del principio,

...hemos arribado, evidentemente, a una cuestión de hecho y de experiencia que depende, como todas las cuestiones similares, de testimonios. La cuestión sólo puede ser resuelta mediante una conciencia experta y la observación personal, asistida por la observación de los demás. ([U], IV, par. 10).

Estas fuentes testimoniales, al ser “consultadas de manera imparcial”, producirán las razones que convencerán al intelecto. Así es como concluiremos que (1), o bien (2), ha sido *probado*.

[4] Mill intenta mostrar cuál es el contenido preciso del requisito de adecuación respecto del Principio de Utilidad (en nuestro análisis, las tesis (a), (b) y (c)). Comienza por (a) y formula, en ese contexto, la famosa propuesta acerca de ‘deseable’ y ‘deseado’:

La única prueba que puede darse de que un objeto es visible es que la gente lo ve. La única prueba de que un sonido es audible es que la gente lo oye; y así de otras fuentes de nuestra experiencia. Creo, de manera similar, que el único elemento probatorio que es posible producir de que algo es deseable es que la gente lo desea. Si el fin que la doctrina utilitarista se propone a sí misma no fuera reconocido como un fin, en teoría y en la práctica, nada podría convencer a una persona de que es el caso. ([U], IV, par. 3).

Considero que luego de las aclaraciones formuladas en [3], el sentido de este párrafo resultará ahora muy claro. Mill explicita en él el requisito de adecuación y al hacerlo empieza por lo más obvio. Si alguien se propusiera hablar de entidades visibles o audibles que no son vistas ni oídas, concluiríamos, en base a esa sola circunstancia, que su propuesta carece de sentido. El único test que se puede proponer con seriedad de que una cosa es visible (audible) es que tal cosa es efectivamente vista (oída). Una teoría que choque con esta exigencia traspasaría el límite de lo razonable. Para Mill lo mismo ocurre con ciertas propuestas de los filósofos de la moral. Si el fin último que se propone no es de hecho deseado, se incurrirá en un sinsentido similar. La doctrina correspondiente carecerá de una base mínima de aceptabilidad; no convencerá a nadie. Pienso que el requisito que sugiere Mill es correcto. Es un requisito que implícitamente, muchas doctrinas filosóficas acerca de la moral se proponen satisfacer.

Si esta interpretación es correcta —y dada su base textual caben pocas dudas de que no lo sea—, resulta claro que Mill no cae en ninguna trampa lingüística (no lo engaña la semejanza gramatical de 'visible' y 'deseable', por ejemplo); tampoco se enrola en una tarea definicional (no dice que 'deseable' = df. 'deseado'); tampoco se equivoca acerca de que 'deseable' *significa* 'digno de ser deseado'; tampoco comete la falacia naturalista (en alguna variante de ese proteico *non sequitur*). Lo que Mill hace —insisto— es explicitar el requisito de adecuación de la *prueba* del Principio de Utilidad y toma para ello el caso concreto de (a). Es verdad que enseguida adelanta algo que tiene que ver con la *prueba* efectiva de (a). Sostiene que

...cada persona, en tanto la considera asequible, desea su propia felicidad... siendo este un hecho, no sólo tenemos toda la prueba que el caso admite y toda la que podemos exigir respecto de que la felicidad es un bien: de que la felicidad de una persona es un bien para esa persona... ([U], IV, par. 3),

lo cual constituye un error metodológico criticable. Pero del hecho de que en un mismo párrafo aparezcan aseveraciones que pertenecen a niveles metodológicos distintos no se sigue, obviamente, que la distinción de niveles no exista (que no se la pueda trazar; que no se la haya trazado). Y esto es, por el momento, lo que me interesa rescatar.

En el mismo párrafo 3 Mill se refiere a (b). Pese a las dificultades del texto no creo que haya razones concluyentes para pensar que en este punto se aparta de su planteo original. Recuerdese que respecto

de (a) ha estipulado que el hecho de que la felicidad sea deseada efectivamente como fin último es condición para aceptar que la felicidad es deseable como fin último. Pero, ¿la felicidad de quién? Se trata, en ese caso, de la felicidad individual. Es obvio, pues, que (b) es una tesis independiente de (a) y, por tanto, que se hace necesario explicitar la modalidad que toma entonces el requisito de adecuación. Una propuesta plausible al respecto es ésta: que cada persona desee de hecho su felicidad como fin es condición para aceptar que la felicidad general es deseable como fin último. Este es el sentido que tiene la afirmación de Mill:

Ninguna razón puede darse acerca de porqué la felicidad general es deseable, excepto que cada persona, en tanto la considera asequible, desea su propia felicidad. ([U], IV, par. 3).

Es decir, si no fuera el caso de que cada persona *desea su felicidad*, afirmar que la *felicidad general es deseable* resultaría muy poco creíble. Con otras palabras, así como la posibilidad de probar que la felicidad es deseable como fin exige que las personas deseen de hecho la felicidad como fin, del mismo modo, la posibilidad de *probar* que la felicidad general es deseable como fin exige que *cada persona* desee de hecho su felicidad como fin. En este contexto, la controvertida afirmación final de Mill:

...la felicidad de cada persona es un bien para esa persona y..., en consecuencia, la felicidad general es un bien para el conjunto de las personas. ([U], IV, par. 3),

puede interpretarse pues como una reiteración —deficientemente expresada— del requisito de adecuación para (b). Mill asocia la felicidad individual y la felicidad general, y señala que están asociadas de la manera indicada antes. Se sigue de esto que Mill no se propone inferir 'La felicidad general es deseable como fin' a partir de la premisa 'La felicidad de cada persona es deseable como fin' (o de 'La felicidad de cada persona es deseada como fin'). La expresión 'en consecuencia' no significa en ese texto 'se sigue lógicamente de'. Mill hace algo distinto de inferir lógicamente una conclusión a partir de una premisa. Lo que hace, en realidad, es establecer la condición que debe cumplir (b) para ser creíble. Esa condición, según Mill, es que cada persona desee su propia felicidad.

La modalidad del requisito de adecuación en el caso de (b), es peculiar y merece aún un comentario adicional.

Adviértase que en el caso de (a) el requisito dice,

— que la felicidad sea deseada efectivamente como fin último es condición de que la felicidad sea deseable como fin último.

Como veremos enseguida, en el caso de (c) dice,

— que únicamente la felicidad sea deseada de hecho como fin último es condición de que únicamente la felicidad sea deseable como fin último.

En el caso de (b) debería decir:

- que la felicidad *general* sea deseada de hecho como fin último es condición de que la felicidad *general* sea deseable como fin último.

Sin embargo, de acuerdo con lo expuesto más arriba, dice,

- que la felicidad *individual* sea deseada de hecho como fin último es condición de que la felicidad *general* sea deseable como fin último.

¿Cómo explicar esta asimetría? ¿No es este un indicio revelador (i) de la endeblez de la interpretación propuesta, o bien (ii) de una argucia inaceptable en el planteo de Mill (ofrecer una formulación "favorable" del requisito de adecuación con miras a *probar*, de alguna manera, (b))?

Creo que no es ni lo uno ni lo otro, sino la manifestación de un problema de fondo que Mill no logró resolver, pero respecto del cual tuvo clara conciencia. Se trata, básicamente, de cómo dar cabida en este nivel del análisis filosófico a las inclinaciones egoístas y a las tendencias altruistas que exhibe el comportamiento de los hombres. Por cierto que el estándar utilitarista —tal como lo entiende Mill— excluye una concepción egoísta de la naturaleza humana: la felicidad de que habla "no es la felicidad propia del agente, sino la de todos los involucrados" ([U], II, pars. 9 y 18). No se trata, pues, de la felicidad meramente individual, sino de la felicidad general. Pero, ¿qué implica realmente, esta distinción? La respuesta no es clara en cuanto a rasgos positivos. Puede decirse, en cambio, qué no implica: por ejemplo, no implica la propuesta de un principio abstracto que endiose los intereses de la Sociedad, entendida como una entelequia cuyo bien trasciende los intereses de cada uno de sus miembros. Tampoco implica que los agentes morales deban actuar de modo que, indefectiblemente, estén inducidos por la idea de que promueven "los intereses generales de la sociedad". Lo que el estándar exige es que cada agente moral asocie indisolublemente

su propia felicidad y el bien de la totalidad; especialmente... su propia felicidad y la práctica de aquellos modos de comportamiento prescriptos por la consideración de la felicidad universal; de modo que [el agente] no pueda concebir con consistencia la posibilidad de la felicidad para sí y la conducta opuesta al bien común. ([U], II, par. 18).

Raramente —observa Mill— alguien considera con nitidez la felicidad de la totalidad de los agentes. Este punto de vista es monopolio profesional de los estadistas y de los filántropos. El hombre común considera su propia felicidad y la felicidad de los involucrados de modo directo (cf. [U], II, par. 19). Pero esto no implica reconocer que de hecho y sin excepción los hombres sólo persiguen su mero interés personal. Así como la felicidad del conjunto social es una resultante de la felicidad de cada uno de los agentes que lo componen, la felicidad de cada uno de ellos está enlazada de modo directo a la felicidad de los

demás agentes involucrados. No puede sorprender en este punto que Mill señale:

En la regla de oro de Jesús de Nazareth leemos el espíritu de la ética utilitarista. Hacer como querríamos que nos hicieran, amar al prójimo como a nosotros mismos, constituye el ideal de perfección de la moralidad utilitarista. ([U], II, par. 18).

Como se ve, para Mill la felicidad individual y la felicidad general están asociadas de una manera íntima. No pretendo sostener que haya brindado una respuesta clara acerca de la índole de tal asociación. He señalado ya que Mill no resolvió el problema de fondo. Lo que sí pretendo defender es la idea de que la asimetría que surge en relación con (b) tiene origen en consideraciones como las que acabo de sintetizar. Cuando se las toma en cuenta, no resulta tan extraño pensar que para *probar* la deseabilidad de la felicidad general como fin último se tenga que satisfacer la condición de que los agentes morales deseen de hecho su felicidad.

En el parágrafo 4 del capítulo IV Mill formula un comentario sobre la modalidad del requisito de adecuación para (c). Como se recordará, (c) sostiene que *únicamente* la felicidad general es deseable como fin. Para llegar a *probar* esto,

...pareciera necesario mostrar, de acuerdo a la misma regla, no sólo que la gente desea la felicidad, sino que nunca desea otra cosa. ([U], II, par. 4).

Es decir, si se aplica al caso el mismo requisito (si se sigue "la misma regla") que en los dos casos anteriores, se concluirá que la condición que debe satisfacer (c) para ser creíble es la siguiente: lo que de hecho se desea como fin es *únicamente* la felicidad. La coherencia de Mill con sus consideraciones anteriores es aquí indudable. Corresponde aclarar, sin embargo, que la discusión en que se enrola a continuación (pars. 5 - 7) pertenece estrictamente a la *prueba* efectiva de (c). Mill rechaza la objeción de que la mayoría de las personas desea otras cosas además de la felicidad. Sus consideraciones constituyen en realidad razones relevantes para la *prueba* de (c). Se trata de un nuevo caso en el que pasa de un nivel a otro. Y esto, nuevamente, es criticable. Pero esta circunstancia no oscurece el hecho de que Mill se pregunte, como paso previo, por lo que "es necesario mostrar" para tener una *prueba* adecuada de (c). Esto es lo que interesa enfatizar.

[5] El requisito de adecuación —en las modalidades que corresponden a (a), (b) y (c)— caracteriza el *tipo* de prueba a la que están sujetos los principios últimos de la ética, y, específicamente, el Principio de Utilidad. A la pregunta: ¿De qué tipo de prueba es susceptible tal principio? corresponde responder que el Principio de Utilidad no es susceptible de prueba, sino de *prueba*, y que el tipo de *prueba* de que es susceptible queda caracterizado por el requisito de adecuación y por el contenido específico que se le ha atribuido. En lo que resta del capítulo Mill se dedica a *probar* el Principio (pars. 10-12). Aunque

—como he advertido— ya ha adelantado consideraciones que pertenecen estrictamente a este nuevo paso metodológico. Una lectura cuidadosa del capítulo IV exige ordenar su contenido de acuerdo con este criterio.

No me detendré a considerar si la *prueba* efectiva que ofrece Mill es aceptable o no. No entra en el propósito de este trabajo determinar si el Principio de Utilidad es efectivamente *probado* (o si puede llegar a *probarse* alguna versión alternativa del Principio). Este es un tema que merece atención. Sin embargo, su desarrollo en este lugar resulta irrelevante.

#### IV

Lo expuesto hasta aquí muestra que el capítulo IV de *Utilitarianism*, lejos de ser un texto que sólo merece ser recordado por sus errores, constituye un aporte interesante al problema de la *prueba* de los principios últimos de la ética. Cabe reivindicar, pues, la valoración ecuaníme de dicho capítulo.

Pero, además, si la interpretación que he adelantado es correcta (estoy convencido de que es algo más que una conjetura bastante coherente), los argumentos tradicionales, del tipo de los formulados por Bradley y por Moore, caen automáticamente. La razón es obvia: el blanco contra el cual están disparados no es real. Mill no construye la relación entre 'deseable'/'deseado' o entre 'felicidad general'/'felicidad individual' en términos de inferencia lógica, o en términos definicionales, o en términos de alguna conexión especial de los significados en juego. La relación entre esas nociones es de otra índole; responde a otras necesidades. Aunque pueda parecer extraño, ni Bradley ni Moore advirtieron tal cosa. Sus críticas no son, pues, relevantes. Enfatizar esto no implica sostener, por supuesto, que el planteo general de Mill sea inmune a la crítica, ni que no puedan ofrecerse críticas al enfoque desarrollado en el capítulo IV. No se trata de inferir la supuesta inviolabilidad teórica de las tesis de Mill, sino de rechazar una línea crítica que carece de fundamento sólido.

Si bien estas cuestiones poseen un interés indudable, cabe recordar que no constituyen el objetivo final del trabajo. Como se recordará, la pregunta que dio origen a estas elucubraciones fue '¿De qué tipo de prueba —si es que existe alguna— son susceptibles los principios como (1)?'. El primer paso consistió en referir la cuestión al polémico capítulo IV de *Utilitarianism*. El segundo paso intentó explicar los términos del planteo que se formula en él. ¿Qué puede decirse ahora acerca de la cuestión de fondo? ¿De qué manera la contribución de Mill puede ayudarnos a sugerir una respuesta, por tímida que ella sea? Esto es lo que consideraré en lo que sigue.

La propuesta de Mill —o, mejor, la "reconstrucción" que he ofrecido de la propuesta de Mill— ayuda a plantear, desde una óptica definida, ciertos temas relacionados con la postulación de principios éticos y con sus condiciones de aceptación; temas que comúnmente pasan

inadvertidos. Tres de ellos merecen ser mencionados: la naturaleza de la discrepancia filosófica acerca de la prueba de los principios éticos, la contraposición entre el carácter de los principios éticos y el carácter de las normas morales y la eventual concordancia entre el contenido de los principios éticos y lo que se ha denominado 'naturaleza humana'.

[1] La pregunta acerca de una prueba posible de los principios éticos sólo tiene sentido para los filósofos que rechazan determinados modos de "avaluar" tales principios, v.gr., el intuicionismo, algunas variantes del apriorismo, la apelación a los sentidos o sentimientos morales, el emotivismo. Es posible trazar, pues, una neta línea divisoria entre los filósofos de la moral que se plantean (que pueden plantearse) la posibilidad de probar discursivamente los principios que enuncian y los filósofos de la moral que niegan *ab initio* tal posibilidad (sea porque piensan que los principios que proponen se muestran verdaderos a la intuición, sea porque piensan que tales principios expresan una actitud que merece ser generalizada, sea por otras causas). Dada la manera en que se da esta discrepancia, la división que resulta de ella es insuperable. Nada de lo que se produzca al respecto en un lado de la línea divisoria puede afectar al otro lado. Específicamente, el eventual éxito de quienes se preguntan por la posibilidad de probar los principios últimos no afecta la posición de quienes niegan sentido a esa pregunta. Esto es así, insisto, porque la verdadera discrepancia es anterior a dicha pregunta y, naturalmente, a los intentos de responderla afirmativamente. Una consecuencia obvia de esta situación es que una propuesta como la de Mill, por ejemplo, sólo puede pretender una validez restringida. Sólo puede llegar a ser convincente para quienes rechazan de antemano modos no discursivos de "avaluar" los principios éticos.

Esta manera de ubicar la discrepancia de fondo, tiene interés. En definitiva, no es difícil advertir que se trata de la manifestación de una antigua y honorable polémica que ha dividido y divide a los filósofos de la moral.

[2] Corresponde distinguir entre lo que he denominado 'principios últimos de la ética' ((1), por ejemplo) y lo que comúnmente se denomina 'normas morales', 'principios morales', 'reglas de la moral', etc. (por ejemplo, 'No matarás', 'Debes cumplir las promesas', 'Ama a tu prójimo como a tí mismo'). Los primeros son enunciaciones que formulan los filósofos de la moral. Más específicamente, son enunciaciones que formulan los filósofos que adoptan un enfoque teleológico del comportamiento moral, en las que se identifica un elemento peculiarmente valioso a cuya realización debe tender tal comportamiento. Las normas morales, en cambio, son pautas vigentes en un grupo social que regulan el comportamiento moral de sus miembros. Su origen no está asociado a disquisiciones filosóficas sino que se relaciona directamente con la necesidad de garantizar la fluidez de las relaciones personales, de dar protección y estabilidad a las instituciones y estructuras sociales y de posibilitar la realización de ciertos ideales de vida. No tiene sentido, pues, preguntarse por la posibilidad de probar las normas morales,

en el mismo sentido en que puede preguntarse tal cosa respecto de los principios éticos. Puede sí preguntarse por la vigencia efectiva de las normas morales, por las excepciones que se les reconoce, por sus relaciones con otras normas morales, etc. Y estas preguntas son claramente distintas a la anterior.

Claro que los principios éticos no deben considerarse meros productos intelectuales destinados a no contaminarse con el comportamiento de los hombres. En verdad, su función es práctica y, en tanto tal, pretenden funcionar como principios reguladores del comportamiento moral y/o como principios últimos que permiten dirimir los conflictos que se suscitan, en situaciones concretas, respecto de la aplicación de normas morales diferentes y/o como *tests* generales de lo moralmente correcto (incorrecto). A través de estas funciones los principios éticos entran en contacto con la moralidad cotidiana. Y no cabe duda de que su congruencia con ciertos aspectos y mecanismos básicos de dicha moralidad es lo que sirve de criterio inicial para decidir acerca de su aceptabilidad. Claro que congruencia, en el sentido indicado, no implica mera conformidad con la moralidad establecida. De lo contrario, no habría cabida para las intenciones reformistas que, válidamente, exhiben muchos filósofos de la moral. Este es, sin duda, un punto delicado, pues debe admitirse que la dialéctica que se establece entre los principios éticos que proponen los filósofos y lo que los agentes morales aceptan de hecho como moralidad establecida, dista de ser clara. Un criterio mínimo que podría darse al respecto es, quizá, este: (a) los principios éticos que se proponen deben salvaguardar las valoraciones *positivas* que la moralidad establecida expresa respecto de la veracidad, la integridad, la benevolencia y el respeto a la vida humana, y (b) los principios éticos que se proponen tienen que poder ser aceptables como principios supremos de un orden moral. El planteo que hace Mill en el capítulo III de *Utilitarianism* es un ejemplo interesante de cómo se puede llegar a discutir el cumplimiento de esta segunda condición.

[3] Cabe avanzar aún más en el tema y advertir que dada la índole de las reflexiones que subyacen en toda propuesta de principios éticos, pareciera indispensable incorporar otras consideraciones, además de las mencionadas en el párrafo anterior. Veamos un ejemplo. Puede pensarse que el altruismo es la actitud moral básica que todo agente moral debe observar. Y puede ofrecerse, concordantemente, un principio ético que recoja esta concepción. Cabe preguntarse, sin embargo, si el altruismo es, de hecho, una actitud natural de los seres humanos. Esta pregunta es relevante, entre otras razones, porque no es descaminado argumentar que los seres humanos son egoístas por naturaleza y que aún sus acciones altruistas son, en realidad, maneras indirectas de satisfacer, a corto o a largo plazo, su propio y menudo interés personal. ¿Cómo zanjar una cuestión de este tipo? Hay en ella, sin duda, un aspecto conceptual importante. (Recuérdese, por ejemplo, la argumentación del obispo Butler tendiente a probar la incoherencia del egoísmo como posición ética, y la reciente argumentación de Thomas Nagel en favor del altruismo como requisito básico del deseo y de la acción).

Sin embargo, las consideraciones de este tipo no agotan la cuestión. Parece crucial arribar, además, a decisiones de otro tipo acerca de la naturaleza humana y de las modalidades con que tal naturaleza se manifiesta en las acciones de los hombres. Qué sea la naturaleza humana y cómo es posible explicitarla es una cuestión que excede las posibilidades de este trabajo. Pero no cabe duda que su especificación debe efectuarse en base a resultados provenientes de la biología, la psicología y la sociología, entre otras disciplinas. Únicamente partiendo de los hallazgos científicos puede proponerse una respuesta adecuada a la cuestión.

No debe verse en esta propuesta un nuevo intento de reducir la ética al ámbito de la naturaleza (de lo natural). Debe entenderse, en cambio, como urgiendo la necesidad de contar con respuestas objetivas acerca de aquellos aspectos de la acción humana que resultan cruciales para la reflexión filosófica sobre la moral. Tales respuestas no tienen porqué condicionar el contenido de las tesis filosóficas. En todo caso, marcarán los límites dentro de los cuales debe moverse el filósofo de la moral. Cruzar tales límites significará caer en la inoperancia teórica y práctica.

Entendidas de esta manera, las sugerencias de Mill acerca del carácter "psicológicamente verdadero" y conforme con "la naturaleza humana" que deben ostentar los principios éticos, resultan ampliamente aceptables. Tales sugerencias permiten identificar un nivel fáctico adecuado que sirve de criterio para excluir un conjunto posible de propuestas desechables.

Demos ahora un paso adicional. Si se pertenece a la clase de filósofos de la moral que aceptan la posibilidad de una prueba discursiva de los principios éticos; si además se aceptan, en términos generales, las sugerencias formuladas en [2] y [3], cabe admitir que el esquema probatorio que ofrece Mill —o el que resulta de la "reconstrucción" propuesta en la sección III— es sumamente plausible. Como resultaría redundante insistir en los detalles de su estrategia, me remito a dicha sección III.

"¿Quiere usted decir, en definitiva, que los principios éticos *son* susceptibles de *prueba*?" Es posible que la pregunta surja en este punto. La respuesta es obvia: efectivamente, considero que los principios *son* susceptibles de *prueba*.

Esta respuesta puede llegar a causar cierta sorpresa. Aunque bien vistas las cosas, no hay en ella nada extraordinario. Si se rastrea en la mejor tradición de la filosofía de la moral —la tradición que inicia Aristóteles— se advertirá que casi sin excepción se ha intentado adecuar la propuesta de principios éticos a requerimientos que, de una u otra manera, concuerdan con los explicitados en este trabajo. Con otras palabras, la idea de que es posible justificar racionalmente los principios éticos tiene una difusión mayor de lo que se podría suponer. El tipo de prueba sugerido no hace más que inscribirse en esa tradición.

Consejo Nacional de Investigaciones  
Científicas y Técnicas, Argentina.

## BIBLIOGRAFIA

- F. H. Bradley [1876], *Ethical Studies*, Oxford.  
 K. Britton, [1953], *John Stuart Mill*, Harmondsworth.  
 E. W. Hall [1949-50], "The 'Proof' of Utility in Bentham and Mill", *Ethics*, 60, 1-18.  
 J. Kleinig [1970], "The Fourth Chapter of Mill's *Utilitarianism*", *Australasian Journal of Philosophy*, 48, 197-205.  
 J. S. Mill [U], *Utilitarianism* (varias ediciones).  
 G. E. Moore [1903], *Principia Ethica*, Cambridge.  
 B. Russell [1945], *A History of Western Philosophy*, New York.

## A B S T R A C T

Moral philosophers of a teleological bent have been active in identifying intrinsic goods (happiness, knowledge, self-realization, beatitude) and, consequently, in advancing moral principles such as 'Happiness is the *summum bonum*', 'Beatitude is the intrinsic good', etc. ¿Are these principles susceptible of some sort of proof? In this paper the question is discussed in connection to Chapter IV of Mill's *Utilitarianism*. After some preliminary remarks on the classical objections raised against Mill's proposal (Section II), it is suggested a reading that highlights Mill's distinctions between (a) different senses of 'proof', (b) making explicit the formal conditions of a proof and advancing facts in support of an actual proof, and (c) ethical theories that exclude the very possibility of proving ethical principles, and ethical theories which don't (Section II). Finally, it is suggested that Mill's kind of approach has important features of its own; particularly, those which connects the 'proof' of the ethical principles to a natural (factual) basis (Section IV).

# IDEOLOGIA: ARGUMENTACION Y FINALIDAD EN LA LOGICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Oswaldo N. Guariglia

§ 1. 'Ideología' es un término que padece de una acendrada ambigüedad. A pesar de su apariencia unitaria, se trata en realidad de un término homónimo, que posee al menos dos grandes significados opuestos entre sí:

I " 'ideología' es un conjunto ordenado de ideas y valores referente a la acción tanto individual como política compartido por un determinado grupo social";

II " 'ideología' es una concepción *errónea* de la realidad social".

El rasgo que distingue drásticamente ambos significados es el carácter *neutral* de I y el carácter *negativo* de II. Esta distinción ofrece luego una variedad de matices: I puede pasar gradualmente de neutro a positivo; II puede reforzar su carácter negativo con el agregado de un fuerte matiz peyorativo. Pero aun independientemente de estos matices en el énfasis otorgado a la palabra, que dependen casi exclusivamente del contexto, tanto el significado de I como el de II admiten, a su vez, varias interpretaciones. En efecto, ambos son extremadamente vagos y no contienen en sí mismos indicios para precisar esta vaguedad. I apunta a un conjunto de ideas que poseen un cierto ordenamiento interno sin indicar qué criterios se toman en cuenta para establecer si tal ordenamiento existe o no. La segunda parte de la definición, "... compartido por un determinado grupo social" no nos procura un criterio para establecer si existe o no un orden dentro del conjunto de ideas en cuestión, sino más bien un criterio de existencia fáctica, en el plano de la sociedad, del conjunto de ideas. Si éste es compartido por un grupo, existe; si no, no tiene existencia social, así haya sido sostenido por el más inspirado pensador. II afirma de una determinada concepción de la realidad social que es *errónea*, pero nada nos dice del criterio de verdad según el cual se juzga el error de la concepción en cuestión.

A continuación indicamos tres interpretaciones posibles de I y dos de II, que equivalen a otras tantas definiciones de la palabra:

Ia, " 'Ideología' es un sistema coherente de ideas o representaciones mentales de la realidad empírica, cuya coherencia proviene de su adscripción a una moral rigurosa, basada en principios universalmente válidos".

*Ib*, "‘Ideología’ es un conjunto de creencias, cualesquiera ellas fueran, asumido por un determinado grupo o élite revolucionaria, que sirve para cohesionar al grupo y justificar sus actos violentos".

*Ic*, "‘Ideología’ es la cristalización de los sentimientos, las normas de acción, las creencias e ideas de las distintas clases sociales, que expresan a través de su aparato psíquico su distinta ubicación en la conformación del conjunto de la sociedad".

*Ila*, "‘Ideología’ es una falsa concepción de la realidad que, tras la apariencia de presentar un *sistema descriptivo de hechos*, expresa una *valoración* político-moral de la realidad social".

*Iib*, "‘Ideología’ es una concepción *parcial y defectuosa* de la realidad que *encubre un interés*".

La explicitación de las varias interpretaciones a que se prestan ambos significados, *I* y *II*, hace evidente que ambos no sólo *connotan* propiedades distintas, sino también *denotan* fenómenos de distinta naturaleza: *I* hace referencia a fenómenos del ámbito que es objeto de estudio de la *ciencia política en sentido amplio*, *II* es una afirmación sobre teoría o teorías en general y pertenece, por lo tanto, al campo de la *epistemología*.

El presente artículo se centra en el significado *II*, esto es, *epistemológico*, del término 'ideología' y pretende fundamentar una interpretación del mismo que, si bien proviene de *Iib*, intenta dar un paso más en el análisis de la estructura del fenómeno a que hace referencia. Para ello es necesario ubicar previamente el fenómeno dentro de la lógica de las ciencias sociales, a fin de caracterizar adecuadamente en *qué* reside el efecto designado como 'ideológico'. Ello nos llevará a analizar, a su vez, el tipo de argumentación que tiene lugar en las ciencias sociales y a ofrecer un esquema no formal de este tipo de argumentación. Al final de este análisis estaremos en condiciones de comprender no sólo qué ocurre cuando un conocimiento se transforma en ideológico sino también porqué ocurre inevitablemente así.

*Comentario.* El origen histórico de ambos significados, *I* y *II*, presenta múltiples lagunas. Como es sabido, el término 'idéologie' es de muy reciente data, ya que hace su aparición pública con la primera edición, en 1801, de la obra de M. Destutt Comte de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, cuyo primer tomo trata, justamente, de *L'Idéologie proprement dite* (mis referencias a esta obra son a la 3ª ed., París 1817). Destutt de Tracy acuña el término a fin de denominar una 'nueva ciencia', creada a su juicio por Locke y desarrollada por Condillac, cuyo objeto era el estudio, mediante la observación y la descripción, de la inteligencia humana y de sus facultades, de la misma manera que se observa y describe la propiedad de un mineral, un vegetal o una circunstancia notable de la vida animal (pp. XIV-XVI). *L'idéologie* es una especie de fisiología de las ideas, basada en el principio de que todas las ideas provienen de los sentidos y se construyen a partir de sensaciones sumamente elementales, que se experimentan en el momento o son retenidas en la memoria (pp. 21-28; 50 ss.). Se trata de una nueva disciplina para oponer a la *metafísica* tradicional a fin de minar su base de sustentación: la constitución de las ideas. Para ello efectúa una rigurosa reducción de todo pensamiento a las operaciones elementales de percibir y asociar, a partir de lo cual pretende fundamentar una metodología general para conducir la razón sobre bases firmes (sobre Tracy la mejor exposición moderna sigue siendo H. Barth, *Verdad*

e ideología, t.e. México-Buenos Aires 1951, pp. 9-28, de donde han abrevado todos los expositores posteriores).

En realidad, poco de la intención original de su creador ha quedado adherido a la palabra. Si bien su programa de un riguroso reduccionismo de las ideas a datos sensoriales fue retomado más tarde por el positivismo de Comte y, ya en nuestros días, por el neopositivismo lógico, en ningún caso fue bajo el amparo de una supuesta "ideología como ciencia de las ideas", sino en nombre de una teoría del conocimiento que se presentó en cada oportunidad como novedosa y revolucionaria. La primera mención del término 'ideología' con un significado neutro general próximo a "conjunto o sistema de ideas" se da, según A. Naess, en un discurso de F. Lasalle (cp. "Historia del término 'ideología' desde Destutt de Tracy hasta K. Marx", en: *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, comp. I. L. Horowitz, Buenos Aires 1964, t. I, p. 36). El significado indicado más arriba como *la* aparece plenamente atestiguado por primera vez en un ensayo de Ed. Bernstein, "Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus", en: *Die Neue Zeit*, XVI. Jhg., II. Bd. nr. 34, 1897-1898, pp. 225-232 y nr. 39, pp. 388-395. El señalado como *Ib* fue introducido en la literatura política por G. Sorel en sus panfletos en apoyo del anarco-sindicalismo, recopilados más tarde en *Materiaux d'une théorie du proletariat*, París 1919, pp. 239-286, seguidos luego de su obra principal, *Reflexions sur la violence*, París 4ª ed., 1919, pp. 177 ss. y 273-279. Encuentro, por último, atestiguado el significado *Ic* de modo indubitable en N. Bucharin, *Theorie des historischen Materialismus*, t. al. Hamburg 1922, espec. pp. 239 ss., aunque es posible señalar pasajes de Engels, en los que es muy difícil decidir si el término 'ideología' conserva aún un carácter negativo o se ha vuelto ya descriptivo y neutro. Los introductores indudables del significado *II* en general del término, con su fuerte carácter negativo, son K. Marx y F. Engels en *Die Deutsche Ideologie*, 1844, MEW 3, pp. 18 ss y luego en múltiples obras posteriores. Si bien pueden aducirse pasajes en favor de una interpretación más general, la acepción con que Marx usa el término en sentido estricto en sus últimas obras, desde los *Grundrisse* hasta *Das Kapital*, fundamentalmente en el tomo I, es la que nosotros hemos indicado como *Iib*, (cp. al respecto: E. Hahn, "Marxismus und Ideologie", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 12 (1964) pp. 1172-190, y K. Lenk, *Ideologie*, Neuwied-Berlin, 1970, pp. 33 ss.). La significación que nosotros hemos mencionado como *Ila* corresponde a la corriente positivista en ciencias sociales y fue elaborada principalmente por Th. Geiger, "Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie", ahora en: Lenk (ed.), *Ideologie*, pp. 228-234, y E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien 1958, y *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, (1ª 1961) Neuwied-Berlin (3ª 1971), esp. "Begriff und Funktion der Ideologie", pp. 15-52.

§ 2. En el párrafo anterior hemos anticipado algunas afirmaciones que es necesario precisar. En primer lugar, parece evidente que el lugar apropiado para estudiar las teorías científicas en su conjunto y su aspiración a presentar la verdad es la *epistemología*, pero resulta bastante menos evidente o decididamente oscuro *qué nivel* y *qué carácter* tiene tal reflexión. Se trata, en efecto, de una reflexión sobre el criterio de verdad y, por tanto, sobre la relación que se establece entre la teoría y, para llamarla de alguna manera, la realidad. La pregunta que inmediatamente se presenta es la de si tal tipo de reflexión es posible *fuera de la teoría misma*, o dicho de otra manera, si la epistemología como disciplina independiente es posible y de qué manera es posible. El que tal pregunta no es banal, está indicado por el hecho de que haya filósofos que nieguen la posibilidad de la epistemología o que la admitan sólo como un análisis del lenguaje de que se vale la teoría científica.

En el curso del presente trabajo presentaremos argumentos en favor

de una respuesta implícitamente afirmativa a la pregunta sobre la posibilidad de la epistemología, pero caracterizaremos a ésta no como un análisis interno de la teoría científica, sino como una *reflexión trascendental* sobre la misma.

Para ello seguiremos una estrategia indirecta que habrá de poner en evidencia las dificultades de una posición que apoyándose en una tajante división entre lenguaje teórico y lenguaje práctico, restrinja la posibilidad de la epistemología a un mero control del tipo de oraciones utilizadas en las teorías científicas, con el fin de comprobar la adecuación o inadecuación de las mismas a un modelo empírico de ciencia. Nuestro objetivo es demostrar que la *reflexión* epistemológica abandona el campo teórico para adentrarse en un campo eminentemente *reflexivo-práctico*. Para éste hemos reservado, en analogía con la distinción kantiana, la denominación de 'lógico-trascendental', entendiendo por ella el ejercicio de reflexión sobre las reglas que el pensamiento, en su movimiento real, práctico, establece para la constitución y desarrollo de las teorías científicas.

*Comentario.* Si bien tanto en este párrafo como en los siguientes hablaremos de teorías científicas, se entiende que estamos hablando de teorías científicas en ciencias sociales.

La imposibilidad de la epistemología, basada en la imposibilidad de justificar, sea *reflexiva* o *intuitivamente*, todo conocimiento, fue sostenida por L. Nelson siguiendo a J. Fries, cp. "La imposibilidad de la teoría del conocimiento", en *Cuatro ensayos de filosofía crítica*, t.e. Buenos Aires 1974, pp. 21-46. (Sobre el *trilema* de Fries, cp. K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, New York 1961, sec. 25, pp. 93 ss.). Sobre el análisis del lenguaje científico como única tarea posible de la filosofía —tesis del Círculo de Viena y del primer Wittgenstein— en el campo de la epistemología de las ciencias naturales, me limito a remitir a K. Popper, "The Demarcation between Science and Metaphysics", en: *Conjectures and Refutations*, London 1972, pp. 253-292. Un programa similar, aunque más matizado, ha sido propuesto para la epistemología de las ciencias sociales por E. Topitsch, "Sprachlogische Probleme der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung", en: *Logik der Sozialwissenschaften*, ed. por E. Topitsch Köln-Berlin 1971, pp. 17-36 con la bibliografía allí citada. Sobre este trabajo habremos de volver más adelante.

§ 3. El lenguaje común posee una multiplicidad de dimensiones. Siendo su elemento la *comunicación*, los medios de que se vale para establecerla deben tener la flexibilidad suficiente a fin de adaptarse a las variadas situaciones e intenciones de los hablantes. La palabra no es sólo medio de entendimiento, sino también de evocación, de apelación. El "poder de la palabra" radica, en efecto, en su capacidad persuasiva de dirigir al oyente en la dirección pretendida por el hablante. Desde antiguo este carácter se ha manifestado en el seno de la comunidad lingüística (familiar, tribal, política), en el que el uso de la palabra en la unificación de voluntades se impuso decididamente sobre los demás.

La capacidad de influir sobre un auditorio depende en última instancia del poder de convicción, es decir, de coerción que sobre él pueda ejercer el hablante. De esta exigencia surgieron los recursos oratorios, las figuras de retórica, el juego en el interior del lenguaje,

la variación. Entre los más frecuentes estuvo la transposición de forma y contenido del discurso: utilizar, verbigracia, una forma interrogativa para expresar, en cambio, una afirmación condenatoria: *Quo usque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?*

Es un juego, particularmente elusivo, de este tipo el que Ogden y Richards descubrieron en la semántica de ciertos términos, cuyo uso es aparentemente simbólico (es decir, referencial), pero que en realidad buscan un efecto emotivo, persuasor. Éste es el caso de algunos términos extremadamente ambiguos, como 'bueno', que en *alguno* de sus usos no designan sino más bien expresan la actitud aprobatoria del hablante con respecto al objeto calificado de 'bueno' y el deseo de evocar en el oyente un sentimiento similar.

Tal es el punto de partida de la distinción establecida en la definición señalada como *Ila* de 'ideología'. La misma reposa en la división de dos tipos de juicios, similares por su forma pero disímiles en su contenido: (a) juicio descriptivo y (b) juicio valorativo. Ambos tienen la forma '*A es B*', pero mientras en los primeros (a) *B* es una auténtica propiedad empíricamente comprobable, como 'rojo', en los segundos (b) *B* tiene la apariencia de una propiedad, como 'bueno', pero no describe un hecho (no tiene referencia), sino que expresa un sentimiento del sujeto hablante con respecto al objeto en consideración.

En suma, según la concepción positivista de 'ideología', ésta consiste en la ilegítima intromisión, dentro del lenguaje exclusivamente descriptivo de la ciencia, de términos cargados, de una u otra manera, de un fuerte contenido de otro carácter, sea emotivo o normativo. El *juicio de valor*, como se lo denomina en general, es un juicio teóricamente ilegítimo, que no posee contenido cognitivo y que, por tanto, no puede formar parte del cuerpo de proposiciones científicas.

Es evidente que el problema de esta concepción reside en el criterio para distinguir un término 'descriptivo' de un término 'emotivo' o 'normativo'. En efecto, dentro del campo de las teorías sociales se han dado al menos dos concepciones que, aun compartiendo la tesis general *Ila* de demarcación entre ciencia e ideología, tienen considerables diferencias entre sí. La primera de ellas, que expresa una concepción más fuerte en la división entre lenguaje científico e ideológico (o metafísico) está representada por el empirismo sociológico norteamericano. La concepción del lenguaje científico asumida por éste es, en el fondo, la misma que la sostenida por el Círculo de Viena, en especial por Carnap y que, *à tort ou à raison*, se juzgó que estaba contenida en lo esencial en el *Tractatus* de Wittgenstein. Creo que la siguiente enumeración recoge los puntos esenciales de esta concepción:

1. El lenguaje científico es un lenguaje unívoco, compuesto por términos simples que designan cada uno un único dato empírico, recogido en una proposición atómica que afirma exclusivamente la existencia de una propiedad sensible elemental en el continuo espacio-tiempo. Estas proposiciones básicas o protocolares, que remiten a datos empíricos simples, constituyen la base sobre la que se construye el edificio de la ciencia.

2. Toda proposición de un lenguaje científico debe ser o una proposición básica o una composición de proposiciones básicas, reductible, por tanto, a sus componentes elementales.

3. El conjunto de estas proposiciones provee una imagen adecuada del mundo de los hechos, que solamente es accesible a través de este lenguaje y cuyos límites coinciden, por tanto, con el límite del lenguaje que lo describe.

4. Sólo las proposiciones de este lenguaje, que remiten a datos empíricos o son reductibles a ellos, tienen sentido.

5. Ni en el mundo de hechos ni en el lenguaje que lo describe existen valores, de modo que un lenguaje que incluye términos valorativos no remite a ningún dato del mundo de los hechos y, por lo tanto, no tiene sentido.

La forma peculiar que esta concepción del lenguaje tomó en ciencias sociales fue la del *operacionalismo*. Según esta corriente, la ciencia opera exclusivamente con términos introducidos por medio de *definiciones operacionales*, las cuales consisten de palabras previamente definidas y de operaciones observables sujetas a verificación. Estas últimas pueden ser, a su vez, manipulaciones físicas (como leer un termómetro), designaciones verbales objetivas de tales manipulaciones y designaciones verbales de operaciones mentales. Como señaló G. Bergmann, el operacionalismo no fue más que una versión del así llamado criterio de significación del Círculo de Viena debida a un científico natural, el físico P. W. Bridgman. Así interpretado, constituye un intento de excluir de las ciencias todas las expresiones que no puedan ser definidas por medio del vocabulario elemental de un lenguaje-objeto, como el arriba descrito.

La influencia que el operacionalismo alcanzó en las ciencias sociales fue debida a la adopción del mismo como criterio de construcción de un lenguaje científico por parte de G. A. Lundberg. Según éste, a fin de eliminar la ambigüedad del lenguaje común era necesario aislar un comportamiento *x*, lo más simple posible, que fuera objetivamente observable por medio de tests, de modo tal que las personas (*a*, *b*, *c*) pudieran ser clasificadas en una escala en relación con el grado en que demostraran poseer dicho comportamiento *x*. A partir de este momento, el término *X*, que designa el comportamiento *x*, es reductible al comportamiento demostrado por las personas *a*, *b*, *c* al realizarse la operación denominada *test*.

La teoría sostenía que, si bien quedaban "sombras" de significado que excedían la extensión de los términos definidos por este procedimiento, siempre era posible introducir nuevas definiciones que o redujeran esos significados a gradaciones de los ya establecidos, o los definirían como nuevos términos independientes. De este modo se eliminaba drásticamente todo término sospechoso de introducir de contrabando en el lenguaje científico significados no estrictamente reductibles a datos empíricamente verificables. El resultado de ello fue —como observó Wright Mills— el reducir la sociología a la compilación estadística de comportamientos psicológicos, esto es, a una suerte de

soció-behaviorismo. La metateoría empirista suponía que de la suma de esas unidades de comportamiento habría de surgir una teoría que diera cuenta de la totalidad de la sociedad. De hecho, la sociología se limitaba a realizar exclusivamente investigaciones en pequeña escala de comportamientos públicamente observables, lo suficientemente simples como para ser objeto de definiciones operacionales, cuantificables y elaborables estadísticamente.

¿Se evadía con ello el peligro de una introducción subrepticia de términos sin significado objetivamente definido en el lenguaje científico? Sin duda alguna, no. La objeción de Popper al fisicalismo es perfectamente aplicable al operacionalismo: éste elimina más de lo que debe eliminar, entre otras cosas el lenguaje en que está expresada la propia teoría. Toda definición, en efecto, si es algo más que la sustitución de un término más amplio por una enumeración de términos singulares, es decir, si debe apelar al lenguaje común, contiene necesariamente términos universales en sentido estricto, cuya significación y extensión son indeterminadas. Pretender una definición a su vez de estos términos conduce ya sea a un infinito regreso ya sea a una circularidad entre definiens y definiendum. Estos términos no pueden cumplir, en consecuencia, con el requisito de la definición operacional y deberían, por tanto, quedar eliminados.

Es más. Aun admitiendo la posibilidad de construir un lenguaje estrictamente operacional, los términos utilizados en ese lenguaje no podrían extenderse más allá de los casos estrictos en los que ellos por definición se aplican. Tomemos el ejemplo dado por Lundberg: convengamos en llamar a un cierto *comportamiento individual* (verbal, emocional, etc.) 'moral'. Los items individuales que cumplen con ese comportamiento se disponen en una escala que señala los grados de cumplimiento del comportamiento que hemos designado 'moral' entre los distintos items individuales, *a*, *b*, *c*. Es evidente que la definición así obtenida de 'moral' no puede aplicarse más que a ese específico comportamiento de aquellos individuos, *a*, *b*, *c*, en base al cual hemos construido la escala que define operacionalmente el término 'moral'. Una extensión del significado así obtenido a otros individuos es lógicamente inadmisibile.

La dificultad lógica aquí involucrada radica en la imposibilidad, ampliamente desarrollada por Habermas en época reciente, de 'traducir' un lenguaje extensional al lenguaje de la acción intencional, el lenguaje común. A ello se añade en el caso del behaviorismo las aporías propias de su relación con el objeto. No hay paso, en efecto, entre un comportamiento físico, externamente observable, y un sentido intencional, interior o mental, de la acción. Aun aquí el behaviorismo choca de nuevo con una dificultad puramente lógica, ya que, como puso de manifiesto el análisis lógico-semántico, proposiciones que contengan términos como 'creencia' deben ser consideradas construcciones teóricas y no proposiciones del lenguaje objeto. Es manifiesto que tal construcción teórica simplemente supone, a partir de la propia experiencia interior del estado mental que expresamos por el término 'cre-

encia' o 'intención', el correlato entre este estado y el comportamiento externamente observable.

La distinción *fuerte* entre lenguaje científico y lenguaje ideológico propuesta por el operacionalismo en sociología y el behaviorismo en psicología no puede sostenerse. ¿El derrumbe de esta posición arrastra consigo la distinción establecida en *Ila*? La actitud positivista que, inspirada en Popper, asumió una versión más *débil* de esa distinción, creyó poder construir una segunda línea de defensa, más modesta pero más sólida que la anterior.

*Comentario.* Con respecto a los artificios semánticos del lenguaje y a la dificultad de distinguir entre un uso emotivo y referencial del mismo, cp. C. K. Ogden y I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, (1923) London 10 1949, pp. 122-125. Es aconsejable volver a leer el importante cap. VI "The Theory of Definition", en el que están contenidas las páginas sobre el uso emotivo de los términos de valor que inspiraron a Stevenson. Ogden y Richards hablan, en efecto, de la dificultad de hallar una única referencia de cada palabra y señalan que en realidad sólo la mítica creencia en un "poder" de la palabra nos puede obligar a pensar que el significado de un término debe ser constante. De allí que el uso de un término puede en ciertas ocasiones estar subordinado a su función emotiva, en otras a la inversa (p. 124). Esta observación, junto a la advertencia sobre el uso del término 'bueno' en ética (p. 125 n.), colocan a Ogden y Richards en una posición mucho más matizada y próxima al uso lingüístico real que la de los emotivistas surgidos de ella.

La oposición entre 'ciencia' e 'ideología' en el neopositivismo sociológico no es más que la continuidad, con una pequeña variante en la designación del segundo término, de la vieja oposición positivista entre 'ciencia' y 'metafísica'. Esta continuidad de la metafísica tradicional en la ideología es la tesis central del libro, particularmente agudo, de E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, (1958) München 2 1972, espec. pp. 124 ss. La concepción expuesta por G. A. Lundberg, *Social Research*, (1929) New York-London-Toronto 2 1942, cap. I "The Theory and Planning of Social Research", pp. 1-44, sobre la diferencia entre 'ciencia' y 'metafísica' es, pues, completamente válida para la distinción entre 'ciencia' e 'ideología'. Quienes hicieron esta transposición de 'metafísica' a 'ideología' en el campo positivista por primera vez, son, a mi conocimiento, Th. Geiger, "Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie", originalmente publicada en el año 1949; cp. también "Das Werturteil: eine ideologische Aussage", en *Ideologie und Wahrheit*, Stuttgart-Wien 1953, ahora también en *Werturteilstreit*, ed. por E. Topitsch y H. Albert, Darmstadt 1971, pp. 33-43, y G. Bergmann, "Ideology", en: *The Metaphysics of Logical Positivism*, New York 1954, pp. 300 ss. Sobre 'ideología' como 'juicio de valor' véase además Topitsch, *Sozialph.*, pp. 15-52; Albert, "Theorie und Praxis", en: *Werturteil.*, espec. pp. 222-236 y E. Nagel, *The Structure of Science*, London 1961, pp. 485-502.

El "operacionalismo" en sociología fue sostenido, junto a Lundberg, por P. Lazarsfeld. Cp. del primero, *Soc. Res.*, 86-93, del segundo "Philosophy of science and empirical research", t. al. en: *Logik d. Sozialw.*, pp. 37-49. También allí el artículo de Bergmann, "Sinn und Unsinn des methodologischen Operationalismus", pp. 104-112, espec. 110 ss. La crítica de C. Wright Mills a esta corriente, que él bautizó "abstracted empiricism", está contenida en el cap. 3 de *The Sociological Imagination*, (1959) Harmondsworth 2 1970, pp. 60-86. Si bien la crítica de Mills no contempla el aspecto lógico-lingüístico, de ella surge, sin embargo, con claridad la incompatibilidad entre el lenguaje común en el que se expresan los problemas de las grandes estructuras socio-históricas y el lenguaje construido por esta corriente para comunicar sus investigaciones estadísticas en pequeña escala, cp. espec. pp. 77 ss. y 138 ss.

Sobre las dificultades lógicas involucradas en las definiciones de un lenguaje-objeto, cp. Popper, *L.Sc.D.*, secc. 4 pp. 34 ss. y secc. 25 y 26. pp. 93 ss.;

*The Open Society and its Enemies*, (1945) London 5 1966, II pp. 9 ss. y pp. 292-298, notas 46-51; y "Demarcation", *Conj. a. Ref.* pp. 262 ss. Un desarrollo extenso y documentado de las aporías envueltas en la 'traducción' de un lenguaje extensional al lenguaje común se hallará en J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tübingen 1967, espec. pp. 66-79. Sobre las dificultades de la posición behaviorista, que la han llevado a ser más que una teoría un mero programa, cp. Nagel, *Struct. o. Sc.*, pp. 476-480. Aún versiones más modernas y amplias del behaviorismo, especialmente en ciencias políticas, padecen de esta especie de afasia parcial, que consiste en utilizar un lenguaje puramente descriptivo, pero que requiere para su comprensión, sea como supuesto, sea como complemento, del lenguaje de la acción intencional, que el behaviorismo trata de evitar cuidadosamente. Puesta en términos de equivalencias de lenguajes, ésta es la idea central del excelente artículo de B. Susser, "The Behavioural Ideology: a Review and a Retrospect", *Political Studies* 22 (1974) 271-238. Sobre las dificultades lógicas involucradas en las inferencias a partir de proposiciones que expresan creencias, cp. R. Carnap, "On Belief-Sentences" (1954), ahora en: *Meaning and Necessity* (2 1956) Chicago 1964, pp. 230-32.

§ 4. Fracaso el intento de distinguir por medio de un criterio puramente semántico las proposiciones significativas de la ciencia de las proposiciones sin sentido de la ideología y admitido el lenguaje común como un medio no sólo apto sino también indispensable para la formulación de teorías científicas, el problema de la demarcación entre ciencia e ideología, basado en una estricta diferencia entre proposiciones descriptivas (hechos) y proposiciones normativas (valores), se traslada al interior del lenguaje común. En efecto, si se descarta como arbitrario el procedimiento de establecer que sólo las proposiciones fácticas tienen sentido, pero se sostiene que, a pesar de ello, el dualismo de hechos y normas debe mantenerse a guisa de piedra basal no sólo de la ciencia sino también de la teoría ético-política, surge naturalmente la pregunta por el nuevo criterio que en este caso se propone a fin de llevar a cabo tal demarcación. El *racionalismo crítico*, del cual K. Popper es no sólo el creador sino también el más destacado representante, no se limitó a proponer nuevos puntos de vista con respecto a esa delimitación, sino que introdujo al mismo tiempo nuevas reglas de juego. La más importante de ellas fue el abandono de todo *criterio absoluto*, sea de demarcación entre ciencia e ideología, sea de establecimiento de la verdad, sea, por último, de evaluación ética. Con ello no sólo se hace difusa la separación entre teorías científicas y metafísicas, sino también la distinción entre hechos y decisiones, descripciones y evaluaciones o proposiciones y propuestas. Tal es el precio que el racionalismo crítico está dispuesto a pagar por el abandono del "sueño dogmático", sea empirista o racionalista *stricto sensu*, de querer retrotraer todo conocimiento a verdades últimas, basadas en datos supuestamente incontestables de los sentidos o en ideas claras y distintas. A cambio de ello el racionalismo abre de par en par las puertas a la crítica, la que de ahora en más será admitida como única roca firme en el movedizo suelo de las teorías, los criterios de evaluación y los hechos.

Ahora bien, al renunciar a cualquier criterio absoluto, el racionalismo crítico se enfrenta a la perspectiva de un regreso indefinido en

la justificación de su propia actitud crítica. Consciente de ello, apela a dos recursos complementarios: (a) declarar *teóricamente* injustificable su propia actitud, la cual se basa estrictamente en una *decisión*; y (b) *proponer un criterio intersubjetivo de decisión* a fin de discriminar entre teorías científicas y aquellas que no lo son: el que las mismas puedan someterse a una confrontación con *hechos singulares*, recogidos en *proposiciones básicas*, que puedan, virtualmente, contradecirlas. Esta presentación del racionalismo crítico resulta, quizás, excesivamente *convencionalista*, al destacar en demasía las decisiones en que se basa. Pero ocurre que tal postura ha padecido desde el comienzo de una característica ambigüedad: si bien frente al positivismo de Carnap y el primer Wittgenstein adoptó una actitud fuertemente convencionalista, señalando el carácter normativo de las reglas metodológicas de las ciencias (cp. por ej. *L.Sc.D.* secc. 10 y 11.) frente al convencionalismo clásico de Poincaré y Duhem se aferró al carácter extra-teórico (y en tal sentido cuasi-absoluto) de la experimentación como criterio inapelable de verdad (cp. p. ej. *L.Sc.D.* secc. 19-20). Es esto último lo que convierte al racionalismo crítico en una versión más elaborada del positivismo que, a pesar de haber puesto al descubierto el ancho margen ocupado por decisiones normativas y convenciones en la base del método científico, se ata acriticamente a una teoría de la verdad como correspondencia de proposiciones descriptivas y relaciones entre las cosas.

Esta ambigüedad en la posición popperiana no es completamente ingenua. A pesar de sus protestas en favor de un amplio criticismo, el positivismo popperiano no deja de padecer rigideces similares a las de su hermano mayor, el de Carnap y el Círculo vienés. En efecto, aun admitiendo el lenguaje común como medio idóneo de comunicación y discusión, le impone, empero, límites y reglas estrictas dentro de las cuales debe caber toda contrapropuesta so pena de ser declarada, de lo contrario, desde 'acientífica' hasta 'irracional'. Se trata del conocido criterio de *falseabilidad* de las teorías por experimentos claramente predecibles, que elimina del *sancta sanctorum* de la ciencia a todas aquellas teorías que tanto por su naturaleza como por la naturaleza del objeto a que se dedican no pueden cumplirla. Si bien tal criterio no pretende ser, como el del Círculo vienés, un criterio de *significación* de las proposiciones, sí quiere ser un criterio del 'peso' o 'seriedad' de las mismas: erradica drásticamente del campo de la ciencia toda proposición que no se pueda formular bajo la forma '*Todo X es Y*', aunque no, para su consuelo, del universo más liberal de las opiniones con sentido. Amplias partes de la biología (teoría de la evolución de las especies, *ethología*), de la geología y, obviamente, la parte sustancial de la historia (en especial la historia social) quedan eliminadas de la ciencia (cp. *L.Sc.D.* secc. 14-15; *P.o.H.* secc. 27).

De aquí surgió un primer criterio lógico-semántico de demarcación entre ciencia por un lado y metafísica e ideología por el otro, que resultó especialmente fecundo en la investigación de historia de las ideas, en la que tanto Popper como Topitsch han sacado gran provecho

de él. El principio general de esta demarcación es una consecuencia del que acabamos de reseñar, y puede formularse así: la metafísica (ideología) consiste en un conjunto de *afirmaciones existenciales* que se refieren a un orden cosmológico y/o histórico, esto es, a un determinado estado presente o pasado de cosas como resultado de una génesis y evolución de un estado anterior. Tal conjunto de proposiciones, en la medida en que se ve obligado a precisar la permanencia e identidad de una entidad (sea ésta el cosmos, la nación o la clase) a través de un cambio, se ve forzado a postular la existencia de una *esencia* de la misma, invariable y distinta de sus cambiantes manifestaciones. Para ello debe acudir a una concepción del lenguaje que ve en los términos, en el *concepto* envuelto en su significado y en la explicitación de este concepto en una *definición* que expresa su *esencia*, la forma más adecuada de explicar la realidad. La esencia así constituida del objeto no sólo explicita 'lo que la cosa es', 'qué es ella', sino también su *destino*, el *fin* a que tiende desde su mismo origen. El lenguaje de que se sirve la *metodología esencialista* está así impregnado de un fuerte carácter *intencional* y *valorativo*. En ello no se distingue en lo más mínimo del lenguaje común, del que resulta una elaboración a partir de una tradición particularmente antigua. Este modo de concebir el mundo, en efecto (y términos como 'mundo' y 'cosmos' que hacen referencia a un orden único, provienen de esa concepción histórico-teleológica) echa sus raíces en antiguos mitos cosmogónicos y escatológicos, obtiene forma sistemático-conceptual en la metafísica platónico-aristotélica y se continúa modernamente en la ideología 'historicista' de Hegel y Marx. Bajo el influjo de éstos, las ciencias sociales se constituyeron como disciplinas históricas que utilizan un método esencialista y que carecen, por tanto, al menos en su forma actual, heredada de Marx y Weber, de *status científico*.

De esta manera las ciencias histórico-sociales en su estado actual incurren en la transgresión sancionada por *Ila* como 'ideología', esto es: "presentar como un sistema descriptivo de hechos una valoración de la realidad social". Frente a ello también el racionalismo crítico sostiene firmemente la separación tajante entre 'hechos' y 'decisiones' o 'criterios normativos' (*standards*), que cree poder mantener en los dos niveles en que la relación entre ambos se plantea: (a) en el nivel del lenguaje científico, esto es, de las proposiciones que constituyen la teoría y (b) en el nivel epistemológico de adopción de criterios con los que se juzgan los hechos.

Ha sido en especial H. Albert el que se ha esforzado en limitar la cuestión de los 'juicios de valor' al nivel (a), es decir, a la adopción por parte de la ciencia de proposiciones que implícita o explícitamente tengan un carácter normativo. No se trata aquí, como en el caso anterior, de una diferencia en el *tipo* de proposiciones, universales o existenciales, que determina, según su uso, un tipo de lenguaje, *nominalista* o *esencialista*, sino de una diferencia en el *modo* de la proposición, según que su contenido sea descriptivo-fáctico o prescriptivo-normativo. Esta distinción entre el *tipo* y el *modo* del lenguaje corre

paralela una a otra, y si bien existen fuertes correspondencias entre el lenguaje nominalista y el descriptivo, por un lado, y el esencialista y normativo, por el otro, ambas caracterizaciones no son simplemente intercambiables.

Sólo la exigencia de aplicabilidad de los enunciados teóricos de la ciencia puede conducir, según Albert, a la tentación de adoptar proposiciones que contengan normas de comportamiento en el cuerpo de las proposiciones científicas. Pero no es necesario caer en ella, sin que por esto sufra la aplicabilidad de la ciencia algún menoscabo. Las propuestas de fines específicos que se espera en este caso de la ciencia a fin de esclarecer un curso de acción, no deben necesariamente adoptar la forma de una proposición prescriptiva, sino que pueden ser expresadas como alternativas tecnológicas que, siguiendo el precepto weberiano, alineen, bajo la forma de proposiciones 'si... entonces', vías posibles y concurrentes de acción. La labor de la ciencia social debe, en efecto, limitarse según el positivismo popperiano, a una 'ingeniería en pequeña escala' (*piece-meal-engineering*), cuya tarea consista exclusivamente en poner a disposición de sus mandantes el saber técnico necesario para modificar las instituciones existentes de modo indistinto en una u otra dirección, sin que el 'ingeniero social' deba comprometerse como tal en favor de alguna de esas alternativas. La 'traducción' de proposiciones descriptivas en prescripciones tecnológicas alternativas no invalida, en este caso, el hecho de que tales prescripciones son transformables y reductibles a un metalenguaje descriptivo e informativo y de que su función, por lo tanto, es la de transmitir exclusivamente una información. La vigencia de la separación entre lenguaje descriptivo de la ciencia y prescriptivo-normativo de la ética queda a salvo.

Considerablemente más difícil se presenta la distinción entre 'hechos' y 'decisiones' o 'normas' en el nivel (b), epistemológico. Como hemos señalado, el racionalismo crítico ha puesto en descubierto el amplio margen de decisión en los fundamentos epistemológicos de la ciencia. Estos están principalmente relacionados (b1) con la cantidad de pruebas que es necesario realizar a fin de establecer que un hecho observacional, recogido en una proposición básica, ha tenido efectivamente lugar; y (b2) con el carácter de la prueba en conexión con la teoría a comprobar, esto es, si el experimento cae o no bajo el alcance de una determinada teoría y es, por tanto, un virtual falseador de la misma. En ambos casos, en efecto, el racionalismo crítico ha demostrado la imposibilidad de resolver las dificultades que se presentan por medios puramente empíricos: en el caso (b1), porque se abre paso a un regreso infinito en la justificación de un experimento por otro experimento, sin que nunca se pueda alcanzar un punto en el que algún experimento de la serie esté suficientemente justificado; en el caso (b2), porque, dado que no hay paso inductivo de las proposiciones básicas (singulares) a las teorías (universales), todo experimento es siempre interpretado a la luz de una teoría, de modo que la confrontación de un experimento con las proposiciones derivadas de la teoría que lo predicen, sólo puede establecerse por medio de una decisión que

establezca que efectivamente el experimento  $x$  corresponde a la predicción  $X$ .

Como lo señala en algún pasaje Popper, existe una cierta relación, que él califica de asimétrica, entre 'hechos' y 'criterios normativos': "...standards always *pertain* to facts, and facts... are *evaluated by* standards; these are relations which cannot be simply turned round" (*Op. Soc.*, Add. II, 384). Esta relación, en efecto, está situada en un plano metalingüístico con respecto a la primera entre dos modos de lenguaje, descriptivo y normativo, ya que afecta a *todo lenguaje* como tal y a su relación con el mundo. En tal sentido se ubica, como veremos, en un plano trascendental y corresponde a la relación kantiana entre razón teórica y razón práctica.

*Comentario:* Para la oposición entre 'esencialismo' y 'nominalismo' en Popper, véase *The Poverty of Historicism* (<sup>1</sup>1957), London 1974, secc. 10, pp. 26-34 y *Op. Soc.* cap. 11, 2; II pp. 9-21 y 283-296. Sobre la decisión por el racionalismo como punto de partida irracional del mismo, cp. *Op. Soc.* cap. 24, II pp. 224-258, espec. 230 ss. Sobre la oposición entre 'hechos' y 'decisiones' o 'normas', *Op. Soc.* cap. 5, I pp. 57-85 y notas, espec. 5-18, pp. 233-240. Sumamente importante es, además, la *Addenda* (1961) "Facts, Standards and Truth", *Op. Soc.* II pp. 369-396. Sobre las proposiciones básicas, por último, *L.Sc.D.* secc. 19-30, pp. 78-111 y *C. & R.* pp. 267 ss. y 385 ss. De Albert, además del trabajo citado en el comentario anterior, véase especialmente "Wertfreiheit als methodisches Prinzip", en: *Log. d. Sozialwiss.*, pp. 180-210 y los dos artículos de su polémica con Habermas, "Der Mythos der totalen Vernunft" y "Im Rücken des Positivismus?", ahora en: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied-Berlin 1969, pp. 193-234 y 267-386 respectivamente, así como los trabajos de Habermas que dieron origen a la polémica, "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik" y "Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus", pp. 155-192 y 235-266 del mismo volumen.

Discutir todas las cuestiones conectadas de un modo más o menos estrecho con los tópicos tratados en el presente párrafo excedería en mucho el espacio de un artículo. No quiero, sin embargo, dejar de mencionar brevemente tres cuestiones colaterales que hemos rozado en el texto principal:

(a) Popper atribuye a Marx el haber sostenido la existencia de una 'ley natural' que necesaria e ineluctablemente determina el desenvolvimiento de la historia. Esto es lo que en la historia del pensamiento socialista se conoce como 'determinismo histórico' y está unido a nombres como los de K. Kautsky, P. Lafargue, N. Bucharin, etc. Se trató, sin duda, de una teoría sumamente influyente en el 'marxismo', teoría que, combinando las influencias del determinismo naturalista de la época y de las 'leyes del capital', extrapoladas de la obra de Marx y asimiladas a categorías científico-naturales, afirmaba el advenimiento del socialismo como una necesidad ineluctable de la evolución histórica. La crítica destructiva de Popper con respecto a tales 'profecías' dio sin duda plenamente en el blanco y contribuyó a la exclusión de tales petrificadas construcciones del ámbito de las ideas. Pero tal crítica no toca a Marx mismo. Este ha utilizado, alguna vez, el término 'ley de movimiento', pero nada puede hacer interpretar esta 'ley del movimiento económico de la moderna sociedad' en *El Capital* como una 'ley natural', a menos que se esté dispuesto a introducir tal acepción del término 'ley' desde fuera del texto. Lo que Marx analiza es un complejo de estructuras y funciones, que en sus interacciones producen a lo sumo una tendencia. Ello no obsta, en absoluto, para que Marx haya considerado toda acción como una acción consciente, que parte de la decisión de un sujeto, quien, como tal, es libre de adoptarla. La oposición entre el Marx 'activista' y el Marx 'determinista' a que alude Popper, simplemente no existe. Sobre toda la cuestión, véase H. Fleischer, *Marxismus und Geschichte*, Frankfurt M. 1969, pp. 95-126 y 129-141.

(b) El postulado de neutralidad valorativa en las ciencias sociales suele presentarse como un legítimo heredero del que propusiera M. Weber en sus trabajos sobre metodología. Así lo hace, p. ej., Albert en su trabajo "Theorie und Praxis". Hay, sin embargo, entre el postulado weberiano y el de Popper y Albert considerables diferencias, que emergen del diametralmente opuesto punto de partida de ambas posiciones. No pretendo elaborar aquí tales diferencias, pero sí indicar muy brevemente los puntos fundamentales de la posición metodológica de Weber que dan a su postulado de neutralidad valorativa de la ciencia un significado muy especial.

1. En el acto de conocimiento científico del objeto en ciencias sociales hay implícita una toma de posición con respecto a un valor. Sólo en la medida en que un objeto aparece en el cono de luz proyectado por un valor se cumple la condición para que aquél pueda ser percibido y conocido como objeto cultural. En otras palabras, la toma de posición del Yo cognoscitivo del investigador con respecto a ciertos valores es la condición de posibilidad de todo conocimiento socio-histórico, y, por tanto, es también condición de su 'objetividad', cp. "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis" (1904) en: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. por J. Winckelmann, Tübingen 2 1951, pp. 146-214, espec. pp. 175-182.

2. Esta toma de posición con respecto a un valor como condición de 'objetividad' del objeto cultural no implica ninguna consecuencia relativista de las ciencias socio-históricas. Weber adopta aquí simplemente el esquema gnoseológico elaborado por H. Rickert. Este establece un paralelo entre el conocimiento teórico-natural y el cultural. Así como el primero implica como condición la prioridad de un deber-ser trascendental que confiere carácter de verdad (o falsedad) a todo juicio y muestra la primacía de la razón práctica en el establecimiento del marco de conocimiento sobre la teórica —todo juicio, en efecto, involucra una *toma de posición* con respecto a su *verdad*—, de la misma manera todo juicio en el ámbito de las ciencias sociales implica un deber-ser trascendental que determina la existencia de ciertos valores, fundamentalmente éticos, a priori de todo conocimiento empírico. Estos valores están sentados por la razón práctica y, si bien se configuran en el decurso de la historia, no son en sí históricos, cp. H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1926, pp. 17-28, 132-144 y sobre conocimiento teórico, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen 3 1915, pp. 236-334.

3. Dado que la referencia a la acción es inseparable de todo acto cognoscitivo en ciencias sociales, éstas no necesitan de *otro tipo de vinculación* a la acción, que es propia del actor sumergido en el vértigo de lo inmediato, como el político y el empresario. El científico no requiere una decisión activa en favor de un determinado fin en la lucha cotidiana, porque su vinculación con los valores y fines de la acción es reflectiva y mediada: a través del estudio comparativo advierte cómo del cúmulo de valores dispersos, caóticos y contrapuestos surgen aquellos que, por encima de las luchas individuales, se convierten en los principios rectores por antonomasia de la moderna sociedad y cultura. Tal es, por ejemplo, el principio de la racionalidad y calculabilidad de las acciones. En tales circunstancias, postular una libertad con respecto a toda toma de posición en lo inmediato equivale a requerir para la ciencia un espacio propio, también regido por un valor trascendente, en el sentido antes indicado: la claridad crítica con respecto a las tendencias immanentes en la sociedad y en su estructura actual, a fin de reconocerlas en lo que son. Quien haya estudiado la obra de M. Weber será consciente del mundo que la separa, en el cumplimiento de ese postulado, de la 'ingeniería en pequeña escala' postulada por Popper; sobre el último punto, cp. "Wissenschaft als Beruf" (1919), *Ges. Aufs.*, pp. 566-597, espec. 587 ss. Para un juicio particularmente acertado de la obra de Weber, véase H. Marcuse, "Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers", ahora en: *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt M. 1965, II pp. 107-129.

(c) Con respecto al 'individualismo metodológico' propugnado por Popper en historia, creo que se trata de un compuesto de otras dos ideas suyas; por un lado, el 'nominalismo metodológico', que se opone al uso de términos colectivos, a los que Popper interpreta como construcciones teóricas engañosas, ya que suscitan

la apariencia de poseer una esencia propia, como por ej. nación y clase (cp. C. & R. pp. 341 ss.). Este nominalismo metodológico se dobla aquí de un nominalismo ontológico, que sólo acepta la existencia de individuos como entidades independientes, cp. *Op. Soc.* II pp. 323-24 n. ° 1; por el otro, la creencia en un único método de explicación causal, tanto para las ciencias naturales como para las sociales, sobre la que habremos de volver, *P.o.H.*, pp. 130 ss.

§ 5. De este modo hemos arribado a ubicar el fenómeno designado como 'ideológico' dentro de la epistemología de la ciencia social: éste reside en la oscura relación entre 'hechos' y 'criterios normativos' que decide sobre la vigencia o no de las teorías. El racionalismo crítico sostuvo empecinadamente que nos hallamos aún en la teoría de la teoría, esto es, en el marco de lo que con generosidad podemos llamar razón teórica. Pero tal afirmación carece de sustento, como así también la separación dogmática entre 'hechos' y 'criterios normativos' (*standards*). En realidad, en el nivel de abstracción en el que nos movemos, es decididamente imposible saber qué significa tal separación.

En efecto, la circularidad entre hechos observacionales y teorías a la luz de las cuales tales hechos son observados y se "constituyen" como hechos empíricos, pone al descubierto el amplio grado de discrecionalidad que supone la vigencia de una teoría. Popper pretende corregir ese grado de discrecionalidad por una ampliación equivalente de la crítica. Esta se mueve en una doble dirección de ida y regreso de la teoría a los hechos y de los hechos a la teoría, de la misma manera que lo hace en el reino de los criterios normativos: de hecho, afirma, no reconoce ningún marco de referencia. Con ello, empero, la crítica ha superado la misma distinción que pretendía establecer. El movimiento de la crítica va, en efecto, de los criterios a los hechos y de éstos a los criterios unificando a ambos en ese movimiento.

Los valores, las convicciones compartidas por un grupo que sustentan una determinada manera de concebir la realidad, son puestos de manifiesto por la crítica como elemento constitutivo de la ciencia natural normal mucho más allá de lo que el racionalismo crítico hubiera deseado crear. La obra de T. S. Kuhn ha sido en este sentido decisoria.

Este estado de cosas fue, desde el comienzo, ostensible y normal en las ciencias sociales. Al *apriori* del conocimiento científico-natural involucrado en los instrumentos de laboratorio, mediciones y demás operaciones mentales, que le dan dirección y sentido al hecho observacional —lo que Kuhn llama "paradigma" o, posteriormente "matriz disciplinal" y K.O. Apel el *apriori* corporal— corresponde en las ciencias sociales el *apriori* hermenéutico, la precomprensión enraizada en el uso del lenguaje común, que también da dirección y sentido al conocimiento empírico. Ha sido mérito en especial de P. Winch el haber puesto de manifiesto, siguiendo al último Wittgenstein, tal fenómeno. Utilizar un lenguaje equivale a saber seguir las reglas de aplicación de las palabras que lo constituyen en distintas situaciones contextuales. Sólo el que comprende y sabe seguir la regla, percibe lo que hay de semejante en el juego de ajedrez, poker y fútbol que justifican la deno-

minación de 'juego'. El aprendizaje de esas reglas no se hace, empero, aislado: es al mismo tiempo un aprendizaje de las instituciones sociales en las que tales reglas están corporizadas. Explicar el significado de una palabra equivale, según Winch, a describir cómo es usada, y describir cómo es usada es lo mismo que describir la interrelación social en la que dicha palabra entra.

Acción intencional y lenguaje se iluminan, de este modo, recíprocamente; no son más que dos caras de la misma moneda. Sólo en la medida en que disponemos de un lenguaje previo a todo conocimiento empírico, se nos hace inteligible el dato que éste nos proporciona; y sólo en la medida en que, a través de nuestras acciones, establecemos un contacto comunicacional con otros, se nos hace inteligible el mismo lenguaje. Lenguaje y relación comunicacional-intencional no son, nuevamente, más que dos aspectos del mismo fenómeno.

La reflexión epistemológica se limita a poner de manifiesto esta reducción a la acción comunicativa implícita en el lenguaje. Para tal ámbito de reflexión hemos reservado la denominación de lógico-trascendental, ya que se ejerce sobre el apriori lingüístico de nuestro conocimiento. Ahora bien: el hecho de que tal reflexión se reconozca a sí misma no la convierte, por ello, en teórica. Se trata únicamente de la consciencia que va unida normalmente a la acción significativa, como en el caso de las acciones éticas, y que corresponde a la razón práctica. En ello reside la primacía de la razón práctica a que hicimos referencia en el párrafo inicial. Epistemología es el estudio lógico-trascendental de esta primacía.

A partir de este punto comenzarán a levantarse las acusaciones de relativismo e irracionalismo contra la tesis sostenida en el presente trabajo. Debo, sin embargo, hacer notar que es el positivismo, incluido el popperiano, el que, al sostener dogmáticamente la distinción humeana que limita la "razón" al campo exclusivamente teórico, abandona el ancho campo de las acciones al juego irracional de las pasiones y los sentimientos. Todo al contrario, ha sido la tradición aristotélica, retomada por Kant, la que ha sostenido indeclinablemente la validez de la razón en el ámbito de las acciones y, en una palabra, de la voluntad. Es a esta tradición a la que adherimos en nuestro intento de poner de manifiesto una lógica práctica en acción dentro de las disciplinas histórico-sociales.

Previamente es necesario establecer con claridad cómo es la relación entre razón práctica y ética. Intentaremos hacerlo a través del análisis del término que, por antonomasia, ha sido centro de las disputas éticas: 'bueno'/'bien'.

El término 'bueno/bien' es uno de aquellos sistemáticamente ambiguos, que presentan, por tanto, una multiplicidad de significados dispares. Un primer logro del análisis filosófico, debido a Aristóteles, fue el de desenmascarar justamente esta característica del término con la ayuda de la teoría de las categorías de significación. Aristóteles señaló que la proposición 'esto es bueno' tiene significados radicalmente distintos, cuando se sustituye 'esto' por palabras de distintas categorías y/o

géneros: 'el durazno es bueno'; 'el momento es bueno'; 'el régimen dietético es bueno'; 'correr es bueno'; 'ser honesto es bueno', etc. La restricción del uso del término al campo de las acciones, propuesta por Aristóteles, es inevitable, si se quiere restringir también el número de significados posibles del término mismo. En efecto, al tratarse de un 'homónimo', sólo puede tener un significado unívoco si restringimos el ámbito de sus denotados a entidades de un mismo género, las acciones. Si no restringimos el campo de sus denotados a un género, p. ej. las acciones, el término 'bueno' recupera su característica de ser sistemáticamente ambiguo (homonimia); todo intento, en este caso, que, como el emotivista, pretenda establecer unívocamente un tipo de significación (o carencia de significación) del término, es, en consecuencia, falaz.

Habiendo restringido el ámbito de los denotados del término 'bueno' a acciones, debemos indagar si éstas mismas son todas homogéneas. Un primer análisis del significado del término 'acción' indica que éste puede aplicarse en dos sentidos distintos, aunque emparentados entre sí: (a) una acción que produce un objeto externo a la acción misma (trabajo) y (b) una acción que no produce un objeto externo a la acción misma. Ej. de (a) es producir una flauta; ej. de (b) tocar o escuchar música. De acuerdo con ello 'bueno' tiene dos significados algo distintos según se predique de una acción (a) o una acción (b).

Tomemos como ej. del caso (a) las artes manuales. Cuando atribuimos el término 'bueno' a un trabajo de carpintería, estamos utilizando el término de un modo tal que el mismo puede analizarse desde dos perspectivas: (a 1) como un término disposicional y (a 2) como un término relacional.

(a 1) 'Juan trabaja bien como carpintero' implica una relación del trabajo de Juan con el producto del mismo (ej. una silla) y que ese producto (la silla) es bueno. El trabajo de Juan, por tanto, recibe la propiedad 'bueno' en relación con el producto del mismo, que es 'bueno'. Ahora bien: el atributo de 'bueno' aplicado al objeto expresa una propiedad general, estructural o disposicional del mismo. Una 'buena' silla es aquella que está ajustada a su función. Si la silla fuera 'mala', se desplomaría al recibir el peso de un hombre. Un 'buen' trabajo es, por tanto, aquel que tiene como resultado un 'buen' producto del mismo. La 'bondad' del producto está en relación objetiva con su función y es, en cierto modo, intersubjetivamente comprobable, siempre que haya acuerdo sobre cuál es la función del mismo.

(a 2) Existe otra manera de considerar la 'bondad' del trabajo, haciendo abstracción por un momento de su resultado. La realización de un trabajo se ajusta a reglas, las 'reglas del arte', que determinan los pasos y tareas precisas que un trabajo debe realizar hasta lograr su fin. Las reglas anticipan el logro de ese fin y garantizan que el mismo sea alcanzado. Un 'buen' trabajo es, en este sentido, aquél que se ha realizado cumpliendo las reglas colectivamente establecidas por el uso de los entendidos, los 'maestros del arte'.

Pasemos al caso (b), el de las acciones que no producen un objeto externo a ella misma y restrinjamos las acciones denotadas eliminando

aquellas que pertenezcan de una u otra manera a la esfera de lo estético. Nos encontramos en el campo de la ética, esto es, en el de las acciones que se realizan en el interior de una comunidad en interrelación con los miembros de esa comunidad. Desde Aristóteles hasta el presente se ha afirmado que en este ámbito 'bueno' significa 'elogiable' o 'aprobado' y su contrario 'reprobable' o 'rechazado', aunque en muchos casos se ha visto en ello una circularidad que yo estoy lejos de admitir. Dispongamos, en primer lugar, de una objeción menor. No puede negarse, en completo acuerdo con Ogden y Richards, que la utilización de tales términos *puede* (y suele) ir acompañada de un sentimiento de aprobación o de rechazo. Pero de ninguna manera es este, sin duda oscuro e indefinible, sentimiento lo que determina el significado y carácter del término, sino todo al contrario. La adecuación o inadecuación de la acción a lo que la comunidad acepta o rechaza es, en efecto, lo que despierta el concomitante sentimiento de rechazo o satisfacción. Tal sentimiento sólo anticipa e internaliza la retribución o condena de la comunidad pero no a la inversa.

¿Cómo se determina, entonces, que algo es 'bueno', i.e. 'aprobado' o 'elogiable'? El paralelo con (a 2) está al alcance de la mano: por su sujeción a reglas de conducta colectiva e intersubjetivamente establecidas por la comunidad, codificadas en el uso o costumbre —*éthos*, *mores*, *Sitte*— y transmitidas por una generación a la otra. Aprender la significación de 'bueno' con relación a una acción es inseparable del aprendizaje de la acción misma así designada. Pero, dado que toda acción tiene una estructura intencional, es decir, está dirigida a un fin, el término 'bien/bueno' expresa conjuntamente un *juicio sintético* que afirma de un determinado comportamiento que es digno de ser considerado como el fin de una acción. Un código de conducta no dispone, del mismo modo que las reglas de una gramática, de todas las situaciones que se pueden presentar al que actúa (o al que habla), sino sólo de un grupo muy reducido de normas elementales y muy generales que podemos extender *sintéticamente* a las situaciones más diversas de la vida.

Si bien el campo abarcado por la razón práctica es considerablemente más amplio que el de las acciones éticas en sentido estricto, la explicitación del significado de un término como 'bueno' nos indica porqué la razón práctica tomó consciencia de sí primeramente en el ámbito de la ética. Los términos éticos son, en efecto, particularmente transparentes con respecto al mecanismo de su significación. Seguro indicio de ello es el hecho de que este mecanismo lingüístico haya sido descrito con todo detalle ya por Aristóteles en los comienzos de la reflexión ética (cp. *Eth.Nic.* II 1, 1103<sup>b</sup>14-25). El lenguaje moral tiene un carácter claramente selectivo —y por ello normativo— que se manifiesta lógicamente y lingüísticamente en oposiciones de términos *materialmente* contrarios: 'bien'-'mal'; 'elogiable'-'censurable'; 'virtud'-'vicio', etc. Lo designado por estos términos no es semánticamente discernible de la realización de los actos a que ellos hacen referencia (o, respectivamente, a sus contrarios): si abstrahemos la realización del acto mismo

en cumplimiento de una regla, no queda ningún residuo identificable como referencia del término, como objeto. El aprendizaje de los términos éticos está inseparablemente unido al aprendizaje y realización de las acciones que esos términos denotan. Lenguaje y praxis se complementan e iluminan recíprocamente.

*Comentario.* Para el papel de la crítica desligada de toda sujeción a un marco de referencia en Popper, véase la *Addenda* a *Op. Soc.* II, pp. 388-391 y la discusión de la misma por parte de Habermas, "Gegen e. positiv. halb. Ration.", *Positivismusstreit* pp. 255 ss. y P. Feyerabend, *Contra el método*, (1970) t.e. Barcelona 1974, pp. 104 ss. Sobre las convenciones y reglas preinvestigativas T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, (1962) t.e. México 1971, *passim*, y espec. la *Postdata* de 1969, pp. 278 ss. Para una interesante aplicación del 'paradigma' a ciencias sociales, véase R. Miguelez, "Conflicto de paradigmas y análisis filosófico de las ciencias sociales", *RLF* 1 (1975) 227-235. Sobre el *apriori* lingüístico en ciencias sociales, cp. P. Winch, *The Idea of Social Science*, (1958) London 1973, espec. pp. 21-33, 51 ss. y 121 ss. Véase también K. O. Apel, "Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik", en: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt M. 1971, pp. 7-44. Tanto Winch como Apel toman como punto de partida las *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein, espec. I, 198-243 (Frankfurt M. 1977, pp. 126 ss). Sobre la hermenéutica desde distinto punto de partida, véase Habermas, "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", en: *Herm. u. Ideol.*, pp. 120-159. La coincidencia en una primacía de la razón práctica en el campo reflexivo-epistemológico no se limita a los que, de una u otra manera, parecieran pertenecer a corrientes ajenas a la lógica formal, véase p. ej. P. Lorenzen, "Szientismus versus Dialektik", *Man and World* 4 (1971) 151-168.

Con respecto a la significación de 'bueno/bien' en el ámbito de las acciones productivas (a), me interesa señalar que ambos casos no son meras especulaciones filológicas. Alguna acepción de 'bueno' como propiedad disposicional (a1) de un producto en función del trabajo necesario para realizarlo está presente implícita o explícitamente en la noción económica de 'productividad' del trabajo. Del mismo modo alguna acepción de (a2) como actividad sujeta a reglas está presente en la noción de organización y distribución del trabajo, p. ej. en una fábrica, aun en el caso de corrientes behavioristas extremas como el Tylorismo. La diferencia residía en que tanto Tylor como sus seguidores suponían que tales reglas podían ser 'científicamente' extraídas del análisis mecánico de los movimientos musculares.

Sobre el análisis del término 'bueno/bien' en Aristóteles remito a mi "El concepto del bien en Aristóteles", *RLF* 1 (1975) 152-163. Sobre la relación entre juicio moral y retribución o castigo según reglas socialmente establecidas, véase E. Rabossi, *La justificación moral del castigo*, Buenos Aires 1976, espec. pp. 54 ss.

§ 6. Razón práctica y acción intencional están indisolublemente unidas. La acción intencional, tanto productiva como no productiva, está dirigida a un fin, cuya idealidad es supuesta al comienzo de la acción y cuya realidad se espera al término de la misma. Es posible, por tanto, contemplar una acción como el proceso de realización del fin que la acción desde el comienzo pretende. Este proceso puede ser de una extensión arbitraria, según la inclusividad y complejidad del fin que se pretenda. Puede ser extremadamente simple y breve, como la de satisfacer la sed que ahora tengo, o largo y complejo, como la de obtener el grado de doctor en filosofía. Es, empero, característico de ambas acciones el hecho de que ellas confieren unidad e identidad a

un conjunto de elementos materiales heterogéneos, que de por sí no la tendrían: mis pasos en el espacio, el recipiente de vidrio, el grifo; o, la matriculación en una universidad, la asistencia a cursos y conferencias, la preparación de una tesis y exámenes, etc. Ahora bien: la descripción de estas acciones individuales requiere la introducción de términos más generales, que en realidad designan un conjunto colectivo de acciones, cuyos fines deben ser, a su vez, expuestos. La universidad, por ej. es una institución de educación superior propia de una *cierta* sociedad. Explicar la función de la educación en esta sociedad nos conducirá, a su vez, a introducir la ciencia y su aprendizaje así como el impacto de la misma en la moderna sociedad. En una palabra, el procedimiento nos conduce a introducir fines cada vez más inclusivos y abstractos, pero simultáneamente muestra que no hay fines aislados, sino que todos se hallan ordenados en un conjunto vinculado entre sí. Razón práctica es aquella que se aplica a lograr los criterios para juzgar si un conjunto de fines vinculados entre sí es coherente o no lo es. Esta labor de la razón práctica tiene dos direcciones fundamentales: la *comprensión* de un conjunto de fines históricamente dado en un sistema social, por una parte, y el *establecimiento* de fines con vista a su cumplimiento en la sociedad, por la otra.

Dentro de este contexto debemos colocar la última definición de 'ideología' que hemos presentado al comienzo de este trabajo, *IIB*: "ideología" es una concepción parcial y defectuosa de la realidad que encubre un interés".

Como se verá, esta definición contiene dos elementos: (i) "...concepción parcial y defectuosa de la realidad..." y (ii) "...que encubre un interés", que es necesario distinguir. El que se refiera a una 'concepción de la realidad' nos indica que aquí también, como en el caso de la anterior definición, nos enfrentamos a la oscura relación entre 'hechos' y 'criterios normativos', sólo que ahora la dirección es a la inversa: en *Ia* partimos de una enfática afirmación teórica para desembocar en el ámbito de la razón práctica, en *IIB*, a la inversa, partimos de la razón práctica para toparnos al menos con un elemento que pertenece a la teórica.

Tras este doble movimiento se oculta, en realidad, una compleja evolución, originada en Kant, cuyos rasgos generales debo muy sumariamente esbozar. Como es sabido, Kant escinde toda experiencia entre una materia, heterogénea y múltiple aportada por los sentidos, y una forma que ordena la misma y le da unidad, aportada por el entendimiento. Tal unidad, a la que Kant llama 'la unidad trascendental de la percepción', "es aquella a través de la cual todo lo múltiple dado en la intuición es reunido en un concepto del objeto" (*Kr.V*: B 139). La misma es lograda por medio de la *unidad de la acción de la consciencia* que acompaña la intuición, la cual es a priori de todo conocimiento y se expresa puramente en el *Yo pienso* (B 137-138). A partir de aquí es posible interpretar la actividad del sujeto trascendental kantiano como la de un Yo activo y autónomo que prescribe a la naturaleza sus propias reglas. Ahora bien, autonomía significa independencia de

cualquier cadena de eventos en la serie espacio-temporal, y ésta es la propiedad fundamental de la razón práctica: su dependencia sólo de sí misma, su libertad. Como tal, la razón práctica actúa movida exclusivamente por un *puro interés* en el cumplimiento de su máxima, la *universalidad de las acciones* (GMS, B 122-123). Es esto lo que garantiza a la razón práctica su particular autonomía y la libra de toda dependencia de impulsos ajenos a ella (heteronomía), pero al mismo tiempo introduce un conflicto insoluble entre la razón práctica, legislativa, que actúa en seguimiento de sus propios fines universales, que es lo que confiere dignidad y valor a sus acciones, y el mundo fenoménico, sujeto a una necesidad causal indiferente. El hombre, en tanto ser práctico racional, lleva en sí una concepción del mundo como una *totalidad organizada de fines*, como un *sistema de causas finales* (K.U. B 413), que no es otro que el que desemboca en el *bien* como causa final. Esto, empero, no puede ser más que una exigencia ética: que el bien tenga existencia en la serie causal-fenomenica de acontecimientos. Pero, como por otra parte "fin último es solamente un concepto de nuestra razón práctica", ni su noción puede ser extraída de ningún dato de la experiencia, ni la exigencia de su existencia puede ser relacionada con ningún juicio teórico sobre la naturaleza (K.U. B 432). El conflicto es, en consecuencia, imposible de conciliar, y la realización de un sistema de fines de acuerdo con la razón en el mundo queda suspendida como un *deber-ser* ideal.

Como es sabido, el idealismo alemán posterior a Kant acentuó el aspecto activo del sujeto trascendental, del Yo, con lo cual el conflicto pasó a ser considerado como el de la *racionalidad* de la forma, debida al Yo, y la *irracionalidad* del contenido, aportado por el mundo. Es justamente esta oposición absoluta entre los dos momentos que sin embargo deben ser unificados en el conocimiento, lo que para Hegel constituye el gran defecto del sistema kantiano. Para Kant, en efecto, todo conocimiento, toda categoría del entendimiento encuentra su límite en la imposibilidad de ir más allá de la percepción sensible del hecho natural: se trata de una barrera infranqueable para la razón. Sin embargo, replica Hegel, algo puede ser percibido como barrera, como límite y carencia, si al mismo tiempo se va más allá de él: "Limitación, carencia de conocimiento está determinada justamente sólo como limitación y carencia a través de la comparación con la idea previamente existente de lo general, de una totalidad y perfección. Es por ello solamente una falta de consciencia no comprender que la misma descripción de algo como finito o limitado contiene la prueba de la presencia real de lo infinito, ilimitado; que sólo puede haber certeza de un límite en la medida en que lo ilimitado esté *de este lado*, en la consciencia" (*Enz.* § 60). El sistema hegeliano pretende desde un comienzo conciliar esta oposición, evitándola justamente como oposición absoluta, no mediada, entre lo universal abstracto y el dato singular. El antiguo método de división de los conceptos y de reunión de los mismos en una definición es reivindicado por Hegel como la articulación lógica de lo general y de lo específico, así como de sus diferencias internas. De

este modo lo universal, el concepto, es al mismo tiempo lo más concreto, que encierra en sí todas las determinaciones y oposiciones anteriores y es, en ese sentido, una *totalidad* (Enz. § 160). En él se unen el lado activo, subjetivo, del espíritu y el lado indiferente de la existencia. De ahí que el concepto hegeliano sea al mismo tiempo *objeto*, por muy difícil que esta transición sea de imaginar (Enz. § 193). Para ello, Hegel recurre a la noción de *fin*, que aporta, en el mismo concepto, la transición entre el lado activo del espíritu y su realización en un objeto. El fin contiene en sí todo el concepto en su aspecto subjetivo y, al mismo tiempo, la negación del mismo en su realización a través de una actividad que lo produce, lo lleva a cabo (Enz. § 204-12). Con ello Hegel pretendía resolver el inconciliable conflicto kantiano entre la estructura teleológico-práctica de nuestra consciencia, orientada hacia un *interés*, así sea el de la realización de su propia ley moral en el mundo, y el mundo físico sujeto a la contingencialidad del contenido reglado por la necesidad de la forma causal. Su respuesta era el audaz sistema, en el que desde el comienzo el conocimiento teórico-conceptual y el práctico-finalista se hallaban indisolublemente unidos, de modo que el avance de la consciencia en el conocimiento del mundo empírico era, al mismo tiempo, un avance de la voluntad práctica en la realización de su fin. El punto final era la revelación de que la idea del bien estaba realizada en el mundo real, dado que era indisoluble de su racionalidad, y se la comprendía cuando se llegaba al final del largo camino que la consciencia emprendía desde el dato sensible a la consciencia de sí. Para este nuevo modo de pensar la realidad, el antiguo criterio escolástico de verdad como *adaequatio* carece de sentido y es sustituido por otro, más afín al mundo práctico: verdad como *coherencia* y *conciliación*. El dato empírico deja, en fin, de ocupar la posición absoluta que le otorgara el empirismo para integrarse, como un elemento más, a la totalidad del marco conceptual que lo percibe. Este, la consciencia, es ahora la absoluta realidad.

Es este concepto de totalidad, que vincula en una unidad la multiplicidad de manifestaciones contrarias y su desarrollo en el tiempo, el que volvemos a encontrar implícito en la noción marxiana de 'ideología'. En efecto, la forma específica que esa totalidad adopta en la sociedad humana es, según la *Filosofía del Derecho* de Hegel, el interés general, que se constituye como la negación y superación de los intereses limitados de los individuos que se entrecrocaban entre sí en la sociedad civil. Este interés general es el interés común, la fuerza que mantiene unido al Estado. Para Marx, en cambio, esta oposición de intereses no puede sino engendrar a su vez una oposición en el interior del mismo individuo, que persigue por una parte de modo limitado y mezquino sus propios fines, mientras que participa por otra, como ser racional, como ciudadano, en esa comunidad de fines, válidos para todos por igual, que es el Estado. Se trata sin duda, de la reintroducción de la escisión kantiana entre lo individual-contingente y lo universal-racional, pero unida ahora a la crítica de la solución dada a la misma en la filosofía hegeliana como incoherente y falaz. La existencia de esa escisión en la

sociedad y del límite que Hegel había querido superar, condiciona la creación teórica que, en tanto subordinada al hombre como ente activo, práctico, concibe la realidad también de modo limitado y parcial, es decir: 'ideológico' (cp. *D. I.*, MW II, pp 35-40). Tal es el contenido epistemológico que Marx da al término desde *La Ideología alemana* en más, contenido que debemos distinguir de las causas por las cuales se produce, según él, este fenómeno, y a las que Marx también designa con el término de 'ideología'. Estas están resumidas en la famosa metáfora de la "cámara oscura" que invierte en la cabeza de los hombres sus relaciones reales (*D. I.*, p. 23). En épocas posteriores, Marx consideró estas causas desde otros ángulos, a partir de las relaciones monetarias, por un lado, y, todavía más detallada y específicamente, desde su análisis de la forma de la mercancía. El significado epistemológico, en cambio, como concepción parcial de la realidad subordinada a la parcialidad de un interés, se mantuvo invariable.

La importancia de la acepción epistemológica que Marx dio al término no reside sólo en su originalidad, sino más aún en la aplicación que hizo del mismo en el campo científico: ésta tomó la forma de la *crítica*. En otro artículo hemos señalado hasta qué punto la crítica constituye el verdadero núcleo del método marxiano; aquí queremos únicamente precisar unos pocos rasgos característicos de la misma, que interesan particularmente al tema central de este artículo. Dado que el punto de partida es el de la indiscernible unidad de los *fines* perseguidos por la razón práctica y el conocimiento aportado por la razón teórica, esto es, la unidad dialéctica entre los criterios que están en la base del conocimiento teórico y los hechos que éste selecciona y aporta en apoyo de este criterio, la crítica no puede basarse exclusivamente *ni* en los hechos empíricos *ni* en los criterios selectivos generales. Sin embargo, puede remontarse desde los hechos aportados a los criterios que los preseleccionan, o puede confrontar los criterios elegidos con aquellos hechos que inevitablemente excluyen. En suma, la crítica está abierta hacia todas las direcciones, incluyendo *sus propias reglas*. Es este despiadado y voluntarioso ejercicio de la crítica lo que más impresiona en la obra científica de Marx: su confrontación minuciosa tanto con sus predecesores como con sus contemporáneos, "la apropiación crítica de la ciencia" como él mismo la bautizó.

En suma, lo que la tradición que hemos reseñado en este parágrafo, pretendió poner de manifiesto, fue el hecho de que las *reglas establecidas por la razón práctica* para su propio uso no han surgido arbitrariamente ni tienen el carácter de meras leyes lógico-formales. Se trata, en efecto, de *las reglas* que la razón práctica ha elaborado a través de su propia experiencia, de su *propia historia*, pues en toda época histórica ha tenido vigencia alguna norma de comportamiento por las que se rigieron las acciones humanas. Así como los lenguajes actuales son el producto de una ininterrumpida tradición y transformación, a veces abrupta, que se inicia en el remoto pasado, de la misma manera los códigos de normas que rigen nuestras acciones son el producto de una ininterrumpida tradición y transformación, a veces también abrupta,

que se inicia conjuntamente con la agrupación que da origen al lenguaje. Esta transformación en el caso de la razón práctica tiene una dirección que desemboca en el reconocimiento de sí misma como fundamento de toda validez de las normas que rigen la acción. Toda acción, en efecto, para ser válida debe regirse por un criterio surgido de la razón práctica, cuya fuente última es la *coincidencia* de ella consigo misma, coincidencia que se expresa en una articulación de fines. Tal articulación es lo que constituye una *totalidad*.

Con ello es evidente que esta tradición, lejos de aceptar lo 'históricamente dado' como un *factum* del cual habrán de derivarse las normas que rigen la acción —como sostiene Popper—, afirma la primacía de la razón, pero de la razón práctica (ya sea como sujeto trascendental, ya como espíritu universal o como experiencia intersubjetiva de una praxis social) a través y en la historia.

Por último, así como en la *comprensión* de nuestra *propia lengua* radica el fundamento de la comprensión de todo otro lenguaje, y así como, cuando ampliamos nuestro conocimiento a otros lenguajes, profundizamos al mismo tiempo la comprensión de nuestra propia lengua, del mismo modo en la comprensión de las reglas y fines de nuestra *propia razón* práctica, puesta en obra en nuestras propias acciones individuales y sociales, radica la comprensión de toda otra acción del pasado tanto individual como colectiva. A la inversa sólo mediante la confrontación con su propio pasado, puede la razón práctica tomar consciencia de sus propias características actuales. El conocimiento del pasado es, en este sentido, parte esencial del conocimiento de nosotros mismos.

*Comentario.* Mis citas de Kant son de la edición de W. Weischedel, *Werke*, (1 Wiesbaden 1956) 2 Darmstadt 1968, 6 tomos. Sobre la unidad de la apercepción como unidad de acción de la consciencia, véase ahora: F. Kaulbach, *Der philosophische Begriff der Bewegung*, Köln-Graz 1965, pp. 118-130 y 170-188; F. Kambartel, *Experiencia y estructura* (1968) t.e. Buenos Aires 1972, pp. 84-143 y V. Rohden, "Uma interpretação da relação entre liberdade e razão no âmbito da *Crítica da razão pura*", *RLF* 3 (1977) 69-78. Cito a Hegel por la edición de E. Moldenauer y K. M. Michel, *Theorie Werkausgabe*, Frankfurt 1970, 20 tomos. Sobre el problema categorial, véase E. J. Fleischmann, "Hegels Umgestaltung der kantischen Logik", *Hegel-Studien* 3 (1965) 181-207, ahora también en: I. Fetscher (ed.), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, Darmstadt 1973, pp. 129-160. Sobre la problemática de racionalidad de la forma e irracionalidad del contenido en el idealismo alemán, G. Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923, pp. 122-164, quien sigue a E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen 1911, espec. pp. 72-79. Las citas de la *Deutsche Ideologie* son de la edición de H. J. Lieber y P. Furth, tomo II de *Werke* en 6 tomos (MW), Darmstadt 1971. Esta edición presenta una considerable mejora en la presentación del texto del capítulo sobre Feuerbach con respecto a la edición corriente en el tomo III de la MEW. Los otros dos importantes textos sobre las causas de la ideología en el Marx maduro son: *Das Kapital* I, cap. 1, 4: "Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis", MEW t. 23, pp. 85-98 y *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, (1939-1941), Frankfurt M. (Europäische Verlagsanstalt) s.f., "Das Kapitel vom Geld", pp. 73-82. No voy a citar en detalle la copiosísima bibliografía de los últimos años sobre las relaciones entre Hegel y (especialmente el joven) Marx. Como particularmente importantes para el tema aquí tratado cito sólo dos obras: J. Zeleny, *Die Wissenschaftslogik bei*

*Marx und "Das Kapital"*, t.a. Frankfurt M. 1969, *passim*, especialmente la segunda parte, y A. Schmidt (ed.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt M. 1969. Sobre la crítica como núcleo del método de Marx, véase mi "Tópica y dialéctica en la lógica marxiana de la investigación", *Trabajos del IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Caracas 1977, mimeogr., Grupo II, tema 5, nº 9.

Lo que hemos presentado aquí no es más que un rápido esbozo de la "tradición aristotélica" (para apelar a la terminología de Popper y v. Wright) en ciencias sociales. El mismo tiene la función de presentar una evolución concatenada de las posiciones teóricas que están en la base de una cierta actitud epistemológica, que frente al popperianismo podríamos llamar 'crítica radical'. Los dos libros en los que esta reflexión crítica alcanza plena consciencia de sí como metodología, son Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt M. 1966, espec. 2da. y 3ra. parte, pp. 135 ss. y J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt M. 1968. En muchos aspectos ambos, sobre todo el primero, son un punto final de la reflexión. En relación con el desarrollo de la crítica como epistemología de las ciencias sociales, creo, en cambio, que ambos representan un nuevo punto de partida.

§ 7. Consideremos el siguiente argumento:

- (1) La economía de la Grecia clásica fue una economía básicamente esclavista.
    - (a) En efecto, la esclavitud se extendía a todas las ramas de la producción, ya que (d 1) los esclavos fueron empleados tanto en el campo como en la ciudad y (d 2) el número de los mismos, aún admitiendo los cálculos más bajos, era de por lo menos un tercio de la población total.
    - (b) Además, la esclavitud no estaba concentrada en ninguna rama en especial: (d 3) todo campesino, en efecto, por pequeño que fuera, poseía un par de esclavos que cumplían las tareas más duras; (d 4) todo artesano contaba con dos o más esclavos especializados en el oficio; (d 5) aún los esclavos destinados al servicio doméstico tenían en sus manos la importante tarea de confeccionar telas y vestidos (industria textil casera).
    - (c) Por último, (d 6) con la aparición de ramas de la producción que exigían una gran concentración de mano de obra, como la explotación de las minas de plata, los trabajos públicos y los grandes talleres privados, por ej. de fabricación de armas, se asistió a un auge y extensión de la mano de obra esclava como anteriormente no se había conocido. (d 7) Si bien ésta no eliminó totalmente al trabajador libre que se empleaba por un salario, redujo considerablemente sus posibilidades hasta confinarlo, como en el caso de Atenas, a la flota de mar como única fuente de empleo.
- En conclusión: la economía de la Grecia clásica fue por su forma preponderante de producción y por el carácter de su sociedad una economía esclavista.

Se trata del tipo de tesis y argumentación que encontramos normalmente en los libros de ciencia social comparada o de historia social; esto es, en aquellos que han hecho los aportes más significativos a esta disciplina. Lo primero que se destaca es el uso de términos claramente *conceptuales*: 'esclavitud', 'forma de producción', 'carácter de la economía antigua', 'carácter de la sociedad antigua', etc. Creo que

ninguno de ellos es reductible, al menos de una manera directa y más o menos obvia, a términos de comportamientos individuales, como pretende el metodologismo individualista. A pesar de ello, no se trata en absoluto de términos aureolados por algún espíritu especial, sino de términos científicos, con un gran contenido informativo, cuya naturaleza surge del contexto. El núcleo de la argumentación está dado por una proposición *S es P* (en adelante *SeP*), en la que *S* y *P* refieren a fenómenos sociales determinados tanto por su contenido como por su ubicación espacio-temporal. Se trata, en definitiva, de una especie de juicio singular, que sin embargo no corresponde a la forma  $(Ex) Fx \rightarrow Gx$ , porque ni *S* ni *P* son reductibles a términos individuales, ni el juicio *SeP* refiere a un hecho observacional. Menos aún a cualquier interpretación de la fórmula  $(x) Fx \rightarrow Gx$ . En realidad, se trata de un tipo de proposición sumamente normal en nuestro lenguaje diario, que sólo presenta dificultades si la forzamos ontológicamente. En efecto: implica *SeP* la existencia tanto de *S* como de *P*? Como es sabido, ambas respuestas tienen consecuencias funestas. Pero, por otra parte, renunciar a este tipo de términos equivale a renunciar a un rico contenido informativo, sin que esta renuncia sea compensada por ninguna ventaja, salvo la de adecuarse a un rígido puritanismo lógico. No hay ninguna razón, salvo ésta, para forzar ontológicamente los términos. Y así como el físico no se siente obligado por el lógico a forzar ontológicamente sus términos cuando utiliza, por ej., la palabra 'electrón', de la misma manera el científico social no tiene porqué dejarse presionar por esa exigencia. Si tal cosa hiciera, así como el físico, según afirma Heisenberg, tendría que renunciar a hablar con sus colegas de sus experimentos, de la misma manera él debería renunciar a hablar de los fenómenos de su disciplina. Éste, por lo demás, pareciera ser el objetivo de un cierto positivismo.

Lo que nos propone el argumento (1) es en definitiva una *definición*: 'la economía griega clásica era una economía esclavista', o parte de una definición. Por una parte, propone la inclusión de *S* en *P*, por otra nos informa de una característica esencial de *S* expresada por *P*. Si el juicio *SeP* fuera, en efecto, sólo un equivalente de la proposición  $a \subset b$ , que nos informa únicamente de que la extensión de *a* está toda contenida en la de *b*, perderíamos el núcleo de la información, el contenido material tanto de *S* como de *P*, que es además lo único que nos puede ofrecer un *criterio connotativo* para juzgar si efectivamente esa inclusión es cierta. Podemos hacer claro este criterio connotativo, diciendo que tanto *S* como *P* tienen una característica común, *C* (= esclavista), que les confiere una marca de identidad a ambos y distingue a ambos de otras posibles propiedades. Es justamente a causa de su contenido que el juicio lógico-práctico *SeP* tiene un movimiento informativo interno de izquierda a derecha irreversible, del que carece la fórmula lógico-formal, digamos  $(Ex) Fx \rightarrow Gx$ . En efecto, si la definición es verdadera, *P* no es entonces otra cosa que la exposición de la nota esencial *C* contenida en *S*. El juicio nos descubre lo que de antemano estaba de un modo velado en el sujeto.

Ahora bien, dado que se trata de un juicio sobre entidades no-formales, esto es, distintas de las entidades de la matemática y la lógica formal, para decidir sobre su verdad o falsedad se debe aportar pruebas que garanticen su validez. En realidad, las pruebas en sí no pueden aportar la validez del juicio, sino sólo un conjunto de *razones* y *datos convincentes* de los que se pueda extraer *SeP* como conclusión. Es, en efecto, la *convicción* lo que permite el paso de *S* a *P*, esto es, lo que da validez al juicio. Pero esta convicción surge del argumento. La validez del juicio *SeP* está por tanto unida a las razones que se puedan aportar y a la fuerza de convicción de las mismas en su favor.

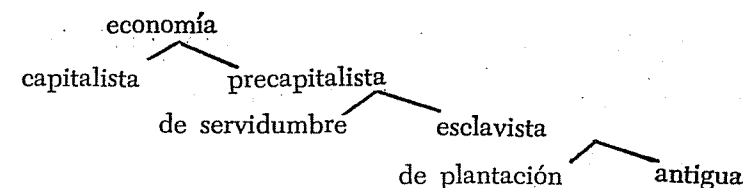
En nuestro argumento (1) hemos enumerado las razones de (a) a (c); cada una de ellas incluye una serie de datos, enumerados de (d 1) a (d 7), que el expositor ha seleccionado por su importancia para el argumento. La búsqueda y organización de estos datos está completamente determinada por aquello que se quiere probar, de modo que los mismos dependen de modo decisivo de las *razones* o *tópicos* particulares que induzcan en favor del punto a que se quiere llegar. Las razones tienen un carácter más general: se trata más bien de *reglas de inferencia* que abren el camino para el paso de *S* a *P*. Normalmente no son totalmente explícitas, sino que aparecen expuestas implícitamente en unión a los datos. Algunos ejemplos de reglas de este tipo contenidas implícitamente en nuestro argumento, son las siguientes: (a') 'para que la incidencia de la mano de obra esclava sea significativa en una economía, el número de esclavos debe ser una proporción importante del total de mano de obra disponible'; (b') 'para que la incidencia de la mano de obra esclava sea significativa en una economía, la misma debe estar ocupada en los sectores productivos de ella'; (c') 'el carácter de una economía está determinado por la forma preponderante de trabajo; si coexistieran dos formas distintas de trabajo, será preponderante aquella que esté más extendida y tienda a desplazar a la contraria'. Como se verá, si en algunos casos (a') y (b') podrían parecer un tanto triviales, en otros (c') no se trata de reglas en absoluto obvias. En mi opinión, se trata de una forma de juicios sintéticos a priori, pero concedo que la investigación de los mismos puede presentar graves dificultades lógicas que quizá conduzcan a revisar esta impresión, por lo demás provisoria.

Quienes, en cambio, se encuentren familiarizados con la discusión dentro de la filosofía analítica sobre la epistemología de la historia, no dudarán en afirmar que lo que yo he bautizado, siguiendo a Toulmin, *razones*, no son más que una versión del '*covering law model*' de Popper-Hempel. Como es sabido, este modelo, así denominado por W. Dray, afirma que en toda explicación histórica el *explanans* debe contener al menos una ley teórica general de carácter no histórico —física, sociológica, etc.—, bajo la cual queda incluido el *explanandum*. La mayoría de las veces, se argumenta, esta ley general es sólo una trivialidad, por lo cual no se la explicita, pero está implícita. No voy a entrar en la extensa, instructiva y bizantina discusión a que dio lugar este modelo, sino que me limitaré a subrayar un punto puesto de manifiesto en sus

distintos aspectos por Dray, A. Donagan y A. Danto. Lo que éstos autores demostraron es que (i) o esas supuestas leyes teóricas implícitas en el *explanans* simplemente no existen, (ii) o si existen, son de una naturaleza tal que no tienen *relevancia* alguna para el *explanandum*. En efecto, se pueden aplicar múltiples leyes lógicas, matemáticas y hasta físicas a *SeP*, como por ej., que, dado que se trata de una proposición *p*, es idéntica a sí misma, o puede deducirse de sí misma, o de la conjunción de ella consigo misma ( $p \& p \rightarrow p$ ), etc. Dado que, por otro lado, se trata de una entidad de la mente humana, podemos numerarla y aplicarle algunas de las leyes de la unidad, etc. Ninguna de ellas es obviamente relevante para el *explanandum*. Para ser relevante, debe tratarse de un antecedente de *SeP* y, siendo éste un juicio singular, tendrá que ser otro juicio singular ajustado al contenido de *SeP*, lo que Danto llama una 'narrative sentence'. En ese caso, empero, el requisito del 'covering law model' ya no se cumple.

Distinto es el caso de las razones que hemos señalado más arriba. No se trata, en efecto, de leyes generales de la forma "Todo A es B", sino de juicios también singulares, referidos al objeto u objetos en discusión y unidos materialmente a ellos. Si bien contienen la aplicación de una regla más general, ésta está materialmente limitada por el contenido específico de los conceptos que entran en ella. Se trata de algo similar a lo que Kant llamó 'capacidad de juzgar' (*Urteilkraft*, KrV B 172 ss), esto es, el acto no de juzgar en general 'A es A', sino de ver un ejemplo *q* subsumido bajo la regla *R* o, dicho de otro modo, de ver en *q* la universalidad mayor de *R*. La regla a que me refiero es de este tipo; no es una ley general, sino un enunciado de aquellos requisitos que *S* y *P* deben indispensablemente cumplir para que el juicio *SeP* pueda ser considerado verdadero. Es a esto a lo que Aristóteles llamaba un *tópos* (lugar). Este se halla ajustado de tal modo a *SeP* que, si por un lado cumple la función de regla de inferencia que permite el paso de *S* a *P*, por otro abre el camino para buscar los datos individuales que apoyen la verosimilitud de *SeP*. Tales son los enumerados de (d 1) a (d 7), que, una vez incorporados, se funden en un sólo enunciado con el tópico o razón.

La reunión de razones y datos permite, a su vez, obtener la *conclusión*, propuesta al principio como tesis, y afirmada ahora como *convincientemente* probada. La conclusión es el juicio *SeP* que, como dijimos, presenta una *definición*: pretende establecer aquellas características *esenciales* de *S* que lo acompañan y determinan en todas sus manifestaciones y, por ende, lo distinguen de aquellos otros fenómenos de la misma especie, esto es, lo hace *otro* de los *otros*. La definición *conceptualista* no es, en efecto, "la simple sustitución de una historia larga por una más breve" (Popper), como la nominalista, sino una operación cognoscitiva: permite ubicar un concepto dentro de un mapa de relaciones conceptuales de subordinación y oposición, que quedan fijadas en un esquema similar al de la antigua *diátesis* platónica:



Tal es el razonamiento normal en ciencias sociales, cuya naturaleza no difiere en general del tipo de razonamiento que empleamos en la consideración de nuestras decisiones prácticas. Aquí, por cierto, no podemos más que esbozar sus líneas generales, inspiradas de alguna manera en la antigua tópica aristotélica y en el esquema argumentativo de Toulmin. Indiquemos solamente que tal como ha sido expuesto, es claro que el juicio *SeP* anticipado en la tesis y afirmado en la conclusión no tiene validez extraído del argumento que lo prueba y que forma un *todo orgánico* con él. Este todo orgánico se expresa lingüísticamente en un *entimema*, como lo llama la antigua retórica, esto es, en una exposición razonada, articulada en un *párrafo*. Éste no consiste únicamente de la oración principal, que afirma el juicio, sino de todas las oraciones subordinadas que introducen por medio de las apropiadas conjunciones (*porque, para que, en efecto, si bien*, etc.) las razones que deben convencer sobre la validez de la principal. Si, como sostiene H. Weinrich, la unidad apropiada para una lingüística comunicacional es el *texto*, la unidad apropiada para una lógica comunicacional sería, de modo análogo, el *párrafo*. Fuera de él, el juicio lógico-práctico carece de validez.

*Comentario.* El argumento sobre la esclavitud así como su contrargumento en el próximo párrafo no corresponden a ningún autor en especial, sino son un resumen de distintos argumentos aportados en la discusión. La mejor introducción al tema son los artículos recopilados por M. I. Finley en *Slavery in Classical Antiquity*, Cambridge 2 1968. Las reflexiones de W. Heisenberg sobre el lenguaje, extremadamente instructivas para el lego, están en *Der Teil und das Ganze*, München 1969, pp. 174-194 y 279-295. El esquema argumentativo de S. Toulmin está expuesto en su admirable libro *The Uses of Argument* (1 1959) Cambridge 2 1964, espec. el cap. III: "The Layout of Arguments", pp. 94 y ss. Cp. para la comparación con la tópica antigua, O. Bird, "The Re-discovery of the 'Topics'" *Proc. of the Amer. Cathol. Phil. Assoc.* 34 (1960) 200-205, y mi trabajo ya citado "Top. y dialéc.", pp. 4 ss. Para la versión popperiana de la 'covering law model', cp. *Op. Soc.*, II pp. 262-269 y *P.o.H.*, p. 39 y 147 ss.; un resumen de la controversia se hallará en A. Donagan, "The Popper-Hempel Theory Reconsidered" (1964), ahora en: W. H. Dray, (ed.), *Philosophical Analysis and History*, New York 1966, pp. 127-159, y un análisis detallado de la misma en A. Danto, *Analytical Philosophy of History*, (1 1965) Cambridge 1968, pp. 201-232. Sobre la lingüística del texto de H. Weinrich, a cuyas sugerencias este artículo debe más de lo que una simple referencia puede expresar, cp. *Tempus: Besprochene und erzählte Welt*, (1 1964) Stuttgart-Berlin 3 1977, pp. 8 ss. Weinrich dio a conocer sus ideas centrales en una serie de conferencias en agosto de 1976 sobre el tema: "La comunicación: problema clave de las ciencias sociales", Buenos Aires, mimeogr. Para el interesado, por último, en la tópica aristotélica, la mejor información está reunida en W. A. de Pater, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Fribourg (Suisse) 1965.

§ 8. Consideremos el siguiente contrargumento:

- (2) La esclavitud no tuvo la importancia que se le adjudica en la economía de la Grecia clásica;

(a) porque tuvo una extensión limitada, (d 1) se concentró principalmente en las ciudades y (d 2) su número no alcanzó más que al tercio de la población total en el momento de su apogeo;

(b) porque (d 3) en su gran mayoría estuvo consagrada a la servidumbre de carácter doméstico, ya que en el campo como en la ciudad la forma de producción predominante era la del pequeño productor independiente; (d 4) en el campo, el pequeño campesino que laboraba él mismo su tierra con la ayuda de su familia; (d 5) en la ciudad, el artesano que instalaba su taller cerca del ágora, en el barrio de su gremio, trabajaba solo y vendía él mismo sus productos;

(c) porque, si bien (d 6) en las grandes fábricas, en los trabajos públicos en gran escala así como en las minas del Estado se utilizó en gran medida mano de obra esclava, ésta compitió siempre con el trabajador libre, que se contrataba por un salario. Además (d 7) la concentración del empleo de mano de obra en grandes fábricas y minas estuvo restringida exclusivamente a Atenas y Corinto, las dos grandes ciudades comerciales que producían para un enorme mercado.

En conclusión: la economía de la Grecia clásica *no fue* una economía esclavista por la forma preponderante de su producción, basada en el productor independiente y regulada por el mercado.

Tanto la tesis como la conclusión de (2) son un juicio de la forma *SeP*, que niega a (1). Se trata de dos juicios contrarios, (1) que afirma una definición y (2) que la niega. La verdad de uno, por tanto, excluye la verdad del otro. Ahora bien, ¿qué criterio habremos de utilizar para decidir sobre la veracidad de ambos? Sin duda alguna, se dirá, un criterio fundado en los datos que los apoyan. Pero éstos, enumerados también de (d 1) a (d 7) son casi los mismos por su contenido, aunque difieren en su presentación. ¿Cómo es esto posible? Los datos históricos —y aquí 'histórico' comprende también los datos de nuestra sociedad— son juicios existenciales que se basan, a su vez, sobre testimonios documentales. Éstos —estadísticas, actas, inscripciones, pasajes de autores, etc.— no aportan datos puros, sino *ya elaborados* y requieren, por tanto, de una *interpretación*. Es esto lo que ahora Wittgenstein ha investigado en su análisis de 'ver' (*sehen*, *PhU.* ii, 11) y lo que la antigua hermenéutica ponía en la base del 'círculo hermenéutico' en que se movía, según ella, la comprensión histórica. Los datos, en efecto, no son hechos observacionales en supuesto estado puro, sino que deben ser *inferidos* de los testimonios documentales, con mayor o menor plausibilidad. Para tal inferencia se requiere una hipótesis previa, a partir de la cual los datos obtendrán, intencionalmente, una *significación*. Los datos, por tanto, no son independientes de las razones en las que están enclavados: ambos reunidos componen el todo orgánico que es el ar-

gumento, en el que razones, datos y conclusión están concatenados. Los datos, en suma, no pueden aportar independientemente el criterio de veracidad de los enunciados histórico-sociales. Lo que la circularidad entre datos, razones y conclusión pone de manifiesto es el *carácter teleológico* de la concatenación argumentativa: el juicio que constituye la conclusión es el *fin* y las razones y datos los *medios* para alcanzarlo. De esta manera, el fin predetermina en cierto modo cuáles son los medios apropiados para lograrlo y cuáles no. Es esto lo que da su congruencia interior al argumento, su ajuste y aquello que, por analogía con la obra de arte, podríamos llamar su *economía*, esto es, la exigencia de que se empleen sólo aquellas razones y datos indispensables para probar una cierta conclusión y no un número desproporcionado de ellos o de escasa o nula relevancia.

El positivismo (Popper, Hempel, etc.) ha aducido que esa circularidad demuestra justamente la carencia de carácter científico de la historia, ya que es propio de las ciencias teóricas el poder evadirse de esa circularidad como consecuencia de dos características esenciales: el que sus enunciados sean todos leyes universales y el que exista la posibilidad de realizar experimentos cruciales que decidan en favor de una u otra teoría, posibilidad de que carece la historia. La discusión anterior (§§ 3-5) puso de manifiesto hasta qué punto la evasión de la circularidad a través de la confrontación con los hechos en las ciencias físico-naturales es ilusoria. Siempre hay, por lo demás —como demuestra Kuhn—, anomalías que no invalidan la teoría paradigmáticamente aceptada. Pero no es éste el punto que nos interesa destacar, sino más bien el hecho de que el positivismo descubre *ahora* aquello que el neokantismo de Baden no se fatigó de repetir: que las ciencias de la naturaleza son distintas de las ciencias de la sociedad y que la diferencia radica precisamente en sus diferencias metodológicas, algo que sólo puede resultar escandaloso para quien de entrada supone acriticamente que ambas deben compartir un mismo método. Pero si la divergencia se redujera a esto, tendría en realidad escasa importancia, ya que en última instancia se resumiría en cuestiones de terminología, tales como si las teorías históricas son 'teorías' o 'hipótesis'. Más grave e inaceptable es la conclusión extraída por el positivismo a partir de esos supuestos: la de la existencia de un irreparable *relativismo histórico*. La tesis del positivismo —lógico o crítico— desemboca así en una coincidencia realmente llamativa con la tesis básica del *historicismo*—no por supuesto del construido por Popper, sino del que tuvo vigencia real como escuela histórica fundamentalmente en la Alemania del siglo diecinueve. En efecto, desde Savigny y Ranke hasta Dilthey y Croce, la convicción básica de esta escuela fue la de que *toda época escribe su propia historia*, o, en las famosas palabras de Ranke, de que 'toda época tiene la misma relación con Dios'.

En efecto, para esta escuela la existencia del círculo hermenéutico evidenciaba la imposibilidad de alcanzar un conocimiento que tuviera validez fuera del marco instaurado por la relación trascendental entre el sujeto cognoscente del investigador, que proyectaba sus categorías

en el objeto, y las que como reflejo de esa proyección surgían en el objeto mismo. Toda interpretación histórica creaba así sus propios marcos de validez, que quedaban de este modo restringidos al exclusivo fenómeno que se pretendía investigar. Vuelto en la dirección contraria, este procedimiento disolvía los puntos de vista de que partía el sujeto cognoscente en mera 'circunstancia histórica'. Tal fue el punto de partida de Nietzsche en su famosa *Consideración Inactual* sobre la utilidad de los estudios históricos para la vida, cuyo punto final se alcanza en la analítica existencial de la primera parte del *Ser y el Tiempo* heideggeriano (cp. SZ, §§ 7, 31, etc.). Frente a ello, el *objetivismo histórico* que se remonta al Kant de la *Crítica de la razón práctica*, tanto en su versión hegeliana (Hegel, Feuerbach, Marx) como en su versión neokantiana (Windelband, Rickert, Weber) sostuvo sin desmayo la objetividad del conocimiento socio-histórico, basada en la validez intersubjetiva de la razón práctica, sobre la que en última instancia se apoya también la validez del conocimiento teórico-natural. Pese a todas las similitudes entre ciencias naturales y ciencias sociales, el reconocimiento de diferencias insalvables en los métodos de ambas no era, para esta corriente, el estigma que condenaba a las últimas a una eterna arbitrariedad, sino la señal que apuntaba hacia la existencia de *dos formas distintas pero paralelas de científicidad*. Es esta tesis la que, muy sucintamente, trataremos una vez más de fundamentar.

La primera objeción a la científicidad de la historia es la siguiente: si existe una circularidad entre datos y teoría, entonces cualquier hipótesis, por absurda que fuera, puede hacerse pasar por una teoría histórica y resultará inmune a la refutación. Una primera respuesta es la de distinguir, con Danto, dos niveles, uno de veracidad de las teorías y otro de aceptabilidad de las mismas. Existe, en efecto, un nivel de aceptabilidad que está reglado por criterios estrictos para cada disciplina. En el caso de las ciencias socio-históricas, esos niveles de aceptabilidad son tanto o más estrictos que en otras. Para cumplir con ellos una teoría debe haberse debido ajustar a las reglas del arte, cuya vigencia es prácticamente completa. Estas reglas incluyen, según las disciplinas, la búsqueda y organización de los datos, el respeto de criterios ya establecidos de confiabilidad de determinados testimonios sobre otros; el uso de determinadas ediciones de los mismos; el apoyo en textos que no sean espúreos o sospechosos o dañados en su transmisión; el respeto por criterios cronológicos claros, etc. Estas reglas son las que se han aprendido durante el estudio universitario y cuyo dominio el estudiante ha debido demostrar en monografías, disertaciones, etc. El respeto de ellas confiere un grado suficiente de aceptabilidad y objetividad a las teorías expuestas. Aquí existe una tácita convención entre los científicos sociales, de la misma manera que entre los naturales, que confiere a estas reglas el carácter de normas cuyo cumplimiento o incumplimiento es decisivo para aceptar o rechazar la candidatura a teoría reconocida de una nueva hipótesis. Una ojeada a las reseñas en las revistas científicas confirmará que la primera prueba a que se somete un libro por parte del especialista, es la de si ha

cumplido con los requisitos de 'erudición' y 'destreza' en el manejo del material, que lo habilitan para ser considerado seriamente como un nuevo aporte al tema en cuestión.

La existencia de estos criterios estrictos de aceptabilidad indica que el grado de arbitrariedad de las teorías es bastante menor de lo que el hecho de la circularidad podría hacer suponer. Sobre el trasfondo de nuestro análisis de un argumento típico en ciencia social aparece claramente el fundamento para la existencia de estos criterios cuasi inapelables de aceptabilidad. La misión de los datos y las razones es la de transmitir una convicción que permita pasar de S a P. Tal convicción sería, empero, imposible de lograr, si en cada caso se debiera comenzar *ab ovo*, desde cero, sino que la misma debe sustentarse en el conocimiento previo disponible para todos los entendidos en la materia, que se resume en el *status quaestionis*, el estado de la cuestión. Si se permitiera hacer tabla rasa con él con cada nuevo postulante a teoría, no sería posible alcanzar convicción alguna, pues no existiría base para ello, y se asistiría entonces únicamente al entrecucharse de opiniones sin sustento ni base común alguna. El gremio científico *se defiende* de ese peligro levantando vallas de aceptabilidad. Estas obran, sin duda, como un elemento *conservador* de la ciencia social y en muchos casos han sido una fuente de esclerosamiento de la misma. A pesar de ello, constituyen un elemento indispensable para su normal desarrollo y progreso.

En segundo lugar, las interpretaciones posibles que cuadran con la gran mayoría de datos históricos disponibles no son muchas, sino se reducen más bien a un número muy escaso de posiciones contrapuestas. Éstas, a su vez, con el desarrollo de la discusión tienden a agruparse, en la enorme mayoría de los casos, en dos concepciones básicas diametralmente opuestas. Algunos ejemplos ilustrarán lo que quiero decir: las diferencias entre A. Smith, D. Ricardo y Marx en torno a la teoría del *valor* eran, sin duda, marcadas, sin embargo pasaron a segundo plano en comparación con sus coincidencias cuando surgió la nueva teoría de la *utilidad marginal* que desplazaba completamente el eje de la reflexión económica desde la producción, y por tanto desde el trabajo, al mercado, y por tanto al consumo. Otro ejemplo ilustrativo lo provee la historiografía argentina. En ésta la vieja oposición entre liberalismo y revisionismo rosista se hizo bastante menos drástica al surgir la nueva corriente histórico-social. En ese momento, los rasgos comunes a ambas corrientes anteriores —restricción a la historia política, preferencia por la biografía exaltatoria de la figura del prócer, etc.— se hicieron mucho más notorios que las distancias entre ellas.

Si los criterios reunidos de aceptabilidad de las teorías y de consistencia interna de las mismas entre sus postulados y los datos limitan la cantidad de teorías posibles en un momento dado del desarrollo de la ciencia con respecto a un mismo tema a un número muy reducido y con suma frecuencia a dos teorías básicas, entonces la situación en las ciencias histórico-sociales está lejos de deparar el cuadro multicolor que el relativismo sugiere, y se asemeja, más bien, a la situación de

las ciencias físico-naturales en una época de crisis, esto es, de acentuada rivalidad entre dos teorías en competencia. Es cierto, aquí no existe la posibilidad de recurrir a experimentos cruciales que decidan sobre la verdad entre dos teorías competidoras. Pero si se acepta la interpretación kuhniana de tales experimentos como decisivos *no en sí*, sino porque vuelcan abruptamente la aceptación de los científicos en favor de una sola de las teorías en competencia, lo cual desencadena la *revolución* que traerá aparejado un cambio en el *modo de concebir* el mundo por parte de los científicos, entonces existe la posibilidad de equiparar un *recurso* de las ciencias sociales al experimento crucial, al menos en su finalidad y en sus consecuencias.

Regresemos a nuestros dos argumentos contrapuestos (1) y (2). Ambas tesis, resumidas en los dos juicios: (1) la economía de la Grecia clásica es una economía esclavista y (2) la economía de la Grecia clásica no es una economía esclavista, son lo que v. Wright llama "qué es' tesis". Caracterizan un fenómeno como respuesta a la pregunta '¿qué es esto?'. Pero se puede abordar el mismo fenómeno con otra pregunta interconectada con la primera, a saber: '¿por qué ocurre esto?'. V. Wright distingue entre la respuesta a la primera pregunta, que es una *interpretación*, y la de la segunda pregunta, que es una *explicación* (teleológica). Ambas, empero, tienen una estructura intencional, aunque la explicación teleológica se haga evidente sólo a través de la segunda pregunta. Mi acuerdo con v. Wright es hasta aquí completo, salvo que en mi opinión ambas preguntas sólo ponen de manifiesto dos aspectos de un mismo fenómeno, dos caras de una misma moneda. Es la unidad hegeliana entre *concepto* y *fin* lo que está aquí detrás. Si dirigimos la cuestión por la causa a los argumentos (1) y (2), obtendremos las dos siguientes respuestas, que por cierto no son en ningún sentido del término obvias, sino que requieren un considerable esfuerzo para desentrañar:

(1') El ciudadano griego de la época clásica se apoderaba de un esclavo *a fin de* apropiarse legal pero coercitivamente del *excedente* de su producción, una vez sustraída de la misma la parte que el esclavo necesitaba para vivir.

(2') La economía clásica griega no estaba basada en la apropiación de un excedente por parte del ciudadano, sino en la producción para un mercado comercial en constante expansión. No sólo el ciudadano griego, sino también el extranjero en la ciudad y el mismo esclavo producían *para apropiarse* de una *utilidad* a través del mercado regulado por la oferta y la demanda, en otras palabras, por los mismos motivos que el hombre moderno.

Tras las dos tesis, (1) esclavista y (2) no esclavista, surgen dos concepciones contrapuestas de la economía antigua, (1') *primitivista* y (2') *modernista*, comprometidas cada una de ellas con un sistema racional-finalista distinto, que *grosso modo* podemos conectar con las dos grandes teorías macroeconómicas del valor y de la utilidad marginal, esto es, la clásica y la moderna. Alcanzamos así el punto culmi-

nante en que dos concepciones del mundo se enfrentan, sin que se vislumbre ninguna posibilidad de mediación entre ellas. Cada una 've' al mundo con ojos distintos, esto es, 've' en él cosas que la otra no 've'. Es este fenómeno de ceguera parcial lo que designamos como 'ideología' en la epistemología de las ciencias sociales. Por lo que hemos expuesto hasta aquí, se habrá hecho evidente que tal fenómeno constituye algo estructural en la ciencia social y que, por tanto, el mismo no se puede eliminar mediante algún artificio lógico. Reside en la misma naturaleza del pensamiento lógico-racional de la acción humana y por ello es sólo reconocible por medio de una reflexión trascendental sobre la misma, que no abandona por ello el carácter lógico-práctico. Sobre esa misma racionalidad se apoya, empero, todo el edificio de la objetividad científica; no hay otro cimiento sobre el que afirmarla, como el positivismo se ilusionó.

Si ello es así, la única salida para superar la 'ideología', similar al experimento crucial, es la *crítica* de la ideología, la búsqueda infatigable pero honesta de inconsistencias tanto en los fundamentos como en los hechos de la tesis contraria y su exposición clara e inteligible. Pues si la estructura de la razón práctica está ligada constitucionalmente a un interés, este interés debe estar de acuerdo a sus propios postulados, debe ser inclusivo y general. La aparición, en efecto, tanto en los fundamentos como en la actividad fáctica —que es, quiérase o no, una consecuencia de los mismos— de una teoría científica de intereses parciales, ocultos o inexponibles, debilitarán la posición de la misma y le restarán, en consecuencia, *poder de convicción* tanto hacia adentro como hacia afuera. Si concebimos la ideología como una distorsión del espacio comunicacional intersubjetivo sobre el que se basa nuestro lenguaje, la remoción de estas distorsiones es la tarea de la crítica, ya que a través de ella y sólo a través de ella puede crearse una nueva comunidad de intereses que sustente la relación comunicacional. Para quienes el único criterio de validez de las acciones y de científicidad de las disciplinas investigativas en el ámbito de la práctica es provisto por la razón en que se fundan y su coherencia interna, ésta última no es una vana esperanza.

*Comentario.* Sobre el relativismo histórico de Popper, véase *Op. Soc.* II, pp. 265-269. La posición de Popper resulta, en tal sentido, envuelta en una especie de ironía trágica. Tanto su *P.o.H.* como su *Op. Soc.* fueron su "contribución de guerra contra el fascismo y el comunismo". Ahora bien, en lo que respecta al primero, todo su esfuerzo es en realidad vano, ya que el mismo termina en una coincidencia de fondo con el enemigo a quien pretendía derrotar. No es, en efecto, el vago sueño 'historicista' de leyes ineluctables de la naturaleza, el destino o la raza, como creyó Popper obnubilado por la propaganda de Rosenberg y Goering, lo que fundamenta filosóficamente al fascismo, sino la pura decisividad (*Entschlossenheit*) que no se rige por ningún criterio racional objetivo sino que se hunde en la íntima experiencia de una existencia indigente, destinada a la nada (cp. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 10 1963, § 62). No en vano los críticos más lúcidos de Heidegger, Cassirer, Löwith y Adorno, han concentrado su fuego en esa insidiosa noción de historicidad del Dasein que flota en la nada y de correspondiente resolución por su 'autenticidad' (cp. E. Cassirer, *El mito del estado*, t.e. México-Buenos Aires 1947, pp. 346-347; K. Löwith, *Hei-*

degger, *Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt M. 1953, p. 49; Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt M. 1967, *passim*, y *Neg. Dial.*, pp. 127 ss.). Es, por lo demás, esta incapacidad del positivismo para elaborar criterios racionales con los que enfrentar al fascismo en su propio campo, la acción individual y social, la historia, campo que él abandona por anticipado como el reino de lo arbitrario no sujeto a 'leyes', lo que Horkheimer con razón le reprochó duramente en dos famosos artículos ("Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie" (1934) y "Der neueste Angriff auf die Metaphysik" (1937), ahora en: *Kritische Theorie der Gesellschaft*, ed. p. A. Schmidt, Frankfurt M. 1968, I pp. 118-174 y II pp. 82-136).

Las mejores exposiciones del antiguo historicismo siguen siendo, a mi modo de ver, por su claridad y concisión, B. Croce, *Teoría e historia de la historiografía*, t.e., Buenos Aires 1953, y E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, to. IV, t.e. México-Buenos Aires 1948, 3a. parte, pp. 308 ss. Una crítica ideológica del historicismo y de sus ocultos motivos se encontrará, por último, en I. Geiss, "Kritischer Rückblick auf Friedrich Meinecke", *Das Argument* 70 (1972) 22-36. Sobre el neokantismo de Baden, véase la bibliografía citada en el Com. a § 4. Sobre el relativismo histórico y la distinción de niveles en las teorías, véase Danto, *Anal. Ph. Hist.*, cap. VI pp. 88 ss. El aspecto interno de la disciplina es el que menos interesa a los filósofos y más a los propios historiadores; tal es en efecto el contenido de los libros de 'introducción' a la historia, como por ej. W. Bauer, *Introducción al estudio de la historia*, (2 1927) t.e. Barcelona 1944 o H. Bengtson, *Einführung in die Alte Geschichte*, München 1949. Sobre 'interpretación' y 'explicación' en ciencias sociales véase el excelente libro de G. v. Wright, *Explanation and Understanding*, London 1971, pp. 132 ss. Sobre la famosa controversia entre 'primitivismo' y 'modernismo' de la economía antigua, véase E. Will, "Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie grecque antique", *Annales: Econ. Soc. Civ.* 9 (1954) 7-22. Sobre clásicos y modernos en economía, J. Robinson, *Economic Philosophy*, Harmondsworth 1962.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,  
Buenos Aires,

### ABSTRACT

This paper aims at an elucidation of two interpretations of the epistemological meaning of 'ideology' - as opposed to its political meaning - namely, (a) 'ideology' as a statement comprising normative, and in general, evaluative terms, appearing under the guise of descriptive terms, and (b) 'ideology' as a biased conception of social reality involving a certain interest. (a) is related to sociological empiricism and to Popper's critical rationalism. Popper's epistemology of social sciences is discussed in sections § 4 and § 5. (b) is related to the 'aristotelian tradition' from Kant to Marx. This point of view is discussed in section § 6. In sections § 7 and § 8 it is argued that ideological distortion shows itself when there is a clash between two competing theories about social reality. An analysis of some typical arguments within the field of social sciences shows that their data are not theoretically independent. So it is not possible to decide only with these data the falsity of one of such theories. The critique of ideology plays in this case the role that is normally played by the crucial experiments in the field of natural sciences. The exposure of the interest lurking behind the theory makes it imperative to take it into account, widening in such a way the possibility of communication between competing views.

## DISCUSION

### EL LIMITE DE LA DUDA

María Luisa Pfeiffer

Lo que aquí presento es una discusión a un artículo de Ernesto Sosa, aparecido en la *Revista Latinoamericana de Filosofía*<sup>1</sup> titulado: "¿Hasta dónde se puede llevar la duda?".

Mi discusión no atañe a la conclusión de Sosa; dejo de lado, por ahora, si la duda cartesiana logra o no eliminar supuestos. Lo que discuto es cómo llega Sosa a concluir que Descartes fracasa en su duda radical. Afirmando que Sosa plantea erróneamente la inferencia cartesiana. Al plantear erróneamente una inferencia no podemos afirmar que es defectuosa, y todo argumento posterior basado en este planteo erróneo resultará inválido. Esto es lo que trataré de mostrar.

La exposición de Sosa comienza por un análisis de los "pensamientos que resisten a la duda cartesiana". Según Sosa, Descartes se refiere en su planteo a dos pensamientos,

"(P<sub>1</sub>) Pensamiento de que existe.

(P<sub>2</sub>) Pensamiento de que es un ser pensante"<sup>2</sup>.

Estos dos pensamientos no son falsos porque "necesariamente si piensa que piensa, entonces piensa, y si piensa que existe, entonces existe". La conclusión es que "la proposición yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o la concibo en mi espíritu"<sup>3</sup>.

Según el planteo de Sosa esta conclusión proviene de someter a la duda dos pensamientos (P<sub>1</sub> y P<sub>2</sub>). El resultado, es la imposibilidad de dudar de esos pensamientos. En efecto, si lo que someto a duda son pensamientos, lo que resistirá a la duda anulándola, serán los pensamientos que resultaren indudables.

Sin embargo en la formulación cartesiana la resistencia a la duda no es ofrecida por un pensamiento. En el *Discurso del método*, dice Descartes:

"...pienso luego existo"<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cf. RLF, vol. II Nº 1, marzo 1976, pp. 71-73.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 71.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Descartes, *Oeuvres philosophiques*, Ed. F. Alquié, 1967, París, Tomo I, p. 603.

y en la *Segunda Meditación*:

"...no hay duda que si él (el engañador) me engaña (...) él no podrá hacer que yo no sea en tanto yo piense"<sup>5</sup>.

Vemos entonces, que la certeza no atañe al pensamiento de que existe o al pensamiento de que es un ser pensante como propone Sosa, sino al acto de existir. La proposición yo soy, yo existo es verdadera en cuanto expresa la primera certeza. Al concebir o pronunciar la proposición estoy efectuando un acto que me cerciora de mi existencia, estoy pensando. La primera certeza es para Descartes el existir. Lo reitera repetidas veces en la *Segunda Meditación*:

"Pero no conozco todavía muy claramente qué soy, yo que estoy cierto que soy"<sup>6</sup>.

"Soy, existo: esto es cierto"<sup>7</sup>.

"...yo reconocí que era y busco quién soy yo que reconocí existir"<sup>8</sup>.

y en los *Principios de la filosofía*, donde vuelve a retomar la afirmación del *Discurso*:

"Pienso luego existo (...) la primera y más cierta (proposición) que se presenta a quien conduce sus pensamientos ordenadamente"<sup>9</sup>.

Esa primera certeza se hace presente en el acto de pensar. Aunque en la formulación cartesiana el existir sigue al pensar, el existir es lo primero, lo que posibilita al pensar: "...veo claramente que para pensar hay que existir"<sup>10</sup>. Pensar es la demostración del existir y están tan unidos que de no pensar no habría cómo estar cierto del existir:

"...sólo el pensamiento no puede ser separado de mí. Soy, existo, es cierto(...) tanto tiempo como yo piense porque podría ser que si yo dejase de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o de existir"<sup>11</sup>.

Un pensamiento no es sino el resultado de un acto, el de pensar. De modo que ni pensar ni existir pueden identificarse con pensamientos. Dudar, pensar, existir, están usados en forma personal. Descartes no habla de "la duda", "el pensamiento", o "la existencia", Descartes afirma "dudo", "pienso", "existo". La acción de dudar que llevo a cabo, identificada con la acción de pensar,

"¿qué es en efecto dudar sino pensar de una determinada manera?"<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> *Id.*, Tomo II, p. 415.

<sup>6</sup>, <sup>7</sup>, <sup>8</sup> *Id.*, Tomo II pp. 416-418-419.

<sup>9</sup> *Id.*, Tomo III, p. 96.

<sup>10</sup> *Id.*, Tomo III, p. 93.

<sup>11</sup> *Id.*, Tomo II, p. 418.

<sup>12</sup> *Id.*, Tomo II, p. 1132.

es, para Descartes, la demostración de la acción de existir. En *La búsqueda de la verdad* Descartes afirma:

"sé que existo, porque dudo, es decir porque pienso"<sup>13</sup>.

La duda no cuestiona una creencia, un pensamiento, tal cual lo afirma Sosa<sup>14</sup>, sino la existencia misma. Lo que resiste a la duda no es algún pensamiento o creencia sino la misma existencia que se manifiesta en la duda. La duda implica la existencia:

"...que no podríamos dudar sin existir"<sup>15</sup>.

"No podríamos suponer que no somos mientras dudamos de la verdad de todas las cosas"<sup>16</sup>.

Buscando los argumentos que hacen a P<sub>1</sub> y P<sub>2</sub> indubitables, Sosa cita un texto de la *Tercera Meditación* en que Descartes extrae el principio:

"Todo lo que concebimos muy clara y distintamente es verdadero".

Pero, agrega Sosa, lo que asegura a Descartes de la verdad de su pensamiento de que es un ser pensante, no es este principio sino un segundo principio no formulado por Descartes que sería:

(N) "Necesariamente si alguien piensa que piensa, entonces piensa".

En primer lugar, objeto la formulación de este supuesto primer principio. En el caso en que la verdad de

(C) "Pienso luego existo"

dependiera de un principio primero, su formulación desde la óptica cartesiana sería:

Necesariamente si alguien piensa, existe<sup>17</sup>,

ya que la formulación:

Necesariamente si alguien piensa, piensa,

resultaría tautológica.

La relación que hace Descartes, es entre dos verbos diferentes, conjugados en primera persona:

pienso - existo,

entre dos actos donde el uno implica al otro: el de existir al de pensar,

<sup>13</sup> *Id.*, Tomo II, p. 1133.

<sup>14</sup> *Art. cit.*, p. 71.

<sup>15</sup> Descartes *Oeuvres Philosophiques*, Tomo III, p. 94.

<sup>16</sup> *Ibid.*,

<sup>17</sup> Cfr. Comentario al X principio de la filosofía.

y donde el otro revela al uno: el de pensar al de existir. Lo que repugna a Descartes es que:

"...quien piensa, no exista en el momento de pensar"<sup>18</sup>.

La relación no se establece entonces, como hace suponer la formulación de Sosa entre el resultado de un acto y ese mismo acto: entre el pensamiento del que piensa y el acto de pensar, sino que Descartes afirma que "existe" puesto que "piensa".

Por otra parte, Descartes discute que (C) sea el resultado de una inferencia que suponga un principio anterior a (C) mismo. En el caso de ser (C) el resultado de un razonamiento lógico, sería aceptable la crítica ya formulada en su tiempo por Gassendi, a la pretensión de Descartes de haber hallado en (C) el primer principio de su filosofía<sup>19</sup>. Pero Descartes responde a las V objeciones, planteadas por Gassendi:

"Al decir pienso, luego existo, el autor de las instancias quiere que yo suponga esta mayor: el que piensa existe (...) el error aquí más considerable es que este autor supone que el conocimiento de las proposiciones particulares debe ser deducido siempre de los universales, siguiendo el orden de los silogismos de la dialéctica (...) pero para encontrar (la verdad), uno debe comenzar siempre por las nociones particulares para llegar luego a las generales"<sup>20</sup>.

y en el mismo sentido escribe a Silhon:

"...pienso luego existo no es un razonamiento sino una prueba de la capacidad de nuestras almas de recibir de Dios un conocimiento intuitivo"<sup>21</sup>.

Para Descartes, entonces, (C) no es el resultado de un razonamiento sino una intuición primera. Es verdad que a posteriori pueden obtenerse de ella principios lógicos que rijan el orden cognoscitivo y racional y que incluso puedan ser denominados principios primeros de derecho, como Descartes mismo lo admite en su comentario al Xº principio, en sus *Principios de la filosofía*. De hecho, sin embargo, lo primero es la intuición expresada por (C), y ella es la primera certeza.

En el comentario al Xº principio de filosofía, citado por Sosa, Descartes admite que habría, según el orden lógico, una afirmación previa a (C), que podría ser la formulación del primer principio fundante de (C), en caso de que éste fuese resultado de un razonamiento: la afirmación sería: "para pensar es necesario existir". Sin embargo, agrega Descartes, ni esta afirmación, ni el saber lo que es el conocimiento, la existencia, o la certeza, me hacen conocer nada que exista

<sup>18</sup> *Id.*, Tomo III, p. 94.

<sup>19</sup> *Id.*, Tomo I, p. 603.

<sup>20</sup> *Id.*, Tomo II, p. 841-842.

<sup>21</sup> *Id.*, Tomo II, p. 848.

y no pueden, por consiguiente, según lo que él se propone, ser tomados en cuenta.

Sosa termina rechazando la inferencia cartesiana por ser circular. Descartes concluiría que piensa fundado en (N). (N) a su vez obtiene su validez de su claridad y distinción. Ahora bien, dice Sosa, esta claridad y distinción son resultado de la conclusión de que piensa, de la que había partido.

De acuerdo a lo afirmado en su trabajo, Sosa llega a este planteo analizando una "muy natural interpretación de Descartes"<sup>22</sup> para la cual el primer principio cartesiano sería el resultado del siguiente argumento:

- (M) Rechazaré todo principio respecto del cual no logre encontrar la más mínima duda.
- (m) No logro encontrar la más mínima duda respecto de mi pensamiento de que pienso.
- (R) Pienso.

Muy brevemente comentaré las tres proposiciones.

(M) Descartes no considera a (M) como principio sino después de analizar (C) y descubrir la claridad y distinción como su principal característica. Por otra parte, y dejando esto sólo como apunte, lo que garantiza a la claridad y distinción como principio es la veracidad divina.

(m) no concuerda con ningún enunciado cartesiano. Del pensamiento de que piensa podría él dudar con sus propias fuerzas, no así del pensar mismo, de allí que acuda a la hipótesis del genio. De esta manera, si me engaño, lo hago por una actividad idéntica a la que me hace dudar: mediante el pensar. Dudo de que pienso pensando. La evidencia entonces sigue al acto de pensar y no a un pensamiento.

(R) el argumento aceptado por Sosa concluye: pienso.  
Descartes arguye: existo.

A mi parecer el error de planteo de Sosa proviene del análisis de una interpretación y no del análisis del propio Descartes. Tal cual hemos tratado de mostrar, Descartes no realiza para llegar a (C) ningún tipo de razonamiento, sino que (C) es una intuición primera que al resistir a la duda, adquiere carácter de primera certeza.

¿Hasta dónde lleva la duda Descartes?

Hasta la certeza de existir que le proporciona el mismo acto de dudar.

<sup>22</sup> *Art. cit.*, p. 73.

## A B S T R A C T

Professor Sosa sustains that we can criticize the consequences of the cartesian doubt assuming that (1) the *cogito* presupposes a certain logical principle, and (2) the *cogito* is the conclusion of a logical argument. It is argued that Descartes withholds the doubting process at the level of thought (phenomena) and not at the level of thinking (concepts). Certainty is attained in the act of actual existence. And this act is revealed in the act of thinking. It is concluded that, in order to reach the *cogito*, Descartes does not make any argument. The *cogito* is an intuition. And the certainty of this intuition becomes evident when doubt ceases.

## MAS DUDAS: RESPUESTA A PFEIFFER

Ernesto Sosa

Les agradezco a María Luisa Pfeiffer y a la RLF la oportunidad de aclarar el propósito de mi artículo "¿Hasta dónde se puede llevar la duda?" No es mi propósito "...concluir que Descartes fracasa en su duda radical." Tampoco pretendo rechazar "...la inferencia cartesiana por ser circular." Sólo trato de entender los prolegómenos al *cogito* en las *Meditaciones*. ¿Cuál es el razonamiento básico de Descartes cuando introduce la duda radical, como por ejemplo cuando nos presenta al genio maligno?

Estamos enteramente de acuerdo Pfeiffer y yo en creer que mi artículo no demuestra que Descartes fracasa, sino sólo que fracasa si lo interpretamos de cierta manera. Pero me parece que a menudo se le interpreta de esa manera y que la interpretación es muy natural. De acuerdo con esa interpretación, el razonamiento por medio del cual Descartes nos prepara para el *cogito* puede presentarse en esquema de esta forma: "Aquéllos y sólo aquellos pensamientos son ciertos contra los cuales no es posible encontrar ningún elemento de duda justificada. Ningún elemento de duda justificada se puede encontrar en contra de mi pensamiento de que pienso (pues ni siquiera la hipótesis del genio maligno afecta este pensamiento). Por lo tanto es cierto que pienso." Esta interpretación es insostenible, pues tiene a Descartes *suponiendo* que piensa que piensa. Pero si uno está dispuesto a suponer que piensa que piensa, por qué no suponer que piensa y así pasar sin argumentos superfluos sobre genios malignos o cosa semejante?

Pero entonces ¿cómo hemos de entender los prolegómenos al *cogito*? ¿Cuál es el propósito de la duda radical y especialmente de la introducción del genio maligno? En lo que sigue propongo otra interpretación del procedimiento de Descartes, la cual *no* hace superfluos

los argumentos cartesianos sobre el genio maligno y otras fuentes de duda radical.

Propongo una interpretación que tiene a Descartes considerando posibles cursos de acción: si creer esto, creer aquello, etcétera. *El objetivo supremo es teórico: evitar el error y alcanzar la verdad, con certeza, y, en las Meditaciones, acerca de lo que existe en el espacio o el tiempo.* Suponiendo que uno está deliberadamente libre de creencias sobre existentes concretos y que acepta sólo proposiciones y "...noción-nes lo más simples que sea posible, que por sí solas no nos dan a conocer nada que existe",<sup>1</sup> ¿qué ha de hacer uno dado su objetivo supremo? Es claro que uno quisiera identificar aquellas posibles creencias acerca de lo existente cuya acogida ciertamente nos daría verdad sin error, aquellas posibles creencias que serían a una vez acerca de lo existente y ciertamente correctas. A través de la duda radical Descartes encuentra al menos dos tales creencias posibles: (C1) la creencia posible de que uno existe, y (C2) la creencia posible de que uno piensa.

De acuerdo con la interpretación que propongo, el principal argumento que culmina en el *cogito* es un silogismo práctico cuyo esqueleto presento a continuación:

- (A) Con respecto a las posibles creencias sobre lo que existe, uno debe de acoger aquéllas y sólo aquellas que serían ciertamente correctas.
- (B) La creencia posible de que uno piensa luego existe sería a una vez sobre lo que existe y ciertamente correcta.
- (C) Por lo tanto, uno debe de creer que piensa luego existe.
- (D) Por lo tanto, pienso luego existo. (Aquí Descartes ejecuta la acción que constituye la conclusión de su silogismo práctico, el paso de afirmar, en el cual la voluntad asiente a lo que está presente al entendimiento.)

La duda radical tiene así una importancia en proporción con su prominencia en las primeras *Meditaciones*. Ella nos ayuda a distinguir aquellas posibles creencias acerca de lo existente (como la que se menciona en B) que serían ciertamente correctas, de aquellas que no lo serían. Dado nuestro objetivo supremo, esta distinción es de importancia primordial. Los prolegómenos al *cogito* tienen buen sentido como carne sobre el esqueleto de nuestro silogismo práctico, pero no de otra manera.

Brown University  
Providence, RI 02912  
USA

<sup>1</sup> René Descartes, *Principios de la filosofía*; comentario al principio X.

## COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

### FUENTES DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

#### Nota sobre algunas ediciones recientes

Juan Carlos Torchia Estrada

En esta breve nota bibliográfica queremos dar cuenta de algunas publicaciones recientes de autores cuyas obras pueden considerarse "fuentes" de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano, bien por ser esos autores "clásicos", bien porque de todas maneras sus obras son la materia básica de toda literatura secundaria enderezada a elaborar o interpretar aquella historia. Esta labor de reedición es importante, por cuanto facilita la circulación de escritos que en algunos casos aparecieron en ediciones de alcance limitado. La utilidad aumenta cuando se reúnen artículos que de otra manera seguirían dispersos —cuando no sepultados— en publicaciones periódicas de difícil acceso. Desde luego, el ideal es realizar una edición crítica, en el sentido de bien cuidada y apoyada en un adecuado aparato de notas informativas y aclaratorias. Por lo menos es usual que estas ediciones lleven un estudio preliminar y en general están profesionalmente bien preparadas.

Otra característica de este tipo de empresa es que, por la naturaleza de las ediciones, casi nunca son llevadas a cabo exclusivamente por editoriales comerciales. La inflación constante por un lado, y por otro la tentación del *best-seller*, antes desconocida por los editores latinoamericanos, hacen a estas ediciones poco viables comercialmente. (Idos son los tiempos en que Don Gonzalo Losada publicaba un libro sobre *La filosofía en Bolivia*, simplemente porque Francisco Romero creía en la necesidad de rescatar la historia del pensamiento latinoamericano e interconectar filosóficamente a los países de América Latina). En consecuencia, son usualmente las Universidades las encargadas de realizar esta labor, beneficiándose las de mayor estabilidad institucional para los proyectos de mayor envergadura.

En lo que sigue nos ocuparemos de ediciones aparecidas en tres países: México, Brasil y Argentina.

#### 1. México

La Universidad Nacional Autónoma ha emprendido la tarea de publicar las *Obras completas* de Antonio Caso, uno de los "fundadores" del pensamiento hispanoamericano, en el decir de Romero. Rosa Krauze de Kolteniuk ha estado a

cargo de la compilación. La edición se planea en 13 volúmenes, de los cuales han llegado a nuestro conocimiento los volúmenes I, III, IV, V, VI, VII, y VIII. La edición no sólo recoge los escritos de Caso, sino que de hecho los reordena. Obliga a ello la extensa labor periodística de Caso y las varias reordenaciones que dio a los artículos que componían gran parte de sus libros. Utilísimas resultan, en consecuencia, ciertas aclaraciones bibliográficas, contenidas en apéndices de estos volúmenes, en los cuales se señala el origen de los distintos materiales que componen cada una de las obras recogidas. Además de la correspondiente Advertencia de la compiladora, los volúmenes están precedidos por un prólogo o estudio preliminar y se completan con índices cronológicos, de nombres y materias. Se trata, pues, de una empresa encomiable.

El primer volumen<sup>1</sup> recoge las polémicas que Antonio Caso sostuvo con Samuel Ramos, Lombardo Toledano y Guillermo H. Rodríguez, entre otros. En el Prólogo, Juan Hernández Luna se refiere en general a Caso como polemista y analiza las polémicas recogidas en el libro.

El tomo III reproduce la edición final (1943) de la obra principal de Caso: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*<sup>2</sup>. El origen de la obra fue un folleto de 1916, el cual también se reproduce. Un útil índice cronológico señala la procedencia de los materiales que componen el libro, antes de 1916, en la edición de ese año, en la de 1919 y en la de 1943. Se ha incorporado como prólogo un trabajo que, con el título de "El sistema de Caso", José Gaos había publicado en la revista *Luminar*, en 1946. El fallecimiento del maestro Gaos le impidió concluir el prólogo que estaba preparando especialmente para esta edición.

El tomo IV<sup>3</sup> está compuesto por materiales de cuatro libros: *Ensayos críticos y polémicos* (1922); *Doctrinas e ideas* (1924), *Doctrinas e ideas* (1925), un libro distinto a pesar del título; y *Discursos heterogéneos* (1925). Fernando Salmerón, en el Prólogo, sitúa estos escritos en el sistema de Caso y se ocupa especialmente de su concepción de la filosofía y de sus ideas sobre la educación.

El tomo V recoge los trabajos sobre estética<sup>4</sup>. Contiene *Principios de estética*, obra originalmente aparecida en 1944, y otros artículos sobre estética y arte. Justino Fernández antepone un detallado estudio preliminar titulado "La estética de Antonio Caso".

Se reúnen en el tomo VI los trabajos sobre historia de la filosofía. Contiene un útil prólogo de Francisco Larroyo<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Antonio Caso, *Obras completas*. Tomo 1, *Polémicas*. Prólogo de Juan Hernández Luna. Compilación de Rosa Krauze de Kolteniuk. Revisión de Carlos Valdés. México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1971.

<sup>2</sup> *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. Prólogo de José Gaos. Compilación de Rosa Krauze de Kolteniuk. México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1972.

<sup>3</sup> *Ensayos, doctrinas, discursos*. Prólogo de Fernando Salmerón. Compilación de Rosa Krauze de Kolteniuk. Revisión de Carlos Valdés. México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1971.

<sup>4</sup> *Estética*. Estudio de Justino Fernández. Compilación de Rosa Krauze de Kolteniuk. México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1971.

<sup>5</sup> *Historia y antología del pensamiento filosófico. Evocación de Aristóteles*. Prólogo de Francisco Larroyo. Compilación de Rosa Krauze de Kolteniuk. México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1972.

El tomo VII contiene trabajos que expresan el interés de Caso por la fenomenología<sup>6</sup>. De las obras recogidas, *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, de 1946, reunió de hecho dos libros que databan de 1934, y *Positivismo, neopositivismo y fenomenología* se había publicado en 1941. El prólogo de Villoro es posiblemente uno de los más interesantes de la serie. Desde la perspectiva de una generación filosóficamente mejor informada, muestra el efecto de la fenomenología sobre el pensamiento de Caso, quien conoció las primeras obras de Husserl cuando su evolución personal se hallaba ya muy avanzada. El Husserl de Caso, afirma Villoro, es el de la primera generación de fenomenólogos.

*La persona humana y el Estado totalitario* (1941) y *El peligro del hombre* (1942), son el contenido del tomo VIII<sup>7</sup>. Mario de la Cueva analiza en el prólogo las ideas políticas y sociales de Caso. El índice cronológico es particularmente útil<sup>8</sup>.

## 2. Brasil

Bajo la dirección de Miguel Reale, la Universidad de San Pablo edita la colección "Estante do Pensamento Brasileiro", donde se alternan obras clásicas del pensamiento brasileño y estudios críticos. De las obras incluidas en esta colección, a continuación damos noticia de las más recientes que se relacionan con nuestro tema.

Antonio Paim publicó hace algunos años las *Preleções filosóficas* (1813) de Silvestre Pinheiro Ferreira<sup>9</sup> (1769-1846), intelectual y hombre público portugués que fue profesor de Filosofía Racional y Moral en el Colegio de Artes de la Universidad de Coimbra. Acompañó a la familia real en su traslado a Brasil con motivo de la invasión napoleónica y estuvo en este país desde 1809 hasta 1821. A partir de 1813 dictó en el Real Colegio de San Joaquín, en Río de Janeiro, un curso que constituyó el material de sus *Preleções*. Aunque representa la orien-

<sup>6</sup> *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl. Positivismo, neopositivismo y fenomenología*. Introducción de Luis Villoro. Compilación de Rosa Krauze de Kolteniuk. México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1972.

<sup>7</sup> *La persona humana y el Estado totalitario. El peligro del hombre*. Prólogo de Mario de la Cueva. Compilación de Rosa Krauze de Kolteniuk. México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1975.

<sup>8</sup> En el caso de México podríamos agregar otras dos ediciones: Ezequiel A. Chávez, *Mi credo: Estudio de Filosofía* (México, Asociación Civil Ezequiel A. Chávez, 1968); y Juan Hernández Luna, *José Torres Orozco, el último positivista* (3 vols., México, 1970). El maestro Chávez (1868-1946) giró hacia una posición filosófico-religiosa que es la que representa el pequeño volumen citado, aparentemente póstumo y presentado sin aparato crítico alguno. José Torres Orozco (1890-1925), defendió el positivismo cuando ya Caso y Vasconcelos habían iniciado su crítica. El volumen 1 de esta obra es un estudio de Torres Orozco por Juan Hernández Luna; el volumen 2 contiene la obra principal del autor, *Los datos de la filosofía* y lleva un prólogo de Samuel Ramos, de 1925; el volumen 3 recoge otros ensayos de Torres Orozco.

<sup>9</sup> El título completo es: *Preleções filosóficas sobre a teórica do discurso e da linguagem, a estética, a dicção e a cosmologia*. Originalmente publicada en fascículos a partir de 1813, por la Imprenta Regia do Rio de Janeiro. Edición conjunta de la Universidad de São Paulo y la Editorial Grijalbo, São Paulo, 1970.

tación empirista de Locke y Condillac, estas influencias se mezclan en su curso con las más tradicionales de Aristóteles y Leibniz<sup>10</sup>.

La edición que comentamos consta de una Introducción de Antonio Paim y de una "Biografía e Bibliografia de Silvestre Pinheiro Ferreira", de Inocêncio Francisco da Silva, extraída del *Dicionário Bibliográfico Português*. Las *Preleções* contienen, en esta edición, la traducción de las *Categorías* de Aristóteles, que realizó el propio Pinheiro Ferreira.

Dentro de la misma colección, Antonio Paim ha estado a cargo también de la edición de las *Investigações de Psicologia*, de Eduardo Ferreira França (1809-1857)<sup>11</sup>. Paim sitúa a Ferreira França dentro de la vertiente psicológica del eclecticismo brasileño. Las influencias determinantes de este grupo son Cousin y Maine de Biran. Escribe el propio Paim: "O propósito essencial das *Investigações de Psicologia* consiste em evidenciar que, sem a menor violação dos princípios da observação rigorosa, desenvolvidos pela ciência moderna a partir de Bacon, podem ser identificadas aquelas atividades aptas a refutar o empirismo extremado e a comprovar a existência do espírito"<sup>12</sup>. Esta edición contiene una Introducción de Antonio Paim y una bibliografía de y sobre Ferreira França.

La última producción de la serie que estamos comentando es la edición de la *Obra filosófica* de Clovis Bevilacqua (1859-1944), autor del *Código Civil* brasileño y miembro de la llamada Escuela de Recife<sup>13</sup>.

Los principales representantes de la Escuela de Recife fueron: Sylvio Romero, Tobias Barreto, Arthur Orlando y Clovis Bevilacqua<sup>14</sup>. Como afirma Ubiratan de Macedo en su Presentación, en los últimos años se había publicado la obra filosófica de los tres primeros<sup>15</sup>. Faltaba, pues, la de Clovis Bevilacqua.

En la Introducción al volumen I, Ubiratan de Macedo explica la estructura de la obra. En el primer volumen se recogen todos los escritos de "filosofía general" de Clovis Bevilacqua. De hecho, consiste en la reedición de los trabajos contenidos en *Esboços y fragmentos*, de 1899, más algunos otros trabajos, uno de

<sup>10</sup> Sobre Pinheiro Ferreira véase Antonio Paim, *Historia das idéias filosóficas no Brasil*, 2a. edic. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo / Editorial Grijalbo, 1974 y Lúcio Craveiro da Silva, "Silvestre Pinheiro Ferreira", en *Congresso Internacional de Filosofia* (1954), vol. III, São Paulo, 1956. En la *Revista Brasileira de Filosofia* núm. 63, julho-setembro 1966, se reprodujeron los comentarios a que el curso de Pinheiro Ferreira dio lugar, en su momento, y publicados en la *Gazeta da Rio de Janeiro* por Hipólito da Costa. Bibliografía sobre Pinheiro Ferreira en Paim, obra citada, p. 202.

<sup>11</sup> Eduardo Ferreira França, *Investigações de Psicologia*. Introdução de Antonio Paim. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo / Editorial Grijalbo, 1973. Edición original: Bahía, 1854.

<sup>12</sup> *História das idéias filosóficas no Brasil*, edición citada en nota 10, p. 218.

<sup>13</sup> Clóvis Bevilacqua, *Obra filosófica. I: Filosofia geral*. Apresentação de Ubiratan de Macedo. II: *Filosofia social e jurídica*. Introdução de San Thiago Dantas. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo / Editorial Grijalbo, 1975.

<sup>14</sup> Sobre la Escuela de Recife véase la obra de Antonio Paim, *A filosofia da Escola do Recife*, Rio de Janeiro, Editora Saga, 1966.

<sup>15</sup> Sylvio Romero, *Obra filosófica*. Introdução e seleção de Luis Washington Vita. Rio de Janeiro, Livraria José Olympo Editora, 1969; Tobias Barreto, *Estudios de Filosofia*, 2 vols. [Rio de Janeiro], Instituto Nacional do Livro, Ministerio de Educação e Cultura, 1966 (la edición estuvo a cargo de Paulo Mercadante y Antonio Paim); Arthur Orlando, *Ensaio de crítica*. Introdução de Antonio Paim. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo / Editorial Grijalbo, 1975.

ellos sobre Kant, de 1924. Los escritos de filosofía jurídica y social que componen el segundo volumen son sólo una selección de la obra del autor en ese campo, aunque se han recogido los que mejor expresan su pensamiento personal. Están tomados de sus libros: *Estudos de direito e economia política* (1886); *Criminologia e direito* (1897); *Linhas e perfis jurídicos* (1916); *Opúsculos* (1939); *Conceito do Estado* (1940). También aquí se agregan otros trabajos, entre ellos una conferencia sobre Spengler y el derecho romano.

Como Introducción al volumen II se reproduce una conferencia de San Thiago Dantas, "Ciência e consciência: Um estudo sobre Clovis Bevilacqua", de 1959.

La Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, que entre sus programas tiene una Maestría en Filosofía con especialización en Filosofía en Brasil, ha iniciado una nueva colección, dirigida por la profesora Celina Junqueira, con el asesoramiento de Antonio Paim. La colección, titulada Textos Didáticos do Pensamento Brasileiro, está planeada en veinte volúmenes<sup>16</sup>.

Conocemos tres volúmenes de esta serie, y entendemos que el resto está en preparación. El volumen IV reproduce una traducción portuguesa de la *Lógica* de Antonio Genovesi (1713-1769), impuesta como texto en Portugal bajo las reformas ilustradas del Ministro Pombal<sup>17</sup>. El volumen contiene, además del texto reproducido, una presentación de Celina Junqueira; una introducción de Antonio Paim, que sitúa el momento que representan Verney y Genovesi en relación a la etapa anterior, dominada por la Segunda Escolástica Portuguesa; y una nota de Capone Braga sobre Genovesi.

El volumen VII está dedicado a las ideas políticas de Silvestre Pinheiro Ferreira<sup>18</sup>. Este autor, ya mencionado, tuvo particular significación en Portugal y Brasil y, como afirma el profesor Vicente Barreto en su introducción, "o estadista e pensador português desenvolveu de forma sistemática, pela primeira vez em língua portuguesa, a teoria do Estado liberal constitucional" (p. 11). Según indica Celina Junqueira en la Advertencia, los textos recogidos son los siguientes: *Memórias políticas sobre os abusos gerais e modo de se reformar e prevenir a revolução popular, redigido por ordem do Príncipe Regente no Rio de Janeiro*

<sup>16</sup> Los títulos son los siguientes: 1. *Moralistas do século XVIII*; 2. *Estudos críticos da obra de Verney*; 3. *O conceito da ciência dos naturalistas do século XVIII*; 4. *A Lógica de Genovesi*; 5. *A filosofia política de inspiração inglesa*; 5. *Ensaio filosóficos de Silvestre Pinheiro Ferreira*; 7. *As idéias políticas de Silvestre Pinheiro Ferreira*; 8. *Ensaio políticos de Frei Caneca*; 9. *A corrente eclética na Bahia*; 10. *A corrente eclética em Pernambuco*; 11. *A corrente eclética fluminense*; 12. *O pensamento liberal no Segundo Império*; 13. *O surto de idéias novas*; 14. *A filosofia política positivista (I)*; 15. *A filosofia política positivista (II)*; 16. *Polêmicas da Escola do Recife*; 17. *O pensamento republicano*; 18. *A dimensão filosófica do modernismo*; 19. *O pensamento político na República Velha*; 20. *Correntes cruzadas na década de trinta*.

<sup>17</sup> Antonio Genovesi, *As Instituições de Lógica*. Introdução, Prof. Antonio Paim. Rio de Janeiro, Pontificia Universidade Católica / Conselho Federal de Cultura / Editora Documentário, 1977. (Textos Didáticos do Pensamento Brasileiro, vol. IV, Direção editorial: Prof. Celina Junqueira).

<sup>18</sup> Silvestre Pinheiro Ferreira, *Idéias políticas. Cartas sobre a Revolução no Brasil. Memórias políticas sobre os abusos gerais. Manual do cidadão em um governo representativo*. Introdução: Prof. Vicente Barreto. Rio de Janeiro, Pontificia Universidade Católica / Conselho Federal de Cultura / Editora Documentário, 1976. (Textos Didáticos do Pensamento Brasileiro, Vol. VII. Direção editorial: Prof. Celina Junqueira).

*em 1814 e 1815* (texto completo), *Cartas sobre revolução do Brasil* (texto completo), y *Manual do cidadão em um governo representativo* (Paris, 1834: textos seleccionados).

El volumen VIII contiene textos que representan las ideas políticas de Frei Joaquim do Amor Divino Rabelo e Caneca (1774-1825), conocido más comúnmente como Frei Caneca<sup>19</sup>. La representación de Celina Junqueira es muy útil para situar al personaje en su medio y su época. La introducción de Antonio Paim se refiere al contenido doctrinario de los escritos de Frei Caneca, a los cuales no encuentra doctrinariamente coherentes: "Frei Caneca é vítima do isolamento a que foi submetida a cultura luso-brasileira, o que o privou da possibilidade de discutir amplamente as doutrinas da Época Moderna, delas adquirindo entendimento adequado. Em decorrência disto, adota uma visão unilateral do liberalismo político e nem sequer chega a apresentá-la de modo coerente" (p. 13). Frei Caneca fue un revolucionario activo y por ese motivo condenado a muerte.

Los textos de Frei Caneca reunidos en este volumen han sido tomados de la edición anterior de *Obras políticas e literárias*, Recife, Tipografia Mercantil, I, 1875; II, 1876.

Si se unen a estas ediciones los trabajos críticos de numerosos autores (João Cruz Costa, Miguel Reale, Luis Washington Vita, Antonio Paim, Roque Spencer Maciel de Barros, Fernando Arruda Campos, A. L. Machado Neto, Vamireh Chacon, Nelson Saldanha, etc.), se comprueba el avance realizado en Brasil en los últimos años en el análisis del pensamiento filosófico nacional<sup>20</sup>.

### 3. Argentina

En la Argentina, el caso más destacado en lo que se refiere a las ediciones que estamos comentando es el de los escritos de Coriolano Alberini (1886-1960), cuya actividad filosófica corresponde a la época denominada de "superación del positivismo". En 1973, el Instituto de Filosofía de la Universidad de Cuyo publicó dos colecciones de artículos de Alberini: *Escritos de ética y Escritos de filosofía de la educación y pedagogía*<sup>21</sup>. *Escritos de ética* es, de los dos, el de mayor valor

<sup>19</sup> Las referencias bibliográficas del volumen son las siguientes: Frei Caneca, *Ensaio políticos. Cartas de Pítia a Damão Crítica da constituição outorgada. Bases para a formação do Pacto Social e outros*. Introdução: Prof. Antonio Paim. Rio de Janeiro, Pontificia Universidade Católica / Conselho Federal de Cultura / Editora Documentário, 1976. (Textos Didáticos do Pensamento Brasileiro, Vol. VIII. Direção editorial: Prof. Celina Junqueira).

<sup>20</sup> En el caso de Brasil podríamos recordar ediciones anteriores: Luis Pereira Barreto, *Obras filosóficas*, vol. I. Organização, introdução e notas de Roque Spencer Maciel de Barros. (São Paulo, Editorial Grijalbo, 1967); Raymundo de Farias Brito, *Inéditos e dispersos: notas e variações sobre assuntos diversos*. Compilação de Carlos Lopes de Mattos. (São Paulo, Editorial Grijalbo, 1966); Vicente Ferreira da Silva, *Obras completas*, 2 vols. Prefácio de Miguel Reale. (São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1964-1966).

<sup>21</sup> Coriolano Alberini, *Escritos de ética*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1973 (Colección de Historia de la Filosofía Argentina. Serie Documental, I). Los datos bibliográficos de *Escritos de filosofía de la educación y pedagogía* son idénticos al anterior, excepto que esta obra es el volumen III de la serie Documental. Comparados con los otros volúmenes que hemos mencionado, ambos adolecen de ciertos descuidos editoriales.

filosófico. Contiene una semblanza de Alberini por Arturo Capdevila; un estudio preliminar de Diego F. Pró centrado en el pensamiento de Alberini sobre los valores; y los siguientes artículos: "El problema ético en la filosofía de Bergson" (1925); "Determinismo y responsabilidad" (1916); "El amoralismo subjetivo" (1908); "El pragmatismo" (sin indicación de fecha); "Introducción a la axiogenia" (1921), que es el escrito principal de Alberini; y "La metafísica del pragmatismo" (sin indicación de fecha).

*Escritos de filosofía de la educación y pedagogía* lleva un prólogo de Juan Emilio Cassani, quien señala el ataque de Alberini a la pedagogía positivista y analiza la "pedagogía implícita" en la enseñanza y los escritos de este autor. Se le antepone también un breve estudio de Diego F. Pró sobre "Alberini y la reforma universitaria". Por último, y siempre antecediendo a los artículos recogidos, se incluye una nota de conjunto sobre la labor de Alberini, que se indica como extraída de la revista *La Gaceta*, Buenos Aires, núm. 217-218, 1946.

Sintéticamente, el contenido del volumen es el siguiente: 1. Dos estudios, sobre la pedagogía de William James y de Roberto Ardigó, respectivamente; 2. Artículos sobre reforma universitaria; 3. Discursos pronunciados en su condición de Decano y Rector; 4. Presentaciones de figuras que visitaron la Universidad de Buenos Aires; 5. El discurso pronunciado en el Primer Congreso Argentino de Filosofía (1949); 6. Discurso sobre el cincuentenario del Instituto Libre de Segunda Enseñanza (1942).

No menos importante que los dos volúmenes mencionados es otro anterior, publicado por el Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, en 1966, y que reúne los escritos de Alberini sobre temas de historia de las ideas filosóficas en la Argentina<sup>22</sup>. Este volumen contiene, entre otros, *La filosofía alemana en la Argentina* (1930) y "La metafísica de Alberdi" (1934), uno de los mejores de Alberini en este orden de estudios. Anteceden al texto un prólogo de Rodolfo M. Agoglia y una Introducción de Norberto Rodríguez Bustamante, ésta última sobre la obra historiográfica de Alberini<sup>23</sup>.

Por virtud de estas ediciones, es posible tener a mano el *corpus* principal de Alberini: sus escritos filosóficos, aquéllos que representan —hasta donde ello es posible por la vía de la página escrita— su labor universitaria y sus trabajos historiográficos.

La Universidad de La Plata, que editó la obra de Alberini antes mencionada sobre el pensamiento argentino, auspició también la edición de *Escritos filosóficos*, de Alfredo Franceschi (1886-1942)<sup>24</sup>. Profesor en las Universidades de

<sup>22</sup> Coriolano Alberini, *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. La Plata, 1966. Aunque éstos son los datos bibliográficos de la portada, el libro ha sido publicado por el Instituto mencionado, según se indica en la cubierta.

<sup>23</sup> Nos hemos ocupado de este volumen en: "Coriolano Alberini, historiador del pensamiento argentino", en *Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, USA, vol. XX, núm. 4, octubre-diciembre 1970, pp. 453-458. En nuestra opinión, mucho de lo mejor de Alberini se encuentra en este volumen.

<sup>24</sup> Alfredo Franceschi, *Escritos filosóficos*. La Plata, Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, 1968. (Colección Pensamiento Argentino, Serie Documentos).

Buenos Aires y La Plata, Franceschi fue de los primeros en la Argentina en impulsar el estudio de la lógica y la filosofía de la ciencia. Armando Asti Vera puso a esta edición un estudio preliminar que posiblemente sea la mejor y más completa exposición de conjunto sobre Franceschi. Este había publicado en 1925 un *Ensayo sobre la teoría del conocimiento* que fue su único libro. Esta edición recoge artículos sobre lógica, gnoseología y epistemología y otros sobre historia de la filosofía, todos publicados entre 1921 y 1939.

Para completar el cuadro de las ediciones argentinas que han llegado a nuestro conocimiento, señalaríamos por último la feliz iniciativa de publicar las *Obras completas* de Vicente Fatone y una nueva reedición de la *Lógica* de Francisco Romero.

El primer volumen de las Obras de Fatone se titula *Ensayos sobre hinduismo y budismo*<sup>25</sup>, y lleva un prólogo de Rodolfo Mondolfo. Entre otros trabajos recoge *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India* (1942) y *Sacrificio y gracia* (1931).

La *Lógica* de Romero, cuya primera edición se remonta a 1938, ha sido ampliada, en esta edición póstuma, con sendos capítulos sobre lógica moderna, ética y metafísica, para adaptarla a los nuevos programas del ciclo secundario<sup>26</sup>. La obra superó desde siempre ese nivel, y queda como un testimonio de la influencia de la fenomenología en nuestro medio, además de su valor para conocer la evolución intelectual de Romero. También en forma póstuma, el autor de esta nota editó, del propio Romero, *La estructura de la historia de la filosofía*, en 1967<sup>27</sup>.

Por último, no podría olvidarse la reedición del folleto de Pedro Scalabrini (1848-1916), *Materialismo, darwinismo, positivismo: diferencias y semejanzas* (1888), expresión de la influencia de Comte en la Argentina, que Arturo A. Roig preparó para el anuario *Cuyo*, con abundantes y aclaradoras notas<sup>28</sup>.

\* \* \*

En este trabajo hemos incluido ediciones aparecidas aproximadamente en los últimos diez años. Desde luego, no descartamos omisiones por desconocimiento. Nos daríamos por contentos si, por lo menos, la muestra se considera ilustrativa. Por otra parte, la ventaja de estas ediciones se limita considerablemente si son conocidas solamente en el país de origen. En el esfuerzo por difundirlas en el plano latinoamericano reside la única justificación de las páginas precedentes.

Potomac, Maryland, USA.

<sup>25</sup> Vicente Fatone, *Obras completas*. 1 *Ensayos sobre hinduismo y budismo*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1972.

<sup>26</sup> Francisco Romero, *Lógica e introducción a la problemática filosófica*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1973. Los autores de los nuevos capítulos son Raúl Orayen, Nelly Schnaith y Guillermina Garmendia de Camusso.

<sup>27</sup> Francisco Romero, *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*. Edición y estudio preliminar de Juan Carlos Torchia Estrada. Buenos Aires, Editorial Losada, 1967.

<sup>28</sup> Pedro Scalabrini, "Materialismo, darwinismo, positivismo: diferencias y semejanzas". *Cuyo*. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino. Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, 3, 1967, pp. 171-236.

*Realitas - Seminario Xavier Zubiri. Trabajos 1972 - 1973.* Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974.

En la Presentación que abre el volumen y que firman Ignacio Ellacuría y Diego Gracia Guillén queda explicada la circunstancia precisa que sirvió de estímulo y dio origen a los trabajos incluidos en este volumen. Hacia fines de 1971, un grupo de personas, casi todos jóvenes, decidieron unir sus esfuerzos particulares, hasta entonces aislados, con el objeto de adquirir, a través del estudio y la discusión en común, un dominio intelectual suficiente del pensamiento de Zubiri. El proyecto cristalizó en el "Seminario X. Zubiri", dentro de la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid y encontró su justo cauce en reuniones periódicas, contándose además con la valiosa colaboración del propio filósofo. Posteriormente surgió la necesidad de crear una colección — a la que se bautizó con el nombre de *Realitas* y que se propuso tres finalidades: "1) La exposición e interpretación del pensamiento filosófico de Xavier Zubiri, en buena medida inédito, difícil de seguir en muchos momentos, y siempre precisado de exposiciones introductorias e interpretaciones aclaradoras; 2) El desarrollo de la gran variedad de temas en los que la filosofía zubiriana se muestra ricamente fecunda... 3) La crítica, si hace al caso, de puntos de las teorías zubirianas..." (p. 6). Este volumen inaugura, pues, la flamante colección y se anuncia otro, que ha de estudiar las ideas antropológicas de Zubiri y cuyo autor es Ignacio Ellacuría.

Resulta interesante y auspicioso que un grupo de estudiosos haya elegido como núcleo de sus investigaciones el pensamiento de Zubiri.

Dentro de la filosofía actual, Zubiri se perfila como una de las figuras más interesantes y significativas. Profunda familiaridad con la tradición filosófica, impar dominio de los más variados campos del saber, honda preocupación por la metafísica y la teología, constituyen sólo algunos de los rasgos que signan su obra, extremadamente parca pero de rara calidad, por lo demás. De sus tres libros publicados —*Cinco lecciones de filosofía* (1963) es puramente expositivo— merecen indispensable mención *Naturaleza, Historia, Dios* (1944) en que se esbozan las líneas maestras de su pensamiento y *Sobre la esencia* (1962) en que éste cobra plena madurez. Cabe señalar que desde hace muchos años viene cumpliendo una continuada y proficua labor docente en seminarios privados.

El volumen que nos ocupa se inicia con un trabajo original de Zubiri, "La dimensión histórica del ser humano", que reproduce con ligeras modificaciones la tercera lección de un curso de 1974, "Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica". "El Yo no es mi realidad, sostiene Zubiri, sino la reactualidad de mi realidad como absoluta" (p. 15). Es decir, distingue entre realidad, o también realidad sustantiva, y ser sustantivo, Yo, y establece la anterioridad de aquella con respecto a éste. La especie, el phylum, es un momento constitutivo de la realidad sustantiva del hombre. Como el esquema filético es pluralizante, continuante y prospectivo, todo hombre tiene tres dimensiones reales: la diversidad individual, la convivencia social y la historia. Al examinar esa dimensión que es la historia llega a la conclusión de que la "historia dimensionalmente considerada, es primaria, radical y formalmente proceso tradente de capacitación... Es la capacitación para formas de estar en la realidad" (p. 53). Esta historia puede ser analizada ya como momento de la vida personal, (biografía personal), ya como momento impersonal, susceptible de ser objeto de es-

tudio científico, esto es, la historia modal que se desdobra en individual, (historia biográfica) y colectiva (historia social). Dado que "el Yo es el acto de mi realidad sustantiva por lo tanto esas dimensiones (las de la realidad sustantiva) pertenecen al Yo: son aquello que mide el modo de ser absoluto de ese Yo en el todo de la realidad. El Yo es un absoluto relativo y un aspecto radical de esa relatividad es su dimensionalidad. Esta dimensionalidad es la forma como el Yo absoluto está codeterminado a serlo por los demás absolutos" (p. 64). O como en otro pasaje afirma "los otros están ya refluendo primero sobre la realidad de cada persona diversa determinando su ser a ser "yo", el "cada cual". Refluyen además dándole un cuerpo de alteridad que determina el Yo como "comunal". Refluyen finalmente sobre la persona capacitándola y determinando en ella su ser etáneo" (p. 63). "Lo que la historia aporta al ser de cada uno de los hombres incursos en ella es su actualidad etánea" (p. 60). "Etaneidad es la dimensión radical histórica del Yo. La etaneidad es un momento intrínseco de la figura temporal del yo; es la última concreción histórica de él. El yo, el ser humano es, como todo ser, actualidad. Pues bien la forma concreta de la actualidad del Yo es etánea. El Yo es relativamente absoluto, por serlo "así", esto es, según mi capacidad de ser absoluto, y según esta capacidad soy absoluto en una figura temporal etáneamente determinada. El tiempo, como figura modal del ser, es, en el caso del ser humano, su etaneidad" (p. 59 y 60).

Es lástima que ciertos conceptos decisivos, p.ej., entre otros, el de ser sustantivo o Yo aparezcan presentados con extrema sobriedad, sin duda por haber sido tratados en lecciones anteriores, y es lástima también que en las últimas páginas de la lección, su pensamiento que exige allí un desarrollo más pormenorizado, se apriete en una formulación demasiado lacónica. De todos modos este trabajo de Zubiri es importante. Sus reflexiones sobre la historia y sus precisiones sobre las dimensiones del Yo son particularmente lúcidas y atractivas. Además resulta una experiencia infrecuente y aleccionadora seguir esa meditación que avanza sin prisa y con serena y severa seguridad hasta la final conquista de las entrevistas intuiciones, a través de aproximaciones sucesivas, en una verdadera "marcha dialéctica", impulsada por un pensamiento sagaz, dotado de una extraordinaria capacidad para ir separando y distinguiendo los más delicados matices de la realidad.

Además de este texto original de Zubiri se incluye otro trabajo que procede de él y que cierra el volumen. Se trata de un resumen redactado por I. Ellacuría de un curso de cinco lecciones sobre el espacio, que el filósofo dictó en 1973. Trabajo a la vez sugerente y complejo se plantean allí estas "cuatro cuestiones fundamentales" 1) qué es la espaciosidad geoméricamente considerada; 2) cuál es la estructura espacial que tiene el universo físico en que están los cuerpos, es decir, qué es la capacidad física; 3) qué es la espaciosidad misma de lo real en tanto que real; 4) cuál es la conceptualización unitaria del espacio que abarque todas las formas de espaciosidad (p. 480). Este contacto con sus cursos que nos brindan los dos trabajos considerados nos hace desear muy vivamente la publicación de los que permanecen inéditos.

Entre los dos cursos de Zubiri se ordenan las demás colaboraciones. Los tres trabajos siguientes, "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri", de Ignacio Ellacuría, "Función trascendental en la filosofía de Zubiri" de Alberto Del Campo y "Metafísica de la individualidad" de Carlos Baciero, sin perjuicio de

un estilo propio, ofrecen cierta comunidad de rasgos. Ignacio Ellacuría encuentra en el concepto de estructura un hilo conductor fértil para ahondar en el pensamiento del maestro y prevenir interpretaciones erróneas y que, por otra parte, facilita una más precisa conceptualización del concepto mismo de estructura. Alberto Del Campo adopta, a su vez, la función trascendental, como principio ordenador de su exposición. Toda realidad, para Zubiri, es "tal", exhibe tales o cuales notas o propiedades. Esa es la función talitativa. Esas mismas notas la constituyen como realidad "simpliciter". He aquí la función trascendental, intuición, para el autor del trabajo, "como todo lo filosóficamente decisivo", "asombrosamente simple" (p. 141). En cuanto a Carlos Baciero investiga el concepto de individualidad. La filosofía clásica intentó mediante un rodeo, por la vía indirecta de lo universal, abordar el problema de lo individual. Zubiri, sostiene el autor, acomete la empresa siguiendo un nuevo derrotero. "Hay en su filosofía una nueva filosofía metafísica de la individualidad" (p. 167). Su ensayo intenta guiarnos en ese novedoso planteamiento. Estos tres trabajos —el de Del Campo es bastante más breve que los otros dos— ostentan virtudes semejantes: exposición transparente, articulada desde la perspectiva de un concepto fundamental inteligentemente elegido y sólido conocimiento del pensamiento que se estudia. Pueden valer como recomendables introducciones al pensamiento de Zubiri.

Carlos Fernández Casado en "Enfoque de la estética desde la filosofía de Zubiri" intenta, con más entusiasmo que fortuna, fundamentar una estética en el pensamiento de Zubiri, a partir de una hipótesis inicial "lo estético está en la raíz de todo acto o actitud específicamente humanos..." (p. 233) y de la fruición que suscita el contacto con la nuda realidad de personas y cosas. El autor tiende a demorarse en detalles secundarios y a tratar muy superficialmente o de soslayo los puntos centrales de su enfoque.

Diego Gracia Guillén brinda en "La estructura de la antropología médica" un estudio serio, concienzudo e informado. Tras una indispensable revisión histórica de la antropología médica y recoger de ese itinerario un apretado haz de "enseñanzas fundamentales", se orienta en las soluciones gnoseológicas y antropológicas de Zubiri y se aboca a un minucioso y triple análisis de la realidad científica, de la realidad talitativa y de la realidad trascendental del hombre "en cuanto que sano, enfermable, enfermo, curable y mortal" (p. 331).

En "Una línea de experiencia que pasa por Kant" María Rianza trata de entender lo que denomina la "línea del experiencialismo moderno" tal como se muestra en Kant, teniendo en cuenta la doctrina de la experiencia de Zubiri, que caracteriza como "probación de realidad". Esta idea de experiencia asumida como "punto de llegada" le sirve, a su entender, para "ver" retrospectivamente el concepto de experiencia "a una luz que antes no fue vista". Pareciera, sin embargo, que la autora no ha logrado vencer el tema nada fácil que tiene entre manos y que su investigación arriba a un resultado más bien difuso que esclarecedor.

El interesante trabajo de Fernando Montero Moliner "Esencia y respectividad según Xavier Zubiri", es el único en este volumen que afronta críticamente el pensamiento de Zubiri, en este caso tal como aparece desarrollado en "Sobre la esencia". Para el crítico, un elemento positivo del libro, es la noción de respectividad cuya doctrina le parece "altamente sugestiva". Este reconocimiento queda, sin embargo, inmediatamente retaceado al afirmar "que adolece

de importantes deficiencias en cuanto a la plenitud de su planteamiento y la precisión de su desarrollo" (p. 445). El autor puntualiza tales presuntas deficiencias e imperfecciones en forma esquemática dada la índole misma del trabajo. Le merece desaprobación, en cambio como elemento negativo "la actitud acrítica que hace que esa respectividad no sea considerada desde una perspectiva gnoseológica adecuada (que incluiría una determinada toma de posición semántica)" (p. 440). Abundando en la misma objeción declara que es "no sólo alarmante que no se plantee el problema de la inteligibilidad o la verdad de la esencia" (p. 451) sino que la cuestión se eluda con "expresiones ambiguas" (p. 451) y reproduce algunas frases de Zubiri sobre el tema en cuestión. No resulta posible compartir estas aseveraciones. El tema de la verdad no está eludido en la mencionada obra. Es cierto que Zubiri no desarrolla lo que él llama verdad lógica, "la conformidad del pensamiento con las cosas" (S. E. p. 112) y así lo declara expresamente porque lo que persigue es llegar al fundamento de esa verdad lógica; esto es, el fundamento que busca, según precisa, es "aquello que hace que haya verdad en la inteligencia (S. E. p. 112). Su indagación busca iluminar, no "la intelección como acto de la inteligencia, sino a la intelección en cuanto envuelve un fundamento que da verdad" (S. E. 112 y 113). De este modo, en un planteo radical, llega a la verdad real (S. E. p. 117) que es el supuesto de toda verdad lógica (S. E. p. 119). El desarrollo de este tema, es cierto, no es todo lo amplio que fuera menester pero tampoco ha sido tratado en forma tan reducida que no permita formarse una idea suficientemente clara de las intenciones del autor y adónde apunta, y aparte de ocupar expresamente todo un capítulo. (Realidad y Verdad) está presente y operante en las críticas previas que se formulan a Husserl, a Hegel, a Aristóteles y a Heidegger. Pero más importante que todo eso, es que cualquiera sea el juicio crítico que esa mediación merezca, se trata de uno de los temas centrales del libro, la fundamentación misma de las ideas que ahí se estudian, de ahí que necesariamente exija una consideración más atenta y sorprende que un crítico avisado como el autor del artículo lo despache sin más con tres o cuatro generalidades, sin hacerse cargo en ningún momento del planteo de Zubiri, ni tener en cuenta la novedad que éste pretende mostrar.

Por último, Alfonso López Quintás pasa rápida revista en "La metafísica de Zubiri y su proyección al futuro" a los diversos temas que se abren paso en la filosofía de Zubiri, considerando que implantar el dinamismo y la estructura en el centro de la metafísica es una tarea que se proyecta al futuro y que consueña plenamente con la sensibilidad actual.

En suma, un libro que aparte de los dos valiosos cursos de Zubiri, significa, al margen de los reparos que hemos hecho, no sólo manifestación de un noble empeño colectivo sino un aporte esclarecedor sobre un pensamiento difícil, y poco conocido.

TOMÁS E. ZWANCK

## CRÓNICA

Del 18 al 23 de septiembre de este año se celebrará el V Simposio de Estudios Clásicos en la ciudad de Bahía Blanca, con el auspicio de la Universidad Nacional del Sur. Entre los temas de la convocatoria figura el problema del mito desde el punto de vista filosófico y la vigencia de la cultura grecolatina en Occidente con especial referencia a Latinoamérica. Para más informaciones dirigirse a: Comisión Organizadora del V Simposio de Estudios Clásicos. 12 de Octubre y Perú, 5º piso. 8000 Bahía Blanca.

Del 6 al 11 de agosto de 1979 se celebrará en el College Inn Conference Center de la Universidad de Colorado, Boulder, un congreso internacional conmemorativo del tercer centenario de la muerte de Hobbes. El tema central del congreso será la ciencia de la justicia natural. El temario también incluye otros tópicos como filosofía, política, jurisprudencia, física, lógica, lingüística, estética, literatura, historia y psicología. Las colaboraciones pueden tener un máximo de sesenta páginas y deben ser enviadas antes del 1 de enero de 1979 a: Programm Committee, Hobbes Tercentenary Congress, Department of Philosophy, University of Colorado, Boulder, CO 80302.

A comienzos de julio próximo se celebrará en París un coloquio conmemorativo del bicentenario de la muerte de Voltaire y Rousseau, organizado por la Société Française d'Etude du 18<sup>e</sup> siècle y por la Société d'Histoire littéraire de la France. Se debatirán dos temas: "El año 1778. El mundo de las luces a la muerte de Voltaire y de Rousseau" y "1778: Actualidad de Voltaire y de Rousseau". Para informaciones adicionales dirigirse al secretario de la comisión organizadora, M. Jean Varloot, Centre des 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles, 1, rue Victor Cousin, 75005 París.

16º Congreso Mundial de Filosofía. Se llevará a cabo en Düsseldorf, República Federal de Alemania, entre los días 27 de agosto y 2 de septiembre del corriente año. El tema central del Congreso versará sobre "La filosofía y las concepciones del mundo de las ciencias modernas". Se pueden requerir informaciones al Presidente del Congreso, Profesor Alwin Diemer, Düsseldorf Messegesellschaft — NOWEA — Weltkongress Philosophie, Postfach 32 02 03, D 4000 Düsseldorf 30, República Federal de Alemania.

En octubre próximo pasado el filósofo argentino doctor Eugenio Pucciarelli fue distinguido con el premio "Baruch Spinoza" instituido por el Museo Judío de Buenos Aires para premiar, cada dos años, a un humanista que haya realizado su obra en la Argentina.

El 4 de julio próximo falleció el doctor Luis Recaséns Siches. Fue discípulo de Ortega y Gasset y escribió destacadas obras de filosofía del derecho. Era investigador titular del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México. Había nacido en 1903.

## DIALOGOS

Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico  
Director: ROBERTO TORRETTI

Año XIII

Número 31

Abril de 1978

### SUMARIO

Carla Cordua, Heidegger o Comenzar a Pensar  
Manfred Kerkhoff, El Suicidio Estético (Kairotanasia)  
Michael Hooker, De Re Belief  
Ronald Suter, Disolviendo el Argumento del Sueño  
George J. Stack, Reflexivity, Prediction and Paradox  
Michael Sean Quinn, The Acceptance of Rules  
Néstor Luis Cordero, El Fragmento 18 del "De Philosophia" de Aristóteles

### TEXTOS

G. F. W. Hegel, Filosofía de la Naturaleza (1805-06) 1. Mecánica  
Bernhard Riemann, Sobre las Hipótesis que están en la Base de la Geometría.

Notas y Comentarios. Reseñas de libros.

DIALOGOS publica artículos filosóficos en castellano y en inglés. Suscripción anual (dos números): \$ 10.00 para instituciones y \$ 7.00 para particulares. Toda correspondencia debe enviarse a Diálogos, Apartado Postal 21572, Estación Universidad, Río Piedras, Puerto Rico 00931.

## DESARROLLO ECONOMICO

ISSN 0046-001X

### REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Volumen 17

Octubre-Diciembre 1977

Nº 67

LUCIO G. RECA Y JUAN VERSTRAETEN: La formación del producto agropecuario argentino. Antecedentes y posibilidades.  
JORGE BALAN Y NANCY G. LOPEZ, Burguesías y gobiernos provinciales en la Argentina. La política impositiva de Tucumán y Mendoza entre 1873 y 1914.  
LOUIS M. DOYON: Conflictos obreros durante el régimen peronista (1946-1955).

### Producto e Ingreso

LUIS BECCARIA Y ALBERTO MINUJIN: La información dinámica en las estadísticas sociales. Comentarios que sugiere la experiencia en la Argentina.

### Notas y Comentarios

RICARDO FERRUCI: Los submodelos regionales liberal y estructuralista y su implicancia para los procesos de América Latina.  
JUAN CARLOS DE PABLO: Aldo Ferrer y la política económica en la Argentina de posguerra.

### Crítica de Libros - Informaciones

DESARROLLO ECONOMICO — Revista de Ciencias Sociales — es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: Argentina: \$ 6.400; Países limítrofes: u\$s 20; Resto de América: U\$S 22; Europa, Asia, África y Oceanía: U\$S 24. Ejemplar simple: U\$S 6. (Recargos por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etc., a: INSTITUTO DE DESARROLLO ECONOMICO Y SOCIAL Güemes 3950, (1425) Buenos Aires, Argentina

## RATIO

edited by STEPHAN KÖRNER

Volume XIX

June 1977

Nº 1

- |                                                                      |                       |
|----------------------------------------------------------------------|-----------------------|
| Emotions and Feelings                                                | WILLIAM LYONS         |
| A Place for Works of Art                                             | T. J. DIFFEY          |
| The Diversity of Identity                                            | E. J. BOROWSKI        |
| A Set of Criteria for Distinguishing Natural from Conventional Signs | EIKE V. SAVIGNY       |
| Detecting Change                                                     | PAUL HELM             |
| Our Considered Judgements                                            | KAI NIELSEN           |
| The Nature of Hume's Inductive Scepticism: A Critical Notice         | JOHN CASSIDY          |
| How to Derive 'Ought' from 'May'                                     | WILLIAM G. LYCAN      |
| On the Logic of Norms: A Natural Deontics                            | HELMUT ANGSTL         |
| Towards a Satisfactory Formulation of Utilitarianism                 | R. I. SIKORA          |
| Fairness and Fortune                                                 | J. P. DAY             |
| On Wandschneider's Way Out                                           | R. R. ROCKINGHAM GILL |
- Annual Subscription: £9.25 (inland), £11.00 (overseas), \$24.00 (U.S.A. and Canada)

Published by BASIL BLACKWELL, Oxford  
Orders to: Journals Department, Basil Blackwell & Mott Ltd.,  
108 Cowley Road, Oxford OX4 1JF, England.

## E C O

REVISTA DE LA CULTURA DE OCCIDENTE

Tomo XXXII/5

Septiembre 1977

Nº 191

- Herbert Read: Introducción al surrealismo  
Elizabeth Bishop: El alce  
Gonzalo Cataño: Luis E. Nieto Arteta: Marxismo y participación política  
Robert Penn Warren: Flaubert en Egipto  
Horst Stern: La naturaleza está para la venta  
Ernesto Volkening: La naturaleza desnaturalizada  
Jaime Ardila: Notas de un fotógrafo  
Juozas Zaranka: El epílogo del Alejandro de Eurípides  
Manuel Hernández Benavides: Notas para un lector del Otoño del patriarca  
Santiago Mutis: Dos poemas  
Anotaciones  
REDACCION: J. G. Cobo Borda  
Librería Buchholz - Avenida Jiménez de Quesada Nº 8-40, Bogotá, Colombia

## 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<br>ARGENTINO<br>CENTRAL (B) | TARIFA REDUCIDA   |
|                                    | CONCESION Nº 2069 |