

revista latinoamericana de filosofía

HOMENAJE A BARUCH SPINOZA

Eugenio Pucciarelli: Seguridad social y libertad individual en Spinoza.

Marcelo Dascal: Spinoza. Pensamento e linguagem.

Eduardo Antonietta: Spinoza y el antifinalismo.

Claudio Gutiérrez: Ambigüedad y comunicación.

Alfonso Gómez - Lobo: Las vías de Parménides.

J. A. Castorina y G. Palau: Acerca del logicismo en Piaget.

O. Nudler: Respuesta a J. A. Castorina y G. Palau.

CRONICA * COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

VOL. III, Nº 3 - NOVIEMBRE 1977

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 \$ 5.000.—
Instituciones \$ 7.000.—
de apoyo \$ 15.000.—

Exterior:
Individuos U\$S 11.—
Instituciones U\$S 15.—

Por vía aérea, recargo de U\$S 3.—

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año.

Editor responsable: Antonio M. Battro. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: 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.

Diseño la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Noviembre 1977

Volumen III

Nº 3

SUMARIO

ARTICULOS

Pág.

HOMENAJE A SPINOZA

Eugenio Pucciarelli: Seguridad social y libertad individual en la filosofía política de Spinoza	213
Marcelo Dascal: Spinoza. Pensamento e linguagem	223
Eduardo Antonietta: Spinoza y el antifinalismo	237
Claudio Gutiérrez: Ambigüedad y comunicación	251
Alfonso Gómez-Lobo: Las vías de Parménides	269
Errata	282

DISCUSION

José A. Castorina y Gladys Palau: Acerca del logicismo en Piaget	283
Oscar Nudler: Respuesta a "Acerca del logicismo en Piaget"	289

CRONICA	294
---------	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

C. D. Kernig (Dir.): Marxismo y democracia (María Cristina Reigadas)	295
G. Di Bernardo (compilador): Lógica deontica e semantica (Antonio Martino)	297
D. Cruz Vélez: Aproximaciones a la filosofía (María Julia Bertomeu)	301

LIBROS RECIBIDOS	304
------------------	-----

SUMARIO Volumen III - Año 1977	305
--------------------------------	-----

COLABORADORES

EUGENIO PUCCIARELLI (1907). Doctor en filosofía (Universidad de La Plata). Actualmente es Profesor emérito de la Facultad de Filosofía y Letras, UNBA. Es autor de un centenar de trabajos; ha dedicado estudios a la filosofía como problema y ha prestado atención a las cuestiones del tiempo, la razón y la técnica. Dirección: Paraná 1145, 1018 Buenos Aires, Argentina.

MARCELO DASCAL, cf. RLF, Vol. I, Nº 3 (noviembre 1975).

EDUARDO ANTONIETTA (1919). Profesor titular en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán. Ha escrito numerosos estudios sobre filosofía del Renacimiento y sobre el problema de la técnica. Es autor del libro *Hombre y Ser* (1967). Dirección: Corrientes 1456, depto. 3. San Miguel de Tucumán. 4000 Tucumán, Argentina.

CLAUDIO GUTIERREZ (1930). Licenciado en derecho (Universidad de Costa Rica) y doctor en filosofía (Universidad de Chicago, USA). Actualmente es profesor de la Universidad de Costa Rica, de la cual es Rector desde 1974. Ha publicado numerosos artículos filosóficos en *Theory and Decision*, *Crítica y Revista de la Universidad de Costa Rica*. Dirección: Rectoría, Universidad de Costa Rica. Ciudad Universitaria "Rodrigo Facio". Costa Rica. América Central.

ALFONSO GOMEZ-LOBO, cf. RLF, Vol. III, Nº 2 (julio 1977).

JOSE A. CASTORINA (1940). Profesor de filosofía (Universidad Nacional de La Plata - Argentina). Fue profesor adjunto de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata. Actualmente es profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Belgrano. Ha publicado estudios sobre Epistemología de la Psicología. Dirección: Federico Lacroze 1959, 1426 Buenos Aires, Argentina.

GLADYS PALAU (1937). Profesora de filosofía (Universidad Nacional de La Plata - Argentina). Fue profesora adjunta de la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Plata y actualmente es profesora de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Belgrano. Ha publicado trabajos sobre filosofía y didáctica de la lógica. Dirección: SADAF, L. N. Alem 675, primer piso, Buenos Aires, Argentina.

OSCAR NUDLER, cf. RLF, Vol. II, Nº 1 (marzo 1976).

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. III, Nº 3 (noviembre 1977).

SEGURIDAD SOCIAL Y LIBERTAD INDIVIDUAL EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE SPOINOZA

Eugenio Pucciarelli

1

El individuo y la sociedad desarrollan su existencia dentro del juego de un delicado equilibrio, desde que obedecen a exigencias antagónicas. ¿Cómo conciliar la seguridad social, que implica un complejo sistema de coacciones, con la libertad individual, que reclama ausencia de coerción? ¿Hasta qué límite es posible tolerar las coacciones sociales sin riesgo de inhibir la libertad del individuo? ¿Asiste a éste el derecho de resistir las imposiciones externas, sobre todo si provienen de los gobernantes y son abusivas? ¿En qué condiciones será legítimo ejercer ese derecho?

Preguntas de esta índole son propias del legislador o, en todo caso, del político preocupado por asegurar el ejercicio de la libertad del individuo sin comprometer las prerrogativas del grupo social. Más extrañas resultan si han sido enunciadas por un hombre en cuyo ánimo la tendencia a la soledad de una vida privada anhelante de perfección se sobreponía con fuerza a la preocupación política que impone la lucha por bienes materiales y el compromiso en la esfera pública y, por lo tanto, la ruptura del aislamiento que reclama la soledad.

Spinoza vivió esta paradoja y no rehusó darle expresión filosófica. Sus convicciones íntimas lo inclinaban a juzgar "vano e inútil todo lo que acontece en la vida cotidiana", es decir, en la existencia temporal de los hombres, y sus mejores esfuerzos, de índole estrictamente moral, estuvieron enderezados a la conquista de "un bien verdadero, ... capaz de afectar al alma una vez rechazadas las demás cosas; ... algo cuyo hallazgo y adquisición permitiera gozar eternamente de una alegría suprema y continua"¹. Pero en contraste con esta propensión de cuño individualista, que reclamaba independencia y aislamiento para el sujeto que es el asiento de la vida moral, se apresuraba a señalar

¹ T.R.E., I. *Oeuvres*, I, p. 224.

Las citas remiten a *Oeuvres de Spinoza*, trad. et annotées par Charles Appuhn (Paris, Garnier, 1928), 3 vols. y *Ethique*, texte, trad., notice et notes par Charles Appuhn (Ibid., 1925), 2 vols. Se han utilizado las siguientes siglas: T.R.E. = *Tratado de la reforma del Entendimiento*; P.M. = *Pensamientos metafísicos*; T.T.P. = *Tratado teológico-político*; E. = *Ética*; T.P. = *Tratado político*.

que "los hombres están hechos de tal manera que no pueden vivir sin una ley común"², lo cual imponía al filósofo la necesidad de indagar en este campo los límites que la estructura jurídica del Estado y la voluntad del gobernante ponen al desenvolvimiento de la acción individual, así como la índole de los factores que mueven a los hombres a obrar.

Es cierto que nunca dejaron de preocuparle los conflictos que separan a los hombres, siempre propensos a olvidar el precepto del amor al prójimo y en cuyas luchas unos triunfan y otros sucumben, abriendo las puertas a la injusticia allí donde debiera reinar la equidad. La experiencia del pasado, que conocía a través del relato de la historia, y el espectáculo de las contiendas políticas que desgarraban a su tiempo y de las que nunca se resignó a ser testigo indiferente, le habían convencido de la necesidad de asegurar la estabilidad de las instituciones. Consideraba que era posible ordenar la conducta de los que tienen en sus manos la responsabilidad de la dirección de los asuntos públicos, y disponerlo de tal manera que no pudiesen inclinarse a obrar de modo contrario al interés general. Por ese camino, la libertad del alma, que es una virtud privada, podía desenvolverse dentro de la seguridad, que es la virtud propia del Estado³.

Convencido de que la libertad individual se consolida en la medida en que el hombre vive bajo la égida de la razón, representada en el ámbito social por la ley, bregaba para que el Estado, como institución pública, asegurase el ejercicio de la libertad, y de esa manera fuera posible anudar sólidamente el vínculo entre la ética y la política, debilitado por Maquiavelo, reanudando en otro espíritu la tradición de Aristóteles. No es extraño que, en esta ocasión, reexaminase a la luz de la experiencia moderna y dentro de los marcos de su metafísica, las formas políticas de la democracia, la aristocracia y la monarquía con la mira puesta en el ejercicio individual de la libertad humana.

Contrariamente a lo que podría suponerse, por tratarse de un filósofo resuelto a ocuparse de política, Spinoza no incurrió en el desliz de la utopía ni desarrolló su teoría a espaldas de la realidad. Su confianza en la capacidad del pensamiento, estimulada por la inclinación racionalista de la época, no le impedía consultar reiteradamente a la experiencia. Le inspiraba un robusto sentido realista respecto de lo que es el hombre y de las consecuencias posibles de los regímenes estatales. No se proponía ofrecer un nuevo género de gobierno, entre otras razones porque estaba persuadido que todos los modelos posibles habían sido puestos a prueba en el curso de la historia, tanto en sus aplicaciones concretas, no siempre satisfactorias, como en sus ensayos de teoría. Lo estimulaba el deseo, índice de su vocación filosófica, de analizar la estructura y los compromisos de cada uno de los conocidos, que no son muchos en número, y ofrecer una fundamentación

² T.P., I § 3, *Oeuvres*, III, p. 2.

³ T.P., I § 6, *Oeuvres*, III, p. 4.

adecuada que se inspirase tanto en la idea del hombre como en los principios de su ética.

Conocía la gravitación que tienen los afectos —alegría, tristeza, deseo, así como amor y odio— en la vida humana y su incidencia siempre equívoca sobre la conducta, y no se le ocultaba el interés moral comprometido en el esfuerzo de vencerlos. Pero al internarse en el examen teórico de los factores en juego en la sociedad no sentía la tentación de repetir la calificación negativa de las pasiones, en que habían incurrido muchos predecesores suyos al desentrañar los resortes que actúan en la conducta pública de los hombres. Para ello era menester ajustarse a los preceptos metódicos que aseguran la neutralidad en el campo de las investigaciones. No se trataba, pues, de vilipendiar las pasiones, sino de acogerlas como propiedades inherentes a la naturaleza humana y apresurarse a descubrir los mecanismos que permiten regular su intensidad y anular su influjo negativo, atento siempre a regir la vida, individual o social, por la norma de la razón⁴.

Los conflictos desatados por las pasiones humanas reclaman un dique de contención, la paz social, que no puede asegurarse más que por la vía del Estado, en cuyo seno la libertad individual habrá de ampararse en la autoridad del gobernante. Spinoza no ignoraba que la mentira y la astucia, lo mismo que la fuerza, son hechos naturales que, en última instancia, se fundan en el deseo de vivir que alimenta todas las pasiones humanas. Inútil protestar y rebelarse; la anarquía es un hecho natural, y el individuo que aspire a eludir su función disociadora tendrá que comprender que su propia seguridad depende menos de su poder que del orden natural de las cosas. En estas condiciones será menester alcanzar la igualdad de todos al amparo de la ley común, y transferir al Estado, en virtud de un pacto tácito o explícito, aquellos derechos que el individuo no puede hacer valer por sus propios medios. La sumisión a la ley multiplica las seguridades del individuo aislado, y la norma legal, que para el hombre entregado a sus pasiones es una coacción, se convierte en condición de libertad para el hombre razonable. El hombre es "amo de sí mismo" en la medida en que "vive bajo la conducta de la razón". El ingreso a la condición de ciudadano por el reconocimiento de la ley civil no cancela el estado natural, ya que las leyes de la naturaleza mantienen inalterada su vigencia⁵.

Por intensa que haya sido su preocupación por alcanzar la beatitud en la esfera privada, Spinoza no se limitó a examinar la conducta del individuo encerrado en sí mismo, sino que la extendió al ámbito de la sociedad, escenario obligado de toda vida individual, y lo hizo tomando en cuenta las regulaciones que establece el Estado. De esta manera trascendía la ética para ingresar en la política.

⁴ *Ética*, III pref.

⁵ T.T.P., c. xvi, *Oeuvres*, II, pp. 294-313. Cf. Madeleine Francès, "La liberté politique selon Spinoza", *Revue Philosophique* (Paris, PUF., 1958), cxlviii, n° 3, pp. 317-337.

A nadie se oculta la significación equívoca del término política, que tan pronto designa una ciencia como una actividad humana, y si en el primer caso entra en la esfera aséptica de la teoría que asegura al hombre preocupado por sus problemas la comodidad de la actitud contemplativa, en el segundo invita a participar en el juego normalmente turbio de la acción social donde los hombres contraponen sus intereses y luchan para hacerlos prevalecer⁶. Conocimiento, por un lado, y, por otro, acción que implica decisión, dirección, mando. De la política como teoría se desprenden, aunque no necesariamente, indicaciones para la acción del gobernante y del ciudadano. De ahí que sea lícito entenderla como el medio de dirigir a los pueblos y contener sus movimientos dentro de límites razonables; en este sentido, la actividad política es un aspecto normal de la sociedad y atrapa en sus redes a todos los hombres. Pero al señalar la existencia de senderos de la acción colectiva, que las leyes se encargan de precisar, no puede dejar de reducir la espontaneidad de cada integrante del cuerpo social, y en ocasiones, cuando la autoridad encargada de regular las relaciones individuales abusa del poder, llega a malograr iniciativas, coartar el ejercicio de la libertad y aun sacrificar vidas en holocausto de principios o de mezquinas ambiciones. Nadie puede desentenderse de este fenómeno, lo cual explica la preocupación del hombre común y el afán del teórico por entender la índole, analizar la pluralidad de sus formas y asegurar la vigencia de los valores, especialmente morales, comprometidos en su delicada función.

No sin influencias de Maquiavelo y de Hobbes, Spinoza expone la dinámica de la vida estatal y lo hace apoyándose en el principio que proclama la "lucha de todos contra todos", explicable por el egoísmo individual. Los mecanismos del Estado, sea cual fuere el régimen político que se adopte, han de estar al servicio de la paz y la libertad de los ciudadanos y, para ello, se requiere que eviten los abusos del poder, que degenera en tiranía, y acrecienten en la mayor medida posible el bienestar de los individuos⁷. Y como el vicio asecha constantemente a los hombres y, visto en la perspectiva de la historia, no parece fácilmente extirpable, será menester que la legislación asegure los medios para prevenir la malicia, estimulando a los hombres a obrar por la razón y no por el temor. ¿Cómo organizar el Estado para que los gobernantes que, en muchas ocasiones, se comportan como jugadores de la pasión, no sientan la tentación de obrar en contra del interés general de un pueblo?

Spinoza tenía conciencia de luchar en dos frentes: contra el absolutismo del Estado y contra la intolerancia de las Iglesias. Esto explica que demandara al primero seguridades para garantizar las libertades de pensamiento y de expresión que son connaturales al individuo, y

⁶ Maurice Duverger, *Introduction à la politique* (Paris, Callimard, 1964), pp. 15-23. Julien Freund, *Qu'est-ce que la politique?* (Paris, Ed. du Seuil, 1965), pp. 5-13.

⁷ T.P., IV § 6, *Oeuvres*, III, pp. 27-28.

que sugiriera con la debida prudencia la sumisión de la segunda a las finalidades del Estado. Por eso se empeñó en demostrar que la libertad de filosofar no compromete la piedad religiosa ni la paz del Estado, y que el debilitamiento de la autoridad de éste comprometería aquellas mismas virtudes individuales y sociales que se aspiraba a consolidar. Con el auxilio de los textos, procuraba convencer que la Biblia no enseña la intolerancia y que el respeto de la palabra de Dios puede conciliarse con la más completa libertad de opinión. Bregaba por un sistema de moral social abierto y tolerante, apto para asegurar un lugar a la especulación filosófica al lado de las actividades más heterogéneas de la vida civil.

Una preocupación semejante se explica en época de controversias religiosas y de creciente intolerancia de las iglesias calvinistas contra sectas rivales. En tales condiciones no parecía ocioso afianzar la supremacía del Estado sobre la Iglesia, en momentos en que arreciaba la presión de los pastores que amenazaban con ahogar la libertad de pensamiento. Era urgente mostrar la licitud de la separación de los dominios de la razón y de la fe, no someter uno a la jurisdicción de otro, evitando transformar a la filosofía en sierva de la teología y a la teología en disciplina subordinada a la filosofía. Pero en el preciso momento en que luchaba por asegurar la libertad de pensamiento y de expresión, tal vez preocupado por los desbordes a que puede conducir su ejercicio irrestricto, se preguntaba "hasta dónde era lícito extender, aun en el mejor de los Estados, las libertades concedidas a los individuos"⁸.

En el Estado se ha de concentrar el máximo de poder, sin ignorar los riesgos que implica esta concesión. El principio de autoridad es la garantía de la seguridad colectiva y de la libertad individual. Del examen de las formas de gobierno —de uno, de pocos o de todos—, Spinoza inclina sus simpatías por el último, la democracia, pero como testigo de los excesos de su tiempo, no teme sostener que al gobernante, en la medida en que conserva todo su poder, le asiste el derecho de ordenar lo que le plazca, aun lo que parezca más absurdo⁹. El extremo que puede alcanzar cuando se excede en sus atribuciones encuentra también su límite en el debilitamiento de la simpatía popular y del apoyo de la colectividad. La condición humana muestra que el abuso de la fuerza es contraproducente y que la violencia engendra violencia. Sólo la guía de la razón permite mantener el equilibrio necesario para salvaguardia del Estado y bien del individuo.

El filósofo ha de prever la posibilidad de los abusos por parte del gobernante, y al legislador compete sugerir los medios adecuados para mitigar sus efectos negativos. La resistencia, la desobediencia, la insurrección podría ofrecerse como remedios sin ignorar que su carácter drástico expone a mayores peligros. ¿Ha de reconocerse el ejercicio

⁸ T.T.P., c. xvi, *Oeuvres*, II, p. 294.

⁹ T.P., III § 5, *Oeuvres*, III, p. 17.

de este derecho al individuo aislado, por buenas que sean sus intenciones, o ha de reservarse a la totalidad del pueblo o, con más prudencia, a la minoría culta y moralmente sana? Spinoza se inclina por la última solución, ya que la resistencia individual, aunque alcanzara el extremo de la insurrección, estaría condenada al fracaso porque ni contaría con el apoyo de la mayoría de la comunidad ni podría triunfar sobre los mecanismos represivos del Estado. Juzgado en términos pragmáticos, su fracaso sólo mostraría el absurdo del intento. Parece más razonable reconocer este derecho a la parte del pueblo cuya salud moral no ha sido quebrantada por los vicios del gobernante. Cuando los medios pacíficos se muestran ineficaces para corregir la violación de la ley, no queda otra alternativa que el derecho de resistencia, pero su empleo ha de ser limitado y su ejercicio no autoriza a incurrir en el abuso opuesto ¹⁰.

El reconocimiento de tal derecho —rechazado expresamente por Hobbes, en nombre de la paz interior, admitido tímidamente por Locke que ponía restricciones a su ejercicio, rechazado, una vez más por Rousseau, que invocaba la unanimidad de la voluntad popular— supone la teoría del contrato social: el pueblo cede una parte de sus derechos, pero el gobernante habrá de garantizar el ejercicio de aquéllos que el individuo ha reservado para sí. De esta manera la disolución del contrato por iniciativa del gobernante que se desentiende de sus deberes acarrea automáticamente el cese de la obligación de obedecer, que comprometía al individuo durante la vigencia del pacto social.

La teoría en que se funda el derecho a la resistencia —que unos aceptan como mero derecho natural y que otros admiten que puede ser institucionalizado y, por lo tanto, incorporado al derecho positivo— está constituida por varios eslabones solidarios: soberanía popular como base, contrato social que impone deberes al gobernante, recuperación de la libertad cuando los deberes no son atendidos debidamente o cuando son abiertamente violados. Todos esos elementos se encuentran en la teorización de Spinoza, que al incorporarlos a su doctrina política se ha inscrito deliberadamente en una tradición cuyas raíces pueden encontrarse en la justificación del tiranicidio en la Antigüedad y, más tarde, en la Edad Media, en figuras destacadas de la filosofía, como Tomás de Aquino. Mérito de Spinoza ha sido la reelaboración de esa doctrina con el propósito de evitar abusos ¹¹.

2

Las relaciones entre el individuo y la sociedad o, en un ámbito más estrictamente político, entre el ciudadano y el gobernante, susci-

¹⁰ T.P., IV § 6, *Oeuvres*, III, pp. 27-28.

¹¹ Julien Freund, *La esencia de lo político*, trad. Sofia Noël (Madrid, Editora Nacional, 1968), pp. 219-265. Mario Justo López, *Introducción a los estudios políticos* (Buenos Aires, Kapelusz, 1961), II, pp. 99-103, 118-124.

tan algunas dificultades de orden teórico dentro del sistema de Spinoza, que acaso comprometan su coherencia interna. En efecto: la teoría del contrato pone a cada una de las partes en la alternativa de cumplir o transgredir las obligaciones establecidas, y a una de las partes reconoce tácitamente el derecho de reasumir la porción de soberanía que había delegado. Esto implica la posibilidad de elegir, que asiste a cada una de las partes en las distintas situaciones que pueden provocarse. ¿En qué medida esta alternativa es compatible con la concepción de la libertad, tal como se desprende de las premisas metafísicas del sistema de Spinoza?

El examen de las cuestiones relativas a la libertad obliga a recorrer tres itinerarios, que el monismo metafísico procura encerrar en una unidad indescapable: metafísico (teoría de la sustancia e idea de necesidad), psicológico (conflicto entre la servidumbre de las pasiones y la emancipación del entendimiento) y político (oposición entre la seguridad social y el ejercicio irrestricto de la libertad individual).

El primero compromete las ideas de *causa sui* ("aquello cuya esencia envuelve la existencia"), sustancia ("aquello que es en sí, y se concibe por sí"), Dios ("un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia constituida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita"), libertad ("aquello que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinado a obrar por sí solo")¹². La libertad, que no puede reducirse a mera ausencia de coerción, ha de consistir en una 'necesidad' interna en cuya virtud los efectos resultan de la naturaleza de la "cosa libre". En tanto que *natura naturans*, Dios que es causa libre y a la vez inmanente produce con necesidad todo lo que concurre a constituir su propia perfección, y la *natura naturata* es la única manifestación posible de su indivisible e infinita riqueza interior. Se crea a sí mismo al crear el mundo, y lo hace sin coacción externa, ya que nada hay fuera de él. Libertad y necesidad coinciden. Ninguna opción podría interponerse como eslabón dilatorio entre la causa y el efecto que, de hecho, coinciden.

En el plano psicológico, donde el hombre aparece como un modo de la sustancia una, dependiente de todo lo que existe y obra en el orden del tiempo, la libertad no puede consistir más que en la participación en la necesidad divina acompañada del conocimiento que muestra el vínculo activo que une a Dios con el individuo. Aunque Spinoza admite que el hombre puede vivir según el régimen de las pasiones o ajustando su comportamiento a la razón, no ofrece esta alternativa como posibilidad de una opción, porque, sea cual fuere el motor de sus acciones, el resultado habrá de ser el mismo en todos los casos. Pensar de otra manera equivaldría a suspender el determinismo universal. Por eso Spinoza se apresuraba a rechazar con inusitada vehemencia dos prejuicios que juzgaba igualmente nefastos y que traban la recta apre-

¹² *Ética*, I. Df. I, III, VI, VII. Cf. Martial Gueroult, *Spinoza* (Paris, Aubier, 1968), I, pp. 40-42, 44-48 67-74, 74-77.

ciación sobre la naturaleza de la libertad: el libre albedrío y la finalidad¹³. El primero se fundaría en la ignorancia de las causas que mueven al hombre a obrar, y el segundo quedaría descartado por el hecho de que las causas finales son ficciones humanas porque en la naturaleza todo se produce con necesidad interna y de ninguna manera en vistas de propósitos que estimulan la conquista de metas colocadas más allá del presente. Pero si todo ocurre necesariamente, y esto es inexorable y no admite excepciones, ¿cómo pretender que, en el orden moral, sea posible emanciparse de la servidumbre de las pasiones para elevarse a la claridad del entendimiento, única manera de alcanzar la libertad? Por otra parte, la búsqueda de un bien genuino, capaz de proporcionar al alma un goce continuo y supremo, ¿no indica la persecución de un objetivo allí donde antes se había proscrito toda finalidad? Y, finalmente, la libertad del individuo, ¿es consecuencia necesaria del determinismo que impera en la naturaleza o requiere iniciativa personal?

A estas dificultades que trastornan el equilibrio del sistema se añaden las que surgen en el plano político: Spinoza alude a un designio social que anima a la ética, desviada de esta manera de la línea individualista que preside su desarrollo. Después de insistir en que la razón no exige nada contrario a la naturaleza, señala que la virtud consiste en obrar de acuerdo a este principio y que la felicidad (que a veces llama *eatitud*) coincide con la conservación del propio ser. Pero agrega, llevado esta vez por una inspiración social, que "nada es más útil al hombre que el hombre", y que el acuerdo de todos los componentes de una sociedad, cuando es unánime, equivale a que sus miembros constituyan "una sola alma y un solo cuerpo" y, reunidos de esta manera, busquen la utilidad común y se esfuercen juntos en conservar su ser. Y si nadie apetece individualmente nada que no desee también para los demás, la justicia, la buena fe y la honradez reinarán entre los hombres. Corroborando esta apreciación agrega que "el bien supremo de los que siguen la virtud es común a todos, y todos pueden gozar de él igualmente".¹⁴ Pero si el acuerdo social se funda en el orden eterno de la naturaleza, reino de las causas eficientes, ¿cómo es posible utilizar un vocabulario para encarecer la conducta racional que incluye términos como precepto, regla, mandamiento y prescripción, que tienen un sentido cabal cuando se trata de incitar a alcanzar fines? Los fines no pueden menos que estimarse como valiosos. Pero ¿no se había puesto énfasis en señalar que lo bueno y lo malo, y con ello todas las distinciones axiológicas, son relativos a deseos y situaciones?¹⁵ Y ¿no se había descartado la opción al proscribir como prejuicios, insostenibles a la luz del conocimiento cierto, el libre albedrío y la finalidad?

¹³ *Ética*, I apéndice, II esc. prop. xxxv, dem. prop. xlviii.

¹⁴ *Ética*, IV, prop. 36.

¹⁵ T.R.E., I, *Oeuvres*, I, p. 228; *Ética*, IV pref.; P.M. I, c. vi, *Oeuvres*, I, pp. 450-451.

Acaso algunas de estas inconsecuencias podrían atenuarse apelando a distinciones muy sutiles entre el hombre empírico, fragmento del todo, y la sustancia una y omnicomprensiva, o entre el punto de vista del tiempo y el de la eternidad¹⁶. Pero una consideración de esta índole excede las intenciones y los límites del presente trabajo.

Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

It is an analysis of the effort to conciliate social security, in terms of coaction, with individual freedom and its absence of constraint. The Spinozian opposition between political interest and the noble and individualist ambition of a full moral life is pointed out, as well as the right to resist rule's oppression and the conditions that Spinoza has established for its exercise. Some theoretical contrasts, as well as their non consistent relations with Spinoza's system are finally shown.

¹⁶ Mikel Dufrenne, "Dieu et l'homme selon Spinoza", *Jalons* (La Haye, M. Nijhoff, 1966), pp. 51-63. Stuart Hampshire, "Spinoza and the Idea of Freedom", *Spinoza*, ed. by M. Grene (New York, Anchor Books, 1973), pp. 297-317. Jean Lacroix, *Spinoza et le problème du salut* (Paris, PUF, 1970), pp. 81-110.

SPINOZA - PENSAMENTO E LINGUAGEM *

Marcelo Dascal

*Dedicado a memória de Baruch de Spinoza,
no tricentésimo aniversário de sua morte.*

Tel-Aviv, 21 de fevereiro de 1977.

O problema da conexão entre a linguagem e o pensamento é um dos problemas mais interessantes, difíceis e atuais que ocupam não só os filósofos mas também os psicólogos, educadores, lingüistas, semióticos, cibernéticos e outros. Não se trata de um problema novo, evidentemente. Na verdade, para todas as quatro soluções possíveis do problema —ou seja, que o pensamento depende da linguagem, que a linguagem depende do pensamento, que a dependência entre ambos é mútua, ou que não há entre eles qualquer dependência¹— há defensores na história do pensamento humano até o dia de hoje.

Spinoza, como outros em sua época, refletiu sobre esta questão da conexão entre linguagem e pensamento, e como muitos em sua época adotou uma posição de princípio segundo a qual o pensamento não depende, de forma alguma, da linguagem ou de qualquer outro sistema de sinais.

Na opinião de Spinoza existe “um conceito do espírito” (*conceptum animi*) de todo e qualquer objeto que se encontra no domínio da nossa concepção, e tal conceito é “sem palavras e fora das palavras” (CT, cap. 14, § 6)². Ou seja, existe uma concepção ‘mental’ pura, totalmente independente da dimensão lingüística. O objetivo do pensamento que aspira ao conhecimento é chegar à tal ‘conceito no espírito’. E para atingir esse objetivo o pensamento deve libertar-se totalmente das palavras. Tal ‘conceito do espírito’, livre de palavras, Spinoza o

* Leído en el homenaje a Spinoza organizado por el Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, en Buenos Aires, agosto de 1977.

¹ Nos referimos aquí apenas à dependência lógica ou conceitual. Uma análise detalhada das quatro posições aqui mencionadas encontra-se em “Duas Tribus e Muitos Círculos”, in M. Dascal (ed.), *Conhecimento, Linguagem, Ideologia* (S. Paulo, Ed. Ática, no prelo).

² As obras de Spinoza serão citadas neste artigo segundo as seguintes convenções de abreviação: CT = *Court Traité*; TIE = *Tractatus de Intellectu Emendatione*; PM = *Pensées Métaphysiques*; TTP = *Tractatus Theologico-Politicus*. As traduções, quando não indicado, são minhas.

chama também "idéia". Não se deve pensar que tal idéia é apenas o objeto das atividades mentais mais elevadas, ou seja, do conhecimento. A idéia preenche uma função central em todas as formas de pensamento, inclusive as não cognitivas: "As formas de pensamento como o amor, o desejo ou tudo o que poder ser chamado pelo nome de sentimentos da alma, não existem a não ser que exista também no mesmo indivíduo a idéia da coisa amada, da coisa desejada, etc..." (*Ética*, 2, Axioma 3)³.

Entre tais idéias, que são as pedras fundamentais do pensamento, e as palavras e todas as outras formas de imagens, há segundo Spinoza um abismo extremamente profundo. Trata-se do abismo que separa os diferentes tipos de conhecimento. De um lado do abismo encontra-se a 'opinião' ou a 'imaginação' incluindo seus dois tipos: o conhecimento vago, cuja fonte são as sensações, e o conhecimento 'por ouvir dizer', cuja fonte são os 'sinais'. Do outro lado encontramos o conhecimento 'racional', baseado nas "noções comuns" e nas idéias adequadas das propriedades das coisas; e acima dele, o conhecimento 'intuitivo', que é o conhecimento adequado das essências das coisas (*Ética*, 2, Prop. 40, escólio 2).

O conhecimento do primeiro tipo é a única causa de toda a falsidade, enquanto que o conhecimento que pertence aos outros dois tipos é verdadeiro necessariamente. Portanto é preciso distinguir de forma rigorosa entre a idéia, envolvida nos dois tipos superiores de conhecimento e a imagem e palavra pertencentes ao primeiro: "Eu peço aos leitores que distingam com rigor entre a idéia, isto é, um conceito do espírito, e as imagens das coisas" (*Ética*, 2, Prop. 49, escólio). Aqueles que não fazem essa distinção podem tornar-se vítimas de erros graves, entre os quais Spinoza indica o erro que consiste na aceitação de certas teorias filosóficas e científicas incorretas (TIE, § 87). Mais que isso: é essa mesma distinção que permite, no quadro da teoria de Spinoza, explicar o que vem a ser o erro — e é preciso lembrar quão importante é esse problema da explicação da possibilidade do erro para os filósofos teístas da época.

Deve-se notar aqui que Spinoza não é o único em sua época que distingue de forma rigorosa entre idéia e imagem. Pareceria que, depois de Descartes, todos aqueles que defenderam a concepção racionalista do conhecimento aceitaram tal distinção de uma u de outra forma. E o motivo para tanto parece ser transparente: a própria distinção permite criticar de forma incisiva um dos tipos do conhecimento (aquele que provem da imaginação sensível) como primeira etapa na descrição das virtudes do outro tipo do conhecimento racional, mais próximo dos interesses dos racionalistas. Desta forma procederam Spinoza, Descartes, Leibniz, Malebranche e também Arnauld e Nicole cujas pala-

³ Compare-se esta posição à posição de Davidson relativamente ao papel da crença (belief) em toda e qualquer atitude mental: D. Davidson, "Thought and Talk", in S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Oxford University Press, 1975, 7-23.

vas na *Lógica de Port-Royal* podem representar a opinião de todo este grupo de filósofos no que diz respeito a este tópico: "O termo 'idéia' é tão claro que não há qualquer possibilidade de explicá-lo por meio de outros termos porque não existem termos mais claros e simples. Tudo que podemos fazer para evitar erros é indicar que o significado deste termo não se limita ao tipo de percepção que se tem através da concentração de nosso espírito nas imagens desenhadas em nossa mente, ou seja, a imaginação... Há algo que concebemos de forma mais clara do que o nosso pensamento no momento em que pensamos? Mas é impossível imaginar um pensamento e desenhar a sua imagem em nossa mente. O "sim" e o "não" também pertencem a este tipo: quem pensa que a terra é redonda e quem pensa que a terra não é redonda tem em sua mente desenhadas as mesmas coisas, a saber: a terra e redondez; a diferença é apenas que um deles acrescenta a isto a afirmação, que é atividade de seu espírito concebida por ele sem qualquer imagem corporal, e o outro executa a ação oposta, a negação, que ainda é menos passível de imaginação do que a primeira. Portanto quando nós falamos de idéias, nós não denominamos por esse nome as imagens desenhadas em nossa mente, mas sim tudo o que se encontra em nossa mente quando podemos dizer verdadeiramente que concebemos alguma coisa"⁴.

Se acrescentarmos a uma tal concepção da distância entre idéias e imagens a classificação das palavras como pertencentes ao plano das imagens, teremos então uma base excelente para a crítica radical da linguagem feita por Spinoza: "As palavras são parte da imaginação, no sentido de que imaginamos muitas ficções de acordo com as combinações das palavras entre elas na memória, graças a uma disposição qualquer do corpo; por tanto é certo que as palavras como imaginação podem ser a causa de muitos erros graves, se não nos precavermos cuidadosamente contra elas" (TIE, § 88). Entre tais erros, Spinoza salienta como particularmente absurda a divisão do ser em ser real e ser de razão, porque tal divisão é na realidade "uma divisão do ser em ser e não ser, ou em ser e modo do pensamento". "Más eu não me admira —prosegue Spinoza— de que os filósofos ligados às palavras ou à gramática foram vítimas de tais erros, porque eles julgaram as coisas segundo seus nomes e não os nomes segundo as coisas" (PM, pag. 247).

De uma forma mais geral, as línguas naturais não podem servir como instrumento de expressão e de formulação de qualquer conhecimento científico que aspira à descoberta das relações essenciais entre as coisas. Isto porque "as palavras surgem de forma arbitrária, de acordo com o nível da multidão. Além disso, elas são apenas os sinais das coisas tais como elas aparecem à imaginação e não ao entendimento. Tal fato é comprovado claramente pela constan-

⁴ Arnauld e Nicole, *La Logique ou l'Art de Penser* (1684), Parte 1, Cap. 1. Note-se a descrição da imaginação como algo corporal, enfatizada pela distinção cuidadosa entre espírito ou alma (esprit) e cérebro (cerveau).

tação de que aquelas coisas que se encontram somente no entendimento e não na imaginação receberam em geral, nomes negativos como 'infinito', 'imortalidade', 'incriado', 'independente', etc... E nós afirmamos ou negamos muitas coisas porque a natureza das palavras e não das coisas permite tais afirmações e negações (TIE, § 89). As associações arbitrárias e casuais sobre as quais se baseia a utilização das palavras constitui na verdade um exemplo do tipo de relação que *não* pode refletir as relações essenciais entre as coisas. Trata-se da relação baseada na ordem das afecções do corpo apenas, o que contradiz frontalmente a "cadeia de idéias que se faz segundo a ordem da razão e segundo a qual a alma concebe as coisas à luz de suas causas primeiras". Quando um romano, por exemplo, passa do pensamento da palavra *pomum* ao pensamento da fruta que não tem qualquer semelhança com o conjunto de sons acima mencionado, tudo o que há de comum entre ambos é que o corpo do romano em questão foi afetado frequentemente por ambos simultaneamente. Mas um outro indivíduo, cujas experiências e hábitos são diferentes dos do nosso romano, certamente combinaria as coisas e os sons de uma forma distinta. Laços subjetivos e não confiáveis como esse certamente não podem servir de base, de exemplo ou mesmo de instrumento para o conhecimento científico ao qual aspira Spinoza (*Ética*, 2, Prop. 18, escólio).

Os perigos e erros que foram mencionados até agora são comuns à língua e aos outros componentes da imaginação. Porém, há um tipo de erros que só podem ser criados pelas palavras. Trata-se das 'quimeras' ou seja do *nonsense* completo: "uma vez que a quimera não se encontra nem no entendimento e nem na imaginação pôde-se chamá-la com razão de ser verbal, porque não há qualquer possibilidade de expressá-la a não ser por meio das palavras. Por exemplo, podemos falar do círculo quadrado, mas não podemos nem imaginá-lo de qualquer forma e certamente também não compreendê-lo. Portanto a quimera é apenas uma palavra". (PM, pág. 254).

Esta crítica de Spinoza à linguagem assemelha-se muito à crítica lingüística difundida, no século XVII. Ela lembra, por exemplo, as palavras de Locke no livro III de seu *Essay*, e ela é semelhante especialmente à doutrina dos "ídolos do mercado" de Francis Bacon. Mas por outro lado, Spinoza difere desses seus contemporâneos pela radicalidade de sua crítica a linguagem. Para ressaltar a especificidade da posição de Spinoza lembrarei aqui, brevemente, as afirmações principais de Bacon a respeito.

A lógica segundo Bacon se divide em quatro partes: a arte da descoberta, do juízo, do armazenamento, e da transmissão das verdades científicas. Entre as subdivisões da arte do juízo encontramos a arte da descoberta das falácias, da qual um dos tipos são os "ídolos". É preciso lembrar que aos olhos de Bacon a função da lógica é fornecer ao intelecto instrumentos que lhe permitam superar as dificuldades e perigos que ameaçam em sua tentativa de obter o conhecimento e elaborá-lo. A arte da descoberta das falácias é um dos ins-

trumentos em questão e os ídolos que ela ajuda a localizar e a neutralizar são perigosíssimos para nosso intelecto. Eles constituem "falsas aparências" ou "falsos conceitos" que, sendo arraigados profundamente em nosso entendimento, distorcem a natureza das coisas (NO, 1, 38, 41)⁵. Desta forma eles criam uma barreira enorme para a geração de juízos corretos, isto é, para o conhecimento da natureza. Entre os ídolos, os do mercado são os que mais atrapalham (NO, 1, 59). Eles são aquelas "falsas aparências que se impõem a nós através das palavras, cuja criação e uso se fazem segundo a concepção e a capacidade do tipo vulgar" (SP, 3, 396). Uma vez que os conceitos baseados em tais ídolos "copiam as linhas da divisão descobertas como evidentes pelo intelecto vulgar" (NO, 1, 59), eles impedem o desenvolvimento do conhecimento científico. "Sempre que um intelecto de maior capacidade ou possuindo observações mais rigorosas quer modificar tais linhas para tornar a concepção mais adequada às linhas verdadeiras da natureza, as palavras se põem em seu caminho e dificultam a mudança" (NO, 1, 59).

Poder-se-ia pensar que, se nos comportássemos segundo o princípio: "Fale como multidão, mas pense como cientista", resolveríamos o problema, pois a compreensão científica e uma questão do pensamento e não do falar. Entretanto, é exatamente nessa ilusão, isto é, na crença de que nós somos capazes de dominar nossas palavras quando pelo menos nosso pensamento é claro, que se encontra o maior perigo dos ídolos do mercado. "As palavras, como um boomerang, se voltam contra o intelecto dos mais sábios, e com grande força confundem e distorcem a capacidade de juízo deles" (SP, 3, 396). Também o uso das definições, como o fazem os matemáticos, apesar de recomendado por Bacon não é considerado uma solução para o problema. Porque "uma vez que as próprias definições são compostas por palavras e essas palavras conduzem a outras palavras", elas não podem ajudar-nos na investigação da natureza e da matéria (NO, 1, 59). Na medida em que ficamos no plano lingüístico unicamente, não temos qualquer possibilidade de "descer e aproximar-nos das próprias coisas" (SP, 3, 582). Para obter o conhecimento devemos libertar-nos completamente da linguagem, buscar meios não lingüísticos, "um melhor e mais novo remédio" (SP, 1, 646), que, evidentemente, é o método indutivo de Bacon.

A posição geral de Bacon face à linguagem é, portanto, das mais negativas, e algumas de suas observações críticas são quase idênticas às de Spinoza. Entretanto Spinoza foi muito além de Bacon e dos outros críticos da linguagem em sua época. Porque todos eles ao mesmo tempo em que criticaram a linguagem reconheceram também a

⁵ Para as citações de Bacon utilizarei as seguintes abreviações: NO = *Novum Organum* (seguido do número da parte e do aforismo); SP = Obras de F. Bacon, editadas por Spedding and Heath, London, 1864-1874 (seguido de número do volume e página).

sua necessidade e portanto deixaram algum caminho aberto para salvar-se da crítica em questão. Todos indicaram ou sugeriram de forma mais específica caminhos destinados a evitar as distorções causadas em nossa compreensão pelas palavras. A idéia da construção de uma língua universal, ideal, artificial que reproduz fielmente a natureza foi um dos caminhos para a solução dos problemas em questão propostos no século XVII, aliás um dos que teve a maior popularidade. O próprio Bacon, Descartes, os amigos de Locke ligados à Royal Society, e muitos outros propuseram esta idéia e trataram de desenvolvê-la em grande detalhe. Entretanto, em Spinoza não se encontra qualquer menção da idéia de uma língua universal, e também não se encontram em seus textos outros programas de reforma e melhora das línguas naturais existentes. Tal fato apenas indica a profundidade do abismo que separa palavras, imagens e quaisquer outros sinais, das idéias e seu conhecimento, aos olhos de Spinoza. Tal abismo é tão grande que não há qualquer utilidade em tentar modificar e melhorar os sistemas de sinais de que dispomos para que sejam mais próximos e mais fiéis às idéias que eles deveriam apresentar. Parece que, para Spinoza, simplesmente não há qualquer possibilidade de estabelecer uma ponte (desta forma) sobre o abismo que os separa.

As raízes de tal abismo —e é talvez isto que explica a sua profundidade— devem ser encontradas no dualismo implícito de Spinoza, na distinção básica e rigorosa entre os dois tipos de *atributos* da substância / Deus / natureza (que são os únicos que nós conhecemos), a extensão e o pensamento. “Quanto àqueles que confundem palavras com idéias”, diz Spinoza, pode-se facilmente eliminar tal confusão “se prestarmos atenção suficientemente à natureza do pensamento. Porque o pensamento não contém o conceito de extensão e portanto é possível compreender facilmente que a idéia (sendo um modo de pensamento) não é composta de imagens de alguma coisa e também não de palavras. A essência das palavras e das imagens consiste exclusivamente em movimentos corporais que não contém absolutamente o conceito de pensamento” (*Ética*, 2, Prop. 49, escólio). É portanto evidente que o problema da conexão entre linguagem e pensamento em Spinoza é apenas um dos aspectos do problema da conexão entre dos idônios essencialmente distintos entre si, o corpo e a alma. Sendo assim, a solução ao nosso problema —se é que existe no âmbito da doutrina de Spinoza— diz respeito aos fundamentos de sua metafísica.

Se a distância entre pensamento e linguagem é tão grande, e se a crítica à linguagem é tão essencial, parece que não há possibilidade de evitar a conclusão de que Spinoza não pode, sem contradição, afirmar que seus escritos (ou os escritos de qualquer outro filósofo o cientista) possam expressar de forma não metafórica a verdade⁶. A crítica de Spinoza à linguagem conduz, segundo esta conclusão, diretamente à posição

⁶ Tal tese é defendida por D. Savan, “Spinoza” and Language”, *Philosophical Review* 67 (1958).

segundo a qual o próprio Spinoza e todo filósofo sério deve calar-se ou, à semelhança do Wittgenstein de *Tractatus* considerar suas palavras apenas uma indicação mais ou menos confusa de verdades que não podem ser expressas. É claro que uma tal posição aproximaria grandemente o discurso filosófico do discurso místico. Mas não há dúvida de que não é esse o tipo de discurso que caracteriza os escritos de Spinoza. Ele pretende apresentar suas proposições filosóficas com precisão e rigor não inferiores aos da geometria. Certamente ele acredita que suas definições atribuem às palavras que ele utiliza, significados precisos capazes de ser compreendidos por todo leitor. E ele não tem dúvida alguma de que suas afirmações expressam fielmente a verdade filosófica única. Se é assim há uma contradição entre a sua teoria da linguagem e a praxis que se realiza em seus escritos.

Entretanto parece-me que não se pode considerar uma tal conclusão, que atribui a Spinoza uma auto-contradição tão transparente, o fim da questão. Antes de aceitá-la é preciso procurar encontrar nas palavras do próprio Spinoza fatores que estabeleçam uma ponte entre a linguagem e o pensamento e desta forma permitam evitar a conclusão extremista em questão.

G. H. R. Parkinson⁷ é um dos comentadores que tentaram absolver a Spinoza da acusação de auto-contradição mostrando que há alguma ponte, pelo menos, entre palavras e pensamento em sua doutrina. Parkinson procura mostrar que apesar de que em geral Spinoza salienta a diferença extrema entre a imaginação, que opera segundo associações dependentes das afecções corporais, e a razão, ele reconhece a possibilidade de que em alguns casos a imaginação opere segundo os ditames da razão e não do corpo. A principal evidência que apresenta Parkinson para esta sua afirmação é uma passagem da carta nº 17 de Spinoza: “a imaginação pode também ser influenciada somente pela deposição da alma, quando, como nós sabemos por nossa experiência, ela (a imaginação) acompanha em tudo os passos da razão, e liga entre si imagens em suas demonstrações; portanto, dada uma coisa qualquer que nós somos capazes de compreender, a imaginação pode criar uma certa imagem baseada em seus traços” (carta a Balling, 20/7/1664). Segundo Parkinson, Spinoza⁸ diz aqui explicitamente que há uma conexão entre imagens mentais que não variam de indivíduo para indivíduo, ou seja, que não sofrem do subjetivismo característico da maioria das actividades da imaginação. Este laço, que é possível também para as palavras, reflete “a ordem racional”. E a imaginação desse tipo, livre das correntes do corpo, pode constituir o fator que estabelece uma ponte entre linguagem e pensamento, o fator que permite, apesar da distância entre eles, encontrar uma expressão adequada, em imagens ou palavras para as verdades filosóficas e científicas.

Em que medida tal argumento é convincente? Parece-me que não muito. Porque ele se baseia em um texto que não só não pertence

⁷ G. H. R. Parkinson, “Language and Knowledge in Spinoza”, *Inquiry* 12 (1969), 15-40.

à *Ética* mas também pelo fato de que nesse mesmo livro — que pretende representar a doutrina filosófica mais bem elaborada e completa de Spinoza — não se fala de forma alguma deste tipo de imaginação “livre”. Na *Ética* encontram-se na verdade muitas passagens (citadas acima) que negam explicitamente tal afirmação. Mais do que isso, trata-se de uma afirmação que se opõe de forma clara aos princípios básicos da teoria de Spinoza. Porque, se há uma imaginação deste tipo isto significa que há ocorrências corporais influenciadas diretamente pelo plano espiritual, ou seja, que há relação causal entre alma e corpo, entre os dois atributos separados da substância, tese essa que Spinoza nega de forma absoluta. Uma vez que esta é uma posição mais próxima da doutrina de Descartes do que da doutrina de Spinoza, parece-me que é razoável aceitar a interpretação de Guérout⁸ segundo o qual esta passagem da carta 17, que foi escrita no começo da carreira filosófica de Spinoza, muito antes da cristalização da *Ética*, nada mais é do que um vestígio da influência de Descartes sobre ele e não uma expressão da posição Spinozana verdadeira. Desta forma, o valor do texto acima como prova é muito pequeno e não há nele elementos suficientes para absolver Spinoza da acusação de auto-contradição.

Mesmo que ignoremos momentaneamente os argumentos acima e suponhamos que existe um tipo de imaginação capaz de refletir fielmente o conhecimento racional, ainda está longe de ser óbvio como um tal passo constitui uma contribuição para a solução do problema. Isto porque não há no texto considerado qualquer explicação de *como* a razão domina ou pode dominar as imagens e as palavras, ou seja, de *como* estas últimas podem expressar ou representar significados que pertencem ao domínio da razão. Na falta de uma explicação no próprio texto é natural que nos dirijamos à única teoria semântica explícita oferecida por Spinoza, ou seja, a teoria associacionista. Ora, uma vez que as conexões associativas podem existir somente entre objetos do mesmo tipo ou domínio (imagens e palavras por exemplo), a teoria associacionista da aquisição da linguagem não pode explicar a conexão entre palavras e imagens por um lado, e idéias ou noções comuns por outro. No máximo, ela permitirá descrever o significado de certas palavras necessárias para a expressão das verdades racionais em termos de imagens confusas. Dessa forma explica Spinoza o fato de que certas palavras têm um valor geral e não específico: tais imagens confusas constituem segundo ele as significações dos termos gerais sejam eles “universais” (como ‘cachorro’, ‘mesa’) ou “transcendentais” (como ‘ser’, ‘coisa’, ‘algo’) (*Ética* 2, Prop. 40, escólio 1). Entretanto, tais imagens confusas são explicitamente consideradas fora do domínio do conhecimento racional. E Spinoza adverte que é preciso suspeitar delas porque elas podem distorcer e confundir a ordem verdadeira da natureza mais do que ajudar a descobri-la. Portanto, elas não podem servir de garantia para a atribuição de significado racional aos termos gerais

⁸ M. Guérout, *Spinoza - II, l'Ame*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, pp. 571-577.

e muito menos a qualquer outra palavra ou sinal⁹. Portanto, se a imaginação “livre” que supostamente deve atuar sob a influência da razão apenas, é o fator que estabelece uma ponte entre linguagem e pensamento, ela deve ser capaz de fornecer-nos algo mais do que cadeias de imagens confusas, isto é ela deve fazer-nos saltar às próprias noções comuns e às idéias. Entretanto, como pode fazer isto e também continuar sendo um tipo de imaginação?

Parkinson em seu artigo afirma que quando Spinoza utiliza conceitos transcendentais como ‘ser’, ‘coisa’, etc., ele com efeito tem em mente noções comuns e não imagens confusas. Entretanto, a pergunta é não se Spinoza realmente teria isso em mente, mas sim se no quadro de sua teoria ele *pode* ter isso em mente. Em outras palavras, se está aberta diante dele a possibilidade de explicar como as palavras podem representar alguma coisa que não pertence absolutamente ao domínio da imaginação. E uma vez que a esta pergunta crucial Parkinson não oferece nenhuma resposta, não podemos dizer que ele oferece uma solução satisfatória ao problema que colocamos.

O fracasso de Parkinson mostra quão difícil é o problema. Entretanto, como na minha opinião ele não examinou todos os caminhos possíveis para sua solução, ainda é cedo para aceitar a tese da auto-contradição. Portanto, ampliemos um pouco mais o âmbito de nossa pesquisa em busca de fatores capazes de contribuir para encontrar um caminho alternativo para a solução do problema.

Um dos fenômenos mais salientes na *Ética*, e que parece estar em contradição completa com o papel subalterno atribuído à linguagem na doutrina de Spinoza, é o fato de que ele se baseia em dezenas de *definições*. Tais definições, formuladas com grande rigor, servem, juntamente com os axiomas, de fundamento para toda a construção filosófica apresentada na principal obra de Spinoza. É claro, portanto, que ele atribui uma grande importância às definições. Sua atitude positiva face às definições expressa-se já muito tempo antes de ter escrito a *Ética*. No *Tractatus de Intellectus Emendatione* por exemplo, Spinoza afirma. “O caminho correto, que conduz à descoberta, é a criação de pensamentos baseados em uma certa definição dada... e a coisa mais importante nesta parte do método é conhecer as condições da boa definição e como encontrá-la...” (TIE, § 94). Entretanto, as definições são formuladas *em palavras*, e o conhecimento baseado nas palavras é apenas um conhecimento segundo o “ouvir dizer”, muito distante do conhecimento racional e ainda mais do conhecimento intuitivo. Como é possível partir de definições dadas e chegar aos *pensamentos corretos*, isto é, à descoberta da verdade? Aparentemente a introdução do tema das definições em nossa discussão apenas contribui para complicar a situação através da descoberta de um outro aspecto da auto-contradição na concepção lingüística de Spinoza. Mas por outro lado

⁹ Para uma discussão detalhada desta questão veja-se meu artigo “Hume e Spinoza sobre Termos Gerais” (III Congresso Nacional de Filosofia de Israel, Haifa, 1977 - em hebraico).

se conseguirmos compreender como, apesar de tudo, as definições são capazes, em seu entender, de preencher a sua função fundamental, certamente nos aproximaremos da solução do problema em sua totalidade. Para isso tentemos primeiramente examinar a posição de Spinoza contra o pano de fundo das tendências dominantes em sua época a respeito da função e do status das definições.

Ao adotar uma atitude positiva e séria relativamente às definições, Spinoza se distingue claramente de Descartes, que como se sabe desprezou as definições, e mesmo de Bacon que, como vimos, atribui às definições apenas uma função marginal. A razão da desconfiança de Bacon e de Descartes face a uma teoria que se baseia excessivamente em definições provém não só de sua oposição aos métodos de discussão escolásticos, aos quais eles se opunham, mas também da sua campanha contra o método supostamente revolucionário de Ramus. Tal método, que era extremamente popular no século XVII e na primeira metade do século XVIII, pretendia ser um *método científico*, um *método de descoberta* de novas verdades. Ele colocava em seu centro a exigência da formulação de definições baseadas na divisão de um gênero em famílias, sub-famílias, espécies, etc. (segundo o modelo platônico). Por meio dessas definições e artifícios semelhantes, Ramus e seus simpatizantes afirmavam que eles eram capazes de *descobrir* facilmente argumentos para justificar qualquer posição no curso de um debate. O método se descobre então como método *retórico* apenas, e com razão filósofos e cientistas do século XVII viram nele e em sua difusão sob o nome respeitável de 'lógica', um grande perigo. Eles o denunciaram como um método puramente verbal — *logomaquia*, como dizia Leibniz —, sem qualquer valor para a ciência e para a filosofia.

Parece porém que Bacon e sobretudo Descartes exageraram um pouco em sua campanha contra esse método. Devido às distorções provenientes da utilização das definições no quadro do método de Ramus, não era necessário negar absolutamente a necessidade e o valor das definições. Porque sem definições não há também qualquer possibilidade de construção de provas ou demonstrações capazes de satisfazer a critérios formais quaisquer. E portanto sem elas é impossível esperar a consecução dos propósitos de Descartes no que diz respeito à construção de uma *ciência demonstrativa* bem fundamentada e cobrindo todos os campos do conhecimento humano. (Coisas semelhantes podem-se dizer, *mutatis mutandis*, a respeito da *ciência indutiva* de Bacon). Tendo compreendido isto muito bem, Hobbes, Leibniz e Spinoza não seguiram Descartes e Bacon a este respeito. Eles opuseram ao método *dialético* de Ramus, o método *axiomático* de Euclides, método que também se baseia em definições precisas. Eles acreditavam que no quadro deste método, as definições não podem servir como base para artifícios retóricos, um domínio no qual cada um pode fazer como bem entende, mas sim que elas satisfazem a critérios determinados capazes de garantir a sua confiabilidade.

É verdade que Hobbes afirmou que as definições são arbitrarias e disso concluiu que as verdades, derivadas todas elas das definições,

são também arbitrarias. Ao redor desta tese de Hobbes desenvolveu-se um debate amplo no qual tomaram parte entre outros Arnauld, Leibniz e de forma indireta também Spinoza. Não poderemos expor aqui os detalhes deste debate extremamente interessante. O que é importante salientar aqui é que o próprio Hobbes, apesar de sua tese da arbitrariedade das definições, defende entusiasticamente a necessidade e a importância da utilização de definições *corretas* em toda discussão científico-filosófica: "nas definições corretas dos nomes baseia-se o primeiro uso da linguagem que não é senão a aquisição do conhecimento científico; e em definições errôneas ou na falta de definições baseia-se o primeiro mau uso da linguagem do qual, provêm todas as falsas teses e também aquelas que não têm nenhum sentido" ¹⁰.

Há portanto, mesmo aos olhos de Hobbes, definições corretas e definições incorretas. É possível pensar que a correção ou a incorreção se mede segundo Hobbes por sua adequação ao uso comum da palavra definida, ou seja, pelo fato de ela ser ou não uma descrição correta do significado corrente da palavra. Entretanto não é essa a intenção de Hobbes. O supremo juiz no que diz respeito à correção de uma definição não é a autoridade do uso corrente e também não a autoridade de autores famosos como Aristóteles ou Cícero. Somente pode-se confiar na razão do próprio homem no que diz respeito a uma questão tão fundamental: "É claro, portanto, o quão necessário é a todo aquele que aspira ao verdadeiro conhecimento que examine as definições dos autores anteriores; e que as corrija quando elas estão formuladas sem cuidado ou que as formule por si mesmo" ¹¹.

Também aos olhos de Spinoza, como vimos, há definições corretas e incorretas. E também a seus olhos o critério para a correção de uma definição não é o uso comum da palavra. É certo que às vezes ele se refere ao uso comum para esclarecer o significado de uma certa palavra e também propõe como uma espécie de regra metódica o seguinte: "Uma vez que o povo é quem inventou pela primeira vez as palavras que o filósofo utiliza mais tarde, aquele que busca o significado primário de uma palavra deve esclarecer primeiramente qual foi o seu significado para o povo" (PM, pág. 260). Mas ele não utiliza tal regra frequentemente e principalmente não a utiliza na *Ética*. Mesmo a utilização que ele faz desta regra na passagem acima citada testifica que não se trata para ele de um método seguro para a determinação de definições, mas sim de um método auxiliar, uma espécie de regra heurística, através de qual é possível no máximo localizar o "campo semântico" no qual devem-se concentrar as buscas da definição desejada. Além disso, é claro que tal regra não tem qualquer utilidade quando se trata de termos técnicos da filosofia como 'substância', 'atributo', 'modo', etc., que foram inventados inicialmente por filósofos e não pelo "povo".

¹⁰ T. Hobbes, *The English Works*, edited by W. Molesworth, London, 1839-45, vol. III, p. 24.

¹¹ *Ibid.*

Spinoza está tão convencido de que, acima e além do uso corrente ha critérios muito mais importantes para a determinação da correção das definições que ele manifesta uma certa impaciência e quase raiva face àqueles que afirmam ou sugerem que ele se desviou do sentido comum de algumas palavras por ele utilizadas: “eu sei que no uso corrente estas palavras têm significados distintos. Porém minha intenção é explicar, não o significado das palavras, mas sim a natureza das coisas, e indicar estas últimas por meio de termos cujas significações não se desviem por menos que seja daquela que eu desejo atribuir-lhes; que isto esteja claro uma vez por todas” (*Ética*, 3, apêndice, Prop. 20, escólio). As definições, portanto, são explicações da natureza da essência das coisas e sua correção depende somente de sua capacidade de esclarecer tais essências. Quando elas satisfazem esta exigência, então nós temos os *nomes corretos* das coisas, e não há qualquer possibilidade de equívoco. Porque “a maioria dos erros provém do fato de que nós não damos às coisas os seus nomes corretos” (*Ética*, 2, Prop. 47, escólio).

Neste momento, o leitor certamente espera uma discussão sobre a teoria das definições de Spinoza, especialmente como ela aparece no *Tractatus de Intellectus Emendatione*, que explicita as condições às quais deve satisfazer uma boa definição¹². Mas não pretendo iniciar tal discussão agora. Isto porque rapidamente verificaríamos que tal teoria não fala da conexão entre palavras e idéias, entre linguagem e pensamento, que é o que nós pretendemos explicar. Ela na verdade não se ocupa de forma alguma com palavras, mas sim somente com as idéias. E isto podíamos facilmente suspeitar a partir do que foi dito acima. Porque, se a definição correta deve explicar a essência da coisa definida, a possibilidade de sua existência depende não de uma ou outra propriedade da linguagem, mas sim essencialmente da concepção ou percepção direta, clara e distinta, por parte da razão, da própria essência em questão: “uma coisa é compreendida quando ela é percebida com simplicidade pelo entendimento, sem palavras e imagens” (TTP, cap. 4). Uma tal concepção ou percepção é a garantia única da compreensão do que quer que seja e de sua definição correta. Se tal condição é satisfeita, então está mais ou menos garantido que teremos sucesso, apesar dos defeitos da linguagem, também na tarefa de formular para nós mesmos e para os outros a essência que conseguimos perceber com clareza. O esforço exigido no plano lingüístico é apenas um esforço no sentido de afastar os obstáculos na transmissão do conhecimento claro já obtido. Os meios lingüísticos devem ser *transparentes*, tanto quanto possível, para que não ocultem mais do que o necessário a verdade. Mas eles não são capazes de ser totalmente transparentes,

¹² Veja-se TIE, §§ 94 segs., e também as Cartas 9 e 34. Sobre o desenvolvimento da teoria espinozana da definição, veja-se Herman da Dijn, “Historical Remarks on Spinoza's Theory of Definition”, in J. G. van der Bend (ed.), *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*, Assen, Van Gorcum and Co., 1974, pp. 41-50.

eles não são capazes —em sua corporeidade— de exprimir completamente a verdade que se encontra acima deles. Mas isso não é um impedimento grave se a verdade foi percebida com clareza pelo indivíduo. É possível superar com relativa facilidade as dificuldades de comunicação. Eis aqui um caso que nos é contado por Spinoza: “escutei recentemente alguém que grita que sua casa voou sobre a galinha do vizinho, mas não acreditei sequer por um minuto que ele se enganou, porque a sua intenção estava suficientemente clara para mim” (*Ética*, 2, Prop. 47, escólio). A percepção direta, clara, do próprio assunto, através de um canal diferente que é *não-lingüístico*, é o que permitiu efetuar com facilidade a correção de tal equívoco na transmissão da informação. No caso das verdades mais básicas, tal percepção é racional pura, sem qualquer dependência da linguagem e das outras formas de imaginação e é ela que fornece o critério para a correção e a incorreção das definições dos nomes, etc.

A função da linguagem, portanto, é secundária. Ela não é, porém, totalmente insignificante. Se a tal pessoa não tivesse gritando alguma coisa sobre uma galinha e uma casa, Spinoza não seria capaz de descobrir a sua intenção. Na mesma medida, apesar de que não se deve esperar de um texto qualquer que ele reflita de forma perfeita e completa a verdade científico-filosófica, ele deve ser construído de forma a permitir ao leitor capaz de perceber por si mesmo tal verdade, que a descubra. O texto deve, portanto, oferecer de uma forma adequada as indicações suficientes para o indivíduo inteligente. E, com efeito, no *Tratado teológico-político* Spinoza nos oferece indicações valiosas sobre o que, segundo ele, deve constituir um texto científico-filosófico ideal: “as coisas que são percebidas com facilidade segundo sua natureza jamais podemos dizê-las de uma forma tão confusa que não sejam compreendidas com facilidade. Como diz o famoso provérbio: basta ao sábio uma pista (ou bom entendedor meia palavra basta). Euclides, que escreveu apenas sobre coisas extremadamente simples e compreensíveis, pode ser compreendido por toda e qualquer pessoa em toda e qualquer língua. Porque para que captemos a sua intenção e possamos estar seguros de seu sentido verdadeiro, nós não temos que dispor de um conhecimento perfeito da língua em que escreveu, mas sim de um conhecimento bastante geral (comum) quase como o conhecimento das crianças” (TTP, cap. 7).

Devemos supor que a *Ética*, construída segundo o modelo de Euclides, é, pelo menos aos olhos de Spinoza, um texto que satisfaz estas exigências. A garantia de que as coisas nela escritas serão compreendidas não está na forma pela qual elas são escritas, mas sim, acima de tudo, no ser elas “coisas percebidas com facilidade segundo sua natureza”, por todo e qualquer indivíduo. As formulações cuidadosas que se encontram na *Ética* não pretendem ser expressão completa e perfeita das verdades que estão por detrás delas. Elas não são mais do que um trampolim para tais verdades. Elas são um convite ao leitor para ativar a sua razão numa tentativa de descobri-las com suas próprias forças.

Não temos visto, evidentemente, uma solução para o problema da conexão entre a linguagem e o pensamento na doutrina de Spinoza. O abismo entre elas se mantém. O que conseguimos mostrar não é que existe uma ponte sobre este abismo, mas sim que a passagem por sobre ele, dentro do quadro da doutrina de Spinoza, é possível somente através de um salto. É verdade que se trata de um salto planejado, orientado e dirigido (na melhor das hipóteses) mas apesar de tudo, de um salto. E a medida do perigo envolvido em tal salto não é outra senão a medida do mistério que envolve a teoria semântica de Spinoza.

Tel-Aviv University

ABSTRACT

Spinoza's theory of knowledge assigns to language a place in the lowest level of knowledge alone, namely, imagination. Given the chasm that separates this level from the others - reason and intuition - where real knowledge is to be found, it seems inevitable to conclude that language cannot be fit to express philosophical or scientific knowledge. But, if this is true, one must conclude, with Prof. Savan, that Spinoza's attempts to expose 'geometrically' his theory contradicts his own conception of the essentially inadequate and inferior nature of language. Prof. Parkinson's arguments against this thesis are briefly examined, and other suggestions as to how one may rescue Spinoza from the charge of auto-contradiction are put forward.

SPINOZA Y EL ANTIFINALISMO

Eduardo Antonietta *

A mediados del siglo XVII, cuando Spinoza concluía su educación judía e iniciaba relaciones con cristianos liberales, habían muerto ya Galileo, Mersenne y Descartes, los gestores más importantes de la concepción mecanicista del mundo. El denominado "círculo de Mersenne", integrado además por Hobbes y Gassendi, y científicos como Christian Huygens, Fermat, Roberval y Naudé, coincidía en ese intento, cuyo trasfondo polémico era la cosmovisión fundada en el finalismo.

Aunque ya en la filosofía griega se había propuesto una explicación mecánica del mundo, con el atomismo, tuvo muy poca fortuna histórica. Y si bien desde esa época se contaba con una mecánica celeste y con formas de pensamiento no teleológicas, como las matemáticas y la lógica, no influyeron en este aspecto como modelos para interpretar el resto de la realidad. Al contrario se impregnaron algunas veces de contenidos mágicos y de finalidades secretas: la Astronomía se mezcló con la Astrobiología, las matemáticas se transformaron en el pitagorismo místico y las proposiciones racionales se tiñeron con interpretaciones cabalísticas. El finalismo, propio de la época mítica y de una mentalidad precrítica, prevaleció constantemente, no sólo en la Religión, sino también en la Filosofía y la Ciencia, aunque no se manifestara de manera abierta y exclusiva, como ocurre con las prudentes elaboraciones filosóficas de la Escolástica en su época de esplendor.

El ámbito que originariamente había abierto la religiosidad judeo cristiana a la intervención de designios trascendentes era básicamente la sociedad y la historia, dirigidas por la Providencia. Con la adopción posterior de la Física aristotélica, empero, se introdujo también ese finalismo en la naturaleza, configurando así una cosmología teleológica que fue luego el obstáculo quizás más importante, aunque no declarado, para la aceptación de la nueva ciencia de la naturaleza, cuyo punto de partida se sitúa en esa tímida pero decisiva revolución copernicana. Desde entonces se inicia una suerte de polémica embozada en contra de la teleología, sin que sus opositores admitan todas las consecuencias del antifinalismo, puesto que adoptan muchas veces posiciones eclécticas y cautelosas¹. En cambio, Spinoza parece situarse entre los más obstina-

* Una versión reducida de este trabajo fue leída en un Homenaje a Spinoza organizado por el Departamento de Filosofía de la Univ. Nac. de Tucumán, en agosto de este año, donde será publicada en un folleto especial.

¹ Cfr. G. Tonelli, "La polémica kantiana contra la teleología cosmológica", en *Filosofía*, Torino, Fasc. IV (Anno IX, Ottobre 1958), pp. 641-651.

dos adversarios de la finalidad, y aunque había adherido con entusiasmo a la filosofía cartesiana, no mantuvo luego la limitación de su mecanicismo, puesto que intentó radicalizarlo de manera similar a Hobbes, contra quien Descartes polemizó forzosamente y con manifiesta irritación.

Descartes había propuesto una explicación mecánica de la formación del mundo, partiendo de una materia homogénea, corpuscular y desordenada, impulsada por Dios a moverse según leyes constantes. De la misma manera procedió con la constitución de todos los cuerpos, inclusive orgánicos, pero sustrajo al hombre en tanto único ser psicofísico de ese mecanicismo, y admitió además que ese Dios obrero había fabricado la máquina del mundo según fines, aunque se excusaba en tanto filósofo de poder conocerlos, manteniendo así la finalidad como un concepto límite de la causalidad eficiente, que es sobrepasada donde interviene el espíritu. En cambio Hobbes, sugestionado más intensamente por la Física galileana, cuyo reduccionismo en materia y movimiento se convierte en consigna del mecanicismo, no vacila en extenderlo al hombre, a su comportamiento individual y social. En esa creciente audacia quedaba algo no intentado aún, que no amedrentó a Spinoza: explicar el obrar de Dios en el mundo, eliminando todo resto de finalismo.

Con toda seguridad, esas osadías no habrían sido aprobadas ni tampoco evitadas por el prudente y apacible Mersenne, cuyo mecanicismo se limitaba a un cauto empirismo, más próximo a la Ciencia que a las hipótesis de alcances metafísicos². Pero, moderado o presuntuoso, el mecanicismo era la reacción a la crisis de un endeble finalismo, o más bien la respuesta a la exigencia de otra manera de concebir los procesos naturales, en que a pesar de las actitudes conciliatorias se agrietaba cada vez más la anterior cosmovisión.

§ 1. Características y clasificación del finalismo

El significado de finalidad es bastante ambiguo, puesto que implica contenidos más bien heterogéneos y por otra parte puede conformar distintos tipos de aplicación a la totalidad de los hechos de la naturaleza.

Quizás la noción más general y clara es la que se puede obtener del modelo conforme al cual surge el pensamiento teleológico, o sea del comportamiento intencionado del hombre, cuando en su obrar persigue fines y traza planes para alcanzarlos, intuyendo y eligiendo así previamente los objetivos y los medios adecuados, antes de convertirlos en resultados o efectos de su acción. Temporalmente considerado, el proceso planeado termina pues cuando se consigue el propósito; además, ese acabamiento implica una perfección mayor que las acciones previas, en vez de ser una degradación del efecto con respecto a su causa.

Ahora bien, trasladar este tipo de comportamiento a realidades no humanas es una proyección antropomórfica muy cuestionable, puesto

² R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, 1971, Chap. XI.

que el supuesto de esta *analogia hominis* es imaginar que en los otros seres hay un centro interno o una capacidad para intuir y proponer fines en sus acciones, lo que es un dato únicamente subjetivo para quien actúa con intenciones.

En relación con ese contexto histórico, podríamos distinguir cuatro tipos de finalismo. Teniendo en cuenta al agente que obra intencionalmente, o sea según la finalidad subjetiva, hay una teleología immanente, de carácter hilozoísta o pampsiquista, cuando se concibe en todas las cosas la existencia interna de fuerzas psíquicas, sea como entidades anímicas particulares, o bien como un alma única de todo el universo asimilado a un gran organismo en el monopsiquismo de Giordano Bruno. En cambio esa teleología es trascendente cuando se cree que seres espirituales han creado las cosas o influyen en ellas como agentes intencionados externos, y esta concepción era la dominante en las religiones oficializadas. Por otra parte, puede haber cierta compatibilidad entre estos dos finalismos, puesto que es concebible un espíritu muy sagaz que enlace los fines particulares para lograr sus propios objetivos, de tal manera que en los sucesos haya una participación de agentes immanentes y trascendentes. Este esquema mixto era el que correspondía en la concepción religiosa tradicional al ámbito de las acciones humanas, combinado luego con los fines trascendentes para el resto de la realidad, la que quedaba desprovista de iniciativa en sus procesos. Asimismo, la concepción mecanicista, aunque rechazaba el hilozoísmo y su finalidad immanente, no conllevaba la anulación de fines trascendentes, puesto que el modelo mecánico del que parte requiere un constructor que lo haya proyectado según objetivos prefijados, y ésta era la posición de Descartes, vinculada inclusive a la nueva apologética religiosa preconizada por Mersenne. Por tanto, esta combinación no difiere en lo fundamental de la anterior, excepto en no aceptar luego la intervención de agentes trascendentes en el transcurso de los procesos naturales, rechazando así los hechos de carácter milagroso y defendiendo en cambio la regularidad y la inmanencia no intencionada de los fenómenos de la naturaleza.

Considero el fin objetivamente, o sea según la meta a que se dirige la acción, hay una finalidad interna cuando el objetivo se completa en cada cosa, sea para algunas de sus partes o más bien para el conjunto total de ellas. En cambio la finalidad es externa cuando el objetivo no termina en una cosa, sino en otra, para cuya realización se mediatiza la primera. En este caso, el Universo puede ser concebido como una trabazón circular de medios y fines, donde las cosas se integran a un conjunto mayor en que prima la finalidad interna del mundo como un todo orgánico, y en esta concepción coincidían Bruno y otros filósofos del Renacimiento; o bien ese encadenamiento es una seriación lineal de medios y fines, cuyo fin último es sólo una parte del Universo, convertido así en un fin externo y más perfecto para las otras cosas. Ahora bien, éste era otro aspecto de la cosmología teleológica dominante en aquel entonces, cuando al hombre se lo situaba en esa parte privilegiada, concibiendo que todas las cosas habían sido hechas para

él, sumando así a la cuestionabilidad del antropomorfismo teológico la del antropocentrismo cosmológico.

§ 2. La quiebra del antropocentrismo

Al estar asociada al geocentrismo, esta forma de teleología cosmológica entra en crisis con la Astronomía de Copérnico y estalla con la infinitud del universo que preconiza Bruno, quitándole todo centro fijo³. En consecuencia, la finalidad del universo no reside ya en el hombre, sino en el todo, cuya perfección se alcanzará cuando emerjan a la existencia todas las formas contenidas en el seno de esa materia universal, que Bruno concibe como una generadora incansable de seres⁴. En esta finalidad immanente de todo el universo ninguna de sus partes podría ser el objetivo último, ya logrado, ni tampoco ese proceso debe ser interpretado necesariamente con una dirección hacia un acabamiento temporal, para que todas las formas latentes se exterioricen, según el plan voluntario de un agente intencional, sino "como infinita repetición de formas"⁵, en que "el universo es en cada instante todo lo que puede ser"⁶, y por tanto la diversidad de seres es en todo momento la manifestación de la perfección total, lo que implicaba la negación bien clara de las teleologías corrientemente admitidas.

Pero de ese antropocentrismo se nutría una forma de apologética religiosa de distintos sectores confesionales, en la frecuente apelación a los milagros como pruebas de la existencia de Dios y de su intervención en el mundo, con propósitos centrados en los hombres. No sólo se recordaban los antiguos milagros relatados por las Escrituras, sino que también se recurría a sucesos sorprendentes y próximos, no vacilándose inclusive en emplear candorosamente algunas veces diversos artificios para producir hechos raros, en una asociación de la ciencia experimental y la técnica con la magia que se difundía entre las personas cultas de esa época, y que había posibilitado las sucesivas ediciones y traducciones de la *Magia natural* de Giambattista della Porta, cuyo subtítulo es por demás significativo: *De los milagros de la Naturaleza*. Este libro ambiguo, mezcla de animismo y técnica, corresponde a ese momento de transición de la magia renacentista, que intenta conocer y controlar los poderes ocultos de la naturaleza, a la magia artificial, en que la obra sorprendente es la fabricada por el ingeniero, que se con-

³ "sicuramente possiamo affermare che l'universo è tutto centro, o che il centro de l'universo è per tutto...", G. Bruno, *De causa principio et uno*, a cura di P. Chiodi, Paravia, 1940, p. 53.

⁴ "Il scopo t la causa finale, la qual si propone l'efficiente, è la perfezion dell'universo; la qual è che in diverse parti della materia tutte le forme abbiao attuale esistenza: nel qual fine tanto si delecta e si compiace l'intelletto, cht mai si stanca suscitando tutte sorte di forme da la materia...", *Ibid.*, p. 14; Cfr. E. Namer, *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, Paris, 1926, Chap. II.

⁵ N. Badaloni, *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze, 1955, p. 30.

⁶ H. Badaloni, *La conception de la ature chez Giordano Bruno*, Paris, 1957, p. 144.

vierte muchas veces en el productor de ilusiones engañosas, lo que permite suponer que todo el mundo ha sido construido como un mecanismo que no se muestra en las apariencias externas de las cosas⁷.

Por otra parte, la nueva ciencia encontrada en esa apologética basada en los milagros un fuerte obstáculo para establecer la regularidad de los hechos naturales, puesto que esa creencia implicaba un amplio margen de contingencia e imprevisibilidad en los procesos de la naturaleza, y una alternativa era negar esa Providencia arbitraria, desembocando inclusive en el ateísmo. Rechazaba además el animismo renacentista, puesto que esas fuerzas internas le resultaban inescrutables y por tanto incontrolables. El rápido progreso en la construcción de aparatos mecánicos le suministraba en cambio modelos, como el reloj a engranajes, de la regularidad de los procesos. Inclusive la fabricación de figuras animadas, como los muñecos de los relojes que anunciaban las horas y las estatuas articuladas de las fuentes que se movían por la fuerza hidráulica, permitía explicar las apariencias por mecanismos invisibles. Asimismo, en estos ejemplos extremos se encontraba una formidable refutación de ese pampsiquismo del Renacimiento, y posiblemente Descartes se inspiró en ellos para separar de manera tajante lo corpóreo y lo anímico, excluyendo toda interioridad misteriosa en la naturaleza y reservándola únicamente para el hombre.

Pero el modelo de la máquina era compatible con el finalismo trascendente y con esa instancia irracional del Dios voluntarista cartesiano, que ha creado el mecanismo del mundo con fines que el hombre por sí mismo no puede descubrir. Lo que estaba en juego en definitiva era la idea de finalidad, por todas sus implicaciones problemáticas, y para eliminarla totalmente en los desmedidos alcances que se le atribuían reubicándola en su plano legítimo, se debía partir de otro modelo de pensamiento y de un análisis previo de esa idea, para descubrir sus debilidades y sus insospechadas derivaciones.

§ 3. La crítica de Spinoza al finalismo

Ese examen tribunalicio de la finalidad, realizado un siglo después por Kant, está anticipado breve pero rotundamente por Spinoza en su *Ética*, en un mero Apéndice de la Primera Parte, por lo que pareciera prescindible. Su importancia fue en cambio advertida por Alquié, para quien es "un texto capital y uno de los que mejor expresa la intención profunda de Spinoza"⁸, a lo que podríamos agregar que revela también

⁷ Nada extraño pues que, a pesar de calificar a los magos de "impostores", Descartes conciba que el mundo ha sido creado con apariencias irreales, con un mecanismo oculto, y que él mismo haya practicado esa magia artificial, proyectando en tamaño natural, por medio de lentes, pequeñas figuras ocultas. Ver F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, 1950, p. 113; S. Romanowski, *L'illusion chez Descartes*, Paris, 1974.

⁸ F. Alquié, *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*. Paris, 1958^a p. 15. También en el Prefacio de la IVa. Parte hay fuertes argumentos en contra de las causas finales, y por cierto en toda la obra de Spinoza la apelación directa a fines está excluida.

el trasfondo polémico de su época, en cuyo contexto histórico se convierte en su manifiesto antifinalista.

Spinoza refuta ese finalismo trascendente, fundado en la concepción de un Dios con libertad de indiferencia, cuya expresión cartesiana era ese Dios voluntarista ya así caracterizado por el escotismo, y propone en cambio un Dios cuya libertad se identifica con el desarrollo necesario de sus propiedades internas, sin obstáculos que impidan su omnipotencia. Pero para Spinoza esa concepción voluntarista de Dios es también la proyección de lo que todo hombre imagina de sí mismo, y esto es un prejuicio que como tal no permite la captación objetiva de la realidad. Descartes sostenía que todos los prejuicios dependen de la subjetividad de las representaciones sensibles; en cambio para Spinoza se sustentan en esa imaginación engañosa por la que el hombre se cree dotado de una libertad de indiferencia, que le permitiría elegir siempre fines en sus acciones, desconociendo las causas que realmente lo impulsan; por tanto, destruyendo ese prejuicio básico caerían a la vez todos los demás. Por otra parte, como naturalmente el hombre busca lo que le reporta utilidad, imagina que las cosas han sido hechas y los sucesos han sido preestablecidos intencionadamente para el hombre.

Esta teleología antropocéntrica era muy seductora, y había fundado además una cosmovisión unitaria y jerárquica, pero encerraba una trampa en que se disgrega esa ordenación de la realidad y queda atrapado el hombre cuando cada uno extrae de esas premisas consecuencias particulares y se imagina que los sucesos han sido predeterminados para lo que cada hombre estima de utilidad para sí mismo. Entonces experimenta con decepción que muchos hechos son más bien nocivos que favorables, sin correspondencia tampoco con los méritos morales de quienes son afectados por ellos. La naturaleza se torna desordenada e incomprensible, y esa orgullosa independencia humana concluye sometida a una fatalidad irracional y a fines indescifrables.

El hombre podía haber reparado —puntualiza Spinoza— que esa forma de pensar trastrueca el orden de la causalidad en la naturaleza, puesto que el efecto pasa a ser una causa intencional, se invierte además la dirección temporal de la causalidad, y por último se asigna más perfección al resultado que a su causa, desentrañando así en esta crítica los puntos más débiles de la finalidad.

Esto se completa con un análisis a veces cáustico de los milagros, realizado con amplitud en su *Tratado Teológico Político*, donde uno de sus argumentos, que posiblemente habría agradado a Malebranche y Mersenne, es la regularidad de la naturaleza como la mejor prueba de la existencia de un Dios perfecto, que en cambio se tornaría imperfecto si violase las leyes naturales que Él mismo ha establecido. Oldenburg, el secretario de la Sociedad Real de Londres, se preocupa por la peligrosidad de esta obra, en su cuestionamiento a los milagros, al quitarle el valor de garantía de la fe. Al contestarle, Spinoza identifica la creencia en milagros con la ignorancia de las causas naturales⁹, de la misma

⁹ *Cartas* LXXI y LXXIII.

manera que en el Apéndice de la *Ética* juzgaba al finalismo como una suerte de razón perezosa, que se opone a la búsqueda de las verdaderas causas de hechos aparentemente extraordinarios. Este naturalismo de Spinoza, en que las causas de los procesos son la acción immanente de Dios en el mundo, lo situaba en una posición parecida a la de Bruno, y la sospecha de ateísmo comenzaba a acosar a quien un siglo después será calificado como “ebrio de Dios”.

Más que en el mecanicismo, Spinoza encontró en la geometría —según Joachim y otros comentaristas¹⁰— un modelo de pensamiento antifinalista para aplicarlo a toda la realidad, pero no en la geometría analítica cartesiana, ni en sus características más bien estáticas en la determinación de las propiedades y la composición de las figuras, sino en las definiciones de tipo genético, en que se asociaban el dinamismo con la necesidad, excluyendo todo finalismo y toda contingencia en los hechos, en sus modos particulares de ser. Definir la esfera por el movimiento de rotación de un semicírculo alrededor de su diámetro era alcanzar el proceso generador de la esfera sin ninguna intervención de fines, génesis de la que dependen necesariamente todas sus propiedades. Este era otro aspecto de la geometría euclidiana, descubierto también por Hobbes, y constituía un esquema más abstracto y generalizado del determinismo mecanicista que el de cuerpos y movimientos. Por tanto, era posible aplicarlo a dominios más amplios, no simplemente en la función de un método expositivo, así concebido por Descartes¹¹, sino como una forma de pensamiento más próxima a la realidad, ya que reproducía la dinámica de la naturaleza, o de Dios mismo en sus acciones en el mundo, sin que esto implicara necesariamente una identificación panteísta, que puede ser rehusada en base a la infinitud de atributos divinos, aunque en los modos de dos de ellos se manifieste el obrar de Dios en el mundo.

§ 4. El finalismo secreto

Ahora bien, los dos atributos de Dios que se despliegan necesariamente en el mundo, en dos series independientes pero con total correspondencia, son la extensión y el pensamiento, que se individualizan en los modos finitos que constituyen los cuerpos y sus correlatos anímicos, de tal manera que todos los individuos, no sólo los hombres, “son animados, aunque en diversos grados”¹². En vez de la materia muerta del mecanicismo, tendríamos así —según Delbos— un “animismo universal”¹³, y desarrollando más ampliamente esa aseveración de Spinoza, Rensi no vacila en insertarla en una cosmovisión hilezoísta, asociada al platonismo, a la filosofía del Renacimiento y al romanticismo alemán¹⁴.

¹⁰ H. Joachim, *A study of the Ethics of Spinoza*, Oxford, 1901, p. 230, nn. 4 y 5; M. Guérault, *Spinoza, Dieu*, Paris, 1971, pp. 35-37.

¹¹ R. Descartes, *Respuestas a las Segundas Objeciones*, A. T., VII, 155-156.

¹² *Ética*, II, prop. XIII, esc.

¹³ V. Delbos, *Le spinozisme*, Paris, 1972, pp. 84-86.

¹⁴ G. Rensi, *Spinoza*, Milano, 1941, V.

En esta línea interpretativa, Zac llega a adjudicar a la idea de Vida el carácter de concepto clave de la filosofía spinoziana, convirtiéndola en un centro unificador y organizador de todos sus temas, por lo que sería un equivalente de la idea de finalidad¹⁵. Pero esta sistematización es cuestionable, como ya lo había puntualizado Kant al referirse a Spinoza¹⁶, puesto que la infinitud de la sustancia o la imprecisión de la idea de Vida impiden alcanzar esa sistematicidad¹⁷, aunque deje subsistir cierta finalidad, que también Kant había notado, como enlace o trabazón final (*Zweckverbindung*) de todas las cosas, sin que incluya la intencionalidad como condición.

De todas maneras, al quedar insinuada la posibilidad de alguna teleología en el sistema spinoziano, se pueden descubrir aspectos claramente irreducibles al determinismo mecánico e inclusive geométrico, que en cambio podrían corresponder a una concepción organicista de la realidad, en la que estaría implicada una forma de finalidad interna, no necesariamente intencional.

A comienzos de este siglo, Rivaud¹⁸ y Delbos¹⁹ habían notado que al contrario de los filósofos del mecanicismo, que explican las cosas compuestas por sus elementos simples, en Spinoza el todo tiene primacía sobre las partes, a las que unifica, sin que ese todo sea un mero agregado de los elementos que lo componen. Darbon admite también esta particularidad en la filosofía de Spinoza, pero la considera incongruente con el antifinalismo, que sería la característica más dominante, y en este sentido entrañaría pues una contradicción interna²⁰. En cambio, Delbos sostiene que en el sistema spinoziano hay una "inspiración finalista secreta", sin que niegue las explicaciones mecanicistas, puesto que admite esa causalidad externa pero la subordina a fines o a la causalidad interna, que partiendo de Dios desciende gradualmente hasta la realidad esencial de los modos finitos²¹. Esta combinación subordinada de mecanicismo y finalismo ha sido propuesta por Kant²², y posiblemente Delbos —que revela haber tenido en cuenta la teleología kantiana— se inspiró en ella para aplicarla a Spinoza, aunque sin dar mayores precisiones.

Si por lo pronto se tiene en cuenta únicamente los modos finitos del atributo de la extensión —sin considerar sus correlatos anímicos,

¹⁵ S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1963; cit. por V. I. Peña García, *El materialismo de Spinoza*, Madrid, 1974, p. 90. En un trabajo anterior —*La morale de Spinoza*, Paris, 1959— Zac ya había asignado a la vida un importante significado en el sistema spinoziano, dentro del cual toda la naturaleza estaría penetrada por lo vital (p. 50).

¹⁶ M. Kant, *Crítica del Juicio*, párr. 72.

¹⁷ V. I. Peña García, *Ob. cit.*, pp. 90-91.

¹⁸ A. Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1905; cit. por P. Lachéze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, 1950, p. 57.

¹⁹ V. Delbos, *Ob. cit.*, p. 80 (Curso dado en la Sorbona en 1912-1913).

²⁰ A. Darbon, *Etudes spinozistes*, Paris, 1946, pp. 130-135.

²¹ V. Delbos, *Ob. cit.*, p. 90.

²² M. Kant, *Ob. cit.*, párrafos 80-81.

que han permitido calificar de hilozoísta al sistema spinoziano, pero con todas las dificultades que presenta su concepción del paralelismo— Spinoza sostiene claramente que el cuerpo compuesto se forma mecánicamente por la yuxtaposición de elementos simples, a causa de movimientos y presiones externas, pero luego ese compuesto mantiene internamente la relación de movimiento y de reposo entre sus partes, producida por los otros cuerpos, y esta proporción en su dinámica interna subsiste a pesar de las variaciones del movimiento de todo el conjunto y de cambios o sustitución de sus partes. Además cada cuerpo compuesto, al que significativamente Spinoza denomina individuo, tiene una tendencia o *conatus* a perseverar en su ser, o sea que se esfuerza por mantener su individualidad. Esto comporta algo irreducible a la ley mecánica de inercia, como aclara Delbos²³, y también al modelo del péndulo compuesto, que propone en cambio Guérout²⁴, y aunque parezca corresponder a los modelos cibernéticos, como sugiere Peña García²⁵, hay varias razones que impiden que esto sea aceptable.

Debemos tener en cuenta que en esos tiempos no hay modelos técnicos propiamente cibernéticos, es decir mecanismos con un sistema interno capaz de recibir diversas señales y de convertirlas en acciones adecuadas para su autocontrol o la corrección de sus procesos. Los mecanismos automáticos de esa época responden a un sistema rígido y establecido externamente, y el reloj mecánico, el aparato más perfecto en ese sentido, sólo cuenta con algún elemento de velocidad aceptablemente constante o con movimientos isócronos, que mantiene velocidades invariables en cada una de las otras partes, pero no un rectificador de velocidades como la válvula centrífuga de la máquina a vapor, inventada por Watt en 1790, y que en rigor es el primer rudimento de cibernética. El único modelo "cibernético" que podía haber tenido en cuenta Spinoza es la explicación cartesiana del comportamiento neurofisiológico humano, pero justamente Descartes en su Sexta Meditación rechaza el intento de reducirlo a un puro mecanismo, exigiendo un tratamiento de otro tipo en ese ámbito. Por tanto, aunque existan similitudes funcionales de tipo cibernético entre los mecanismos altamente perfeccionados y los procesos biológicos, la propuesta de comportamientos autorregulados ha surgido primero en el campo de la biología, sin modelos técnicos apropiados, sin que tampoco los resultados obtenidos posteriormente en la fabricación de sistemas cibernéticos sean totalmente idénticos al funcionamiento de los seres vivos. Y en este sentido, Spinoza alude claramente²⁶ al recambio de partes de un cuerpo compuesto, lo que corresponde más bien a procesos de metabolismo, que son propios de los organismos, como sistemas abiertos y a la vez cerra-

²³ V. Delbos, *Ob. cit.*, pp. 118-119.

²⁴ M. Guérout, *Spinoza, L'âme*, Paris, 1974, pp. 171-185. Prescindimos aquí de analizar la propuesta de este intérprete.

²⁵ V. I. Peña García, *Ob. cit.*, p. 131.

²⁶ *Ética*, II, Lema IV.

dos en su estructura interna, con capacidad de regeneración. Por último, si la filosofía de Spinoza fuese por completo ajena a exigencias de tipo biológico, no habría sido reinterpretada ni asumida sin violentarla excesivamente por los románticos alemanes, que se oponían abiertamente al mecanicismo y propugnaban una concepción organicista de la realidad.

La combinación de los aspectos mecánicos y finalistas en Spinoza no es propiamente una superposición y subordinación entre causas externas e internas, asociadas constantemente, sino dos momentos diferentes que corresponden a la constitución y a la permanencia de un cuerpo compuesto. En efecto, en el sistema spinoziano hay que distinguir el proceso de formación de un cuerpo y el estado posterior de ese cuerpo, ya constituido. Lo primero se explica mecánicamente, puesto que el cuerpo se forma por un agregado de elementos simples, a causa de movimientos y presiones exteriores, o sea en una composición que va de las partes al todo. En cambio, la persistencia de ese estado de composición no depende sólo de las acciones externas, sino principalmente de esa tendencia interna a mantener las relaciones de sus partes, las que son ahora determinadas por el todo. Hay así en esa línea dinámica un momento mecánico y luego otro de tipo más bien orgánico, o sea una complementación temporalmente diferente de mecanicismo y finalismo, que impide reducir el sistema spinoziano a ninguna de estas concepciones. Extender pues ese momento de carácter orgánico a todos los procesos de los cuerpos es convertir ese sistema en un total hilezoísmo, lo que no es válido, puesto que en los seres vivos su proceso genético está regido desde los comienzos por una acción conformadora interna que apunta a su totalidad individual, y no opera tan sólo cuando un cuerpo ha alcanzado su completa formación.

Y si puede hablarse de subordinación, en Spinoza la finalidad estaría más bien condicionada por lo mecánico, puesto que cada cuerpo persevera en su ser o en lo que es, y esto no ha sido producido teleológicamente. Es decir, ese fin interno de autoconservación de cada ser es una tendencia posterior a mantenerse en un estado cuya constitución se ha producido antes, sin ningún plan intencionado de la naturaleza, sin que tampoco las cosas hayan controlado las causas y los procesos que han determinado necesariamente el ser o la individualidad de cada uno de ellas, aunque luego actúe un principio autocorrector para mantener esa individualidad en tanto puede ser afectada por factores externos.

En un detenido análisis de esta cuestión, Joachim sostiene que Spinoza rechaza una finalidad externa en cada cosa, que la convertiría en medio para otra, y en consecuencia tampoco acepta el antropocentrismo, que abiertamente repudia; además, se pronuncia en contra de los fines trascendentes, como manera del obrar de Dios: cada cosa se forma mecánicamente, por acciones externas, pero luego cada una de ellas se esfuerza en perseverar en su ser individual, y esto entraña una finalidad interna en todas las cosas y una teleología immanente en el

mundo, que no es sin embargo el resultado de un plan intencionado en la naturaleza²⁷.

Para sobrepasar esta suerte de antítesis entre mecanicismo y finalismo en la filosofía spinoziana, Peña García ha intentado últimamente una interpretación estructural, que sería mucho más general y previa "a cualquier sistema de hipótesis físicas concretas", ya sea una teoría mecánica o bien una teoría biológica²⁸. De todas maneras, esta noción de estructura, por su independencia y a la vez compatibilidad con las teorías aludidas, podría ser adecuada tan sólo a los cuerpos ya constituidos, pero no al proceso de su formación. En efecto, no vemos que corresponda a una suerte de dinámica estructural, puesto que al contrario se presenta claramente comprometida con una concepción mecánica incompatible con todo ingrediente organicista y teleológico. Si bien es cierto que la noción de estructura no se opone a la finalidad ni tampoco a una organización mecánica —por otra parte el concepto de órgano, como medio, es aplicable tanto al organismo como al mecanicismo—, y por tanto puede tener un carácter previo, insistimos en que esto es válido en el sistema spinoziano para la dinámica interna de los cuerpos y de sus relaciones con los factores externos, pero no para el momento anterior durante el cual se produce su constitución, que depende únicamente de acciones externas y que remiten al nexo inabarcable de la cadena causal que, en cuanto tal, no se ajusta al concepto estructural.

Por otra parte, el *conatus* humano no es simplemente la perseveración en su ser dado, el automantenimiento estático de lo que es —lo que tornaría improcedente una Ética—, sino una tendencia a formas superiores de ser, un progreso interno cuyo fin es la vida intelectual, y este modelo o ideal no es externo al hombre, puesto que es el grado más elevado de sus modos de existencia, que culmina con la actualización de la "mejor parte" de su ser²⁹. Por tanto, el *conatus* humano está estrechamente enlazado a la finalidad de la perfección, y cuando el hombre alcanza ese estado debe regirse por esa dinámica constante de perseverar en él, lo que no significa la conclusión de un proceso, sino una finalidad sin fin, sin término temporal, o sea una persistencia tensa en el tiempo, y de ahí que el esfuerzo de perduración sería según Hallett "la imagen de la eternidad" o "la eternidad (que) aparece en el tiempo bajo la forma del *conatus*"³⁰. En consecuencia, este desarrollo interno del hombre, si bien corresponde a la moral, debe basarse en una ontología especial, propiamente humana, a la que por cierto se remite Peña García, pero sin la suficiente categorización para establecer los fundamentos de la Ética, que constituía el designio principal de Spinoza.

Por eso, no creemos que la aguda exégesis de Peña García elimine

²⁷ H. Joachim, *Ob. cit.*, Book II.

²⁸ V. I. Peña García, *Ob. cit.*, p. 131.

²⁹ *Ética*, IV, cap. XXXII.

³⁰ H. F. Hallett, *Aeternitas. A spinozistic study*, Oxford, 1930, p. 312.

esa definida y no contradictoria coexistencia de mecanicismo y finalismo en el sistema spinoziano, ni tampoco que cierre el debate en las interpretaciones sobre este tema, aunque contribuya a un replanteo más correcto. Pensamos que no se debe descuidar el amplio contexto histórico, dentro del cual este sistema sería otra propuesta original de combinación ecléctica y coherente de causas eficientes y finales, aunque no declarada como tal, quizás porque Spinoza identificaba todo tipo de teleología con el que había denunciado y rechazado, sin advertir que estaba propiciando otra forma de finalidad, que no se le presentaba con las características dadas hasta entonces o conocidas por él.

Es indudable que en el finalismo interno de la filosofía spinoziana el acento está colocado en lo individual, puesto que cada cosa tiende a conservar su propio ser³¹, sin que se convierta en medio para algo externo. Pero cada cuerpo se integra con los otros por sus relaciones externas, formando así cuerpos compuestos más amplios hasta constituir toda la naturaleza un solo Individuo, un cuerpo compuesto mayor³², en que permanece la cantidad total de movimiento, lo que pertenece a los modos infinitos mediatos, o sea al "aspecto total del Universo que permanece siempre igual, aunque cambie de infinitas maneras", como lo puntualiza en una carta a Schuller³³. Esta invariabilidad de todo el Universo, que también corresponde a las almas, nos remite a una finalidad interna de la naturaleza concebida como un todo, y en este sentido lo individual parece disolverse en una finalidad cósmica, de manera similar a ese panteísmo dinámico de Bruno. Así fue interpretada la filosofía spinoziana por los románticos alemanes, especialmente por Schelling y Hegel³⁴, para quienes los fines individuales se subordinan y se mediatizan a una sola finalidad de toda la naturaleza, concebida en su conjunto como un organismo³⁵, pero esto en definitiva tenía más similitud con la cosmovisión de Bruno que con el sistema de Spinoza³⁶. En efecto, en la filosofía spinoziana esa totalidad cósmica

³¹ Hay diversos antecedentes del *conatus* spinoziano. Entre otros, los de Ficino, como amor de cada cosa a su propio ser (*Commentarium in Convivium Platonis*, III, 2) y de Bruno, para quien toda forma ama la materia y desea permanecer unida a ella para perseverar en la existencia (*De causa principio et uno*, D. IV). Los de mayor proximidad temporal están en Hobbes y Descartes. Para el primero, el *conatus* se reduce en los cuerpos en general a la ley de inercia, y el del hombre no es simplemente el esfuerzo por persistir, sino más bien para aumentar su poder o dominación. En Descartes esa autoconservación como finalidad interna es propia del hombre, y se encuentra varias veces formulada: "conservación del cuerpo", "conservación de nuestra salud" (*Meditatio VI*, A. T., VII, 70).

³² *Ética*, II, Lema VII, esc.

³³ Carta LXIV.

³⁴ Cfr. F. Chiareghin, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova, 1961; P. Prima, cc. I y IV.

³⁵ "El universo se halla, pues, entrelazado consigo mismo... y se esfuerza continuamente por llegar a ser cada vez más parecido a sí mismo y a formar Un cuerpo y Un alma consigo mismo" (Schelling, *Bruno*, Buenos Aires, 1957, p. 88).

³⁶ Mientras en Spinoza como en Kant pueden complementarse sin anularse lo mecánico con lo teleológico, en cambio en el romanticismo alemán prima

no ha presidido desde el comienzo la formación de los cuerpos, como lo es en cambio en la concepción organicista de Bruno, en la que coincide el romanticismo alemán, notoriamente influido por el filósofo italiano, mientras que a pesar de las significativas similitudes no ha podido probarse hasta ahora que Spinoza haya recibido esa influencia.

Esa "finalidad secreta" del sistema spinoziano está más próxima a la finalidad interna de los organismos vivos, propuesta mucho después como la más admisible por Kant, pero sin que sean exactamente idénticas. En primer lugar, la tendencia a la autoconservación corresponde en Spinoza a todo cuerpo compuesto, mientras que en Kant la finalidad interna se puede aplicar únicamente a los seres vivos. En segundo lugar, esa tendencia a perseverar en su ser actúa después de constituido un cuerpo; en cambio para Kant la finalidad interna es coextensiva a toda la génesis de un organismo, que se engendra a sí mismo, y por tanto "sólo entonces y por eso puede semejar producto, como ser organizado y organizándose a sí mismo, ser llamado un fin de la naturaleza"³⁷. En consecuencia, la primacía del todo sobre las partes —holismo— pertenece según Spinoza al cuerpo una vez conformado en su composición, mientras que en Kant rige desde el comienzo toda la formación del ser vivo.

A pesar de estas diferencias, la finalidad encubierta del sistema de Spinoza tiene evidentemente más similitud con la cauta finalidad interna de Kant que con otras concepciones teleológicas, cuyas desmedidas pretensiones son ajenas a una filosofía crítica, decididamente adversa a las fantasías especulativas, aunque se presenten de manera muy seductora y por eso mismo ya sospechosas de concesiones extrañas a la razón.

Universidad Nacional de Tucumán

ABSTRACT

During the XVIIth. Century controversy between the mechanistic theory and teleological cosmology an eclectic attitude prevails. On the other hand, Spinoza appears as the most decided opponent of finalism, whose assumptions he examines and refutes without mercy. Nevertheless, a number of interpreters have discovered a finalistic residue in Spinoza's system, whose characteristics are analysed in the present paper in relation to other teleological types and to the mechanistic theory, highlighting its originality, which anticipates the internal finality proposed a century later by Kant.

decididamente una cosmovisión organicista, en concordancia con el resurgimiento del interés por lo biológico. Identificar extremadamente el juicio teleológico kantiano con la concepción hegeliana de la realidad, como intenta A. Negri ("Teleología e gnoseología en Kant", en *Giornale critico della Filosofia italiana*, V. IV, Anno LII, Fasc. III, Luglio-Settembre 1973; *passim*), es descuidar diferencias sutiles pero sumamente importantes, que conciernen a la distinción entre un uso más bien hipotético y otro dogmático de la finalidad en ámbitos no biológicos, con un afán totalizador que propiamente corresponde a la idea de mundo, no a la de naturaleza como objeto de conocimiento.

³⁷ M. Kant, *Ob. cit.*, párr. 65.

TEOREMA

Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia
—Universidad de Valencia—

Vol. VII/1

1977

Christian Thiel, ¿Qué significa 'constructivismo'?

John R. Searle, Actos de habla indirectos.

Jesús Mosterín, La incompleta racionalidad.

María Teresa Iglesias, La lógica como gramática profunda de la racional.

Diego Ribes, Un enfoque actual de la filosofía.

* * *

Toda la correspondencia deberá ser dirigida a:

TEOREMA
Apartado 1.107
VALENCIA (España)

* * *

Precio de Suscripción anual (cuatro números)

	Superficie	Aéreo
España	500 ptas.	_____
Europa	US\$ 10	_____
América Latina y otros países	US\$ 10	US\$ 16

ESTUDIOS INTERNACIONALES

Bajo el Patrocinio del FORO LATINOAMERICANO

Consejo de Redacción: Felipe Herrera, Helio Jaguaribe, José Matos Mar, Alister McIntyre, Cândido Mendes, Mario Ojeda, Francisco Orrego Vicuña, Cleantho de Paiva Leite, Félix Peña, Juan Carlos Puig, Germánico Salgado, José Agustín Silva Michelena, Osvaldo Sunkel, Luciano Tomassini, Víctor Urquidí, Claudio Véliz.

Fundador: Claudio Véliz

Director: Luciano Tomassini

Año X Enero-Marzo 1977 N° 37

SUMARIO

- Carlos Díaz Alejandro: Relaciones Norte-Sur: el componente económico.
Abraham F. Lowenthal: El fin de la presunción hegemónica.
Carlos E. Pérez Llana: El legado de Henry Kissinger: algunas implicancias de su gestión.
Marcelo E. Aftalión: La política exterior norteamericana y América Latina.

Documentos: Diálogo sobre Integración y Desarrollo.

Suscripción anual: US\$ 35,00
Número atrasado: US\$ 10,00

Dirección: Casilla 1653 - Correo Central
Buenos Aires - Argentina

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. III, N° 3 (noviembre 1977).

AMBIGÜEDAD Y COMUNICACIÓN

Claudio Gutiérrez

Introducción

El presente artículo es un intento de aclarar el tema de la comunicación desde un punto de vista lógico. Dicho tema se liga al de la ambigüedad porque desde el primer momento se da por un hecho que toda comunicación interesante ocurre en lenguajes con un grado mayor o menor de ambigüedad, excepto en casos límites de extrema univocidad del marco de referencia. En el caso de lenguajes muy simples y unívocos el problema de la comunicación se resuelve, desde el punto de vista lógico, en el problema de la pura congruencia; pero apenas emerge algún grado de complejidad, como mostraremos en el primero de los ejemplos, se necesita, para asegurar adecuada comunicación, algo más que correspondencia directa de símbolo a símbolo: se necesita también una correlación de un cierto tipo entre los universos de significación implicados por cada grupo de símbolos. Usando un paralelismo con la ciencia física, que a la larga puede resultar algo más que metafórica, diríamos que hay que contar con una especie de fuerza gravitatoria que actúa sobre los símbolos individuales y que proviene de la densidad de materia significante en el área en que esos símbolos se mueven. Esa densidad "tuerce" el espacio lógico de las significaciones, y afecta por ese medio el significado de cada uno de los símbolos.

Esta premisa que hemos impuesto a nuestro discurso, a saber, la presencia de la ambigüedad como dato inherente a la comunicación, crea de entrada un gravamen importante para este mismo trabajo: con fesadamente el discurso será ambiguo, y ello por razones sistemáticas e indespejables. Dejémoslo así; trataremos de que el discurso, si bien ambiguo, sea por lo menos lo más diáfano posible. Pero no sólo la inherencia de la ambigüedad será sostenida aquí, como característica de todo texto que debe aplicarse reflexivamente a este mismo texto. Muy pronto fundamentaremos otra premisa que debemos comenzar a aplicar desde ya, a saber, que ningún texto es inteligible aislado de su contexto. De hecho, pues, lo que aquí pretendamos decir sobre el tema "comunicación y ambigüedad" no podrá entenderse aisladamente de lo que hemos escrito en otras partes sobre diversos temas de filosofía del lenguaje. De ahí que sea inevitable proceder prioritariamente a resumir ese contexto, aunque dejando los temas esbozados apenas, como flechas que apunten a círculos semánticos indefinidamente ampliables. Nos concentraremos después en tres casos concretos de ambigüedad y comu-

nicación de naturaleza diversa. Para terminar, volveremos de nuevo al contexto, y examinaremos algunas de las implicaciones que el análisis de los casos nos haya revelado. Así, partiremos del "campo gravitatorio" en que nuestros casos se mueven; indagaremos después la particularidad de estos casos; finalmente, podremos estudiar qué enriquecimiento ocurre en ese campo de significaciones como resultado de la aclaración de los casos.

El contexto

El tema del lenguaje está inseparablemente unido al del conocimiento. El objeto del conocimiento es lo real o concreto. Para llegar a eso concreto hay que pasar por lo abstracto: debemos descomponer nuestra percepción de las cosas para luego recomponerla en un cuadro inteligible. A estos dos movimientos los llamamos análisis y síntesis. El análisis y la síntesis se relacionan entre sí como la forma y el contenido, el texto y el contexto. Es importante observar que el análisis que separa el texto del contexto al mismo tiempo lo vacía proporcionalmente de contenido; si el análisis es extremado, al final quedará una "pura forma", que será un texto con el mínimo de contexto. Pero la síntesis deberá reintegrar el texto al contexto; entonces, lo concreto resultará iluminado por su paso por lo abstracto. Por este imperativo fundamental de reimplantación del texto en el contexto todo análisis debe interpretarse como provisional; dentro de todo texto quedan inevitablemente huellas del contexto omitido: categorías residuales, definiciones insatisfactorias, términos teóricos con contenido por determinar, paradojas, etc. ...

Contexto y formalismo corresponden a dos dimensiones lingüísticas fundamentales: semántica y sintáctica. Lo sintáctico es el contexto mínimo, inmediato y manejable. Lo semántico es el contexto expansivo, que remite fuera de sí, en círculos de significación cada vez más amplios. Lo sintáctico es materia de cálculo; lo semántico es materia de reflexión. Pero todo pensamiento es sintáctico y semántico al mismo tiempo; además, y radicalmente, todo pensamiento es siempre pragmático, porque corresponde a un propósito que lo define y condiciona. Un pensamiento de pura reflexión sería incommunicable e impracticable, flotaría indefinidamente en eterna indiferencia, sin poder decidir jamás, qué decir o qué hacer. Por su parte, un formalismo absoluto es también imposible, porque formalizar es sustituir un contenido por otro que para ciertos propósitos se considera más conveniente. Generalmente la formalización consiste en la construcción de un modelo o estructura representativa más simple; ahora bien, ese modelo tiene también su propio contenido, su propio contexto. Una forma pura, sin sustento material alguno que le dé cuerpo, simplemente no existe.

Conocer es interiorizar esencias. El ideal empirista no incluye, a nuestro modo de ver, el que debamos prescindir del uso del término "esencia". Basta con rechazar la noción de que hay esencias eternas y comprender que la esencia es dependiente del contexto. La esencia "esencia" es, como todas las esencias, dependiente de contexto: no po-

demostramos entenderla hoy como la entendía Aristóteles, lo cual no significa, en absoluto, que no nos podamos comunicar con Aristóteles. El término "esencia", aunque redefinido, es hoy tan imprescindible como en la época de la filosofía helénica: si las cosas se dejan clasificar, si hay uniformidad en la naturaleza, necesitamos esencias para hablar de ello. Insistamos sin embargo en lo nuevo en la concepción contemporánea: el universo contiene uniformidad, pero uniformidad dinámica. El universo es actividad e interrelación, interrelación de acontecimientos; todo acontecimiento u objeto nos remite a otro acontecimiento u objeto, hasta el punto de que podemos concebir el universo como una inmensa red de interacciones. En esa inmensa red existen nodos especialmente densos: son las esencias. Sobre esos nodos versa el conocimiento científico, que separa lo esencial de lo accidental, las interconexiones fuertes de las débiles. Dónde comienza el conocimiento científico y dónde termina la simple opinión es cuestión de grado, pues la esencia, además de ser dependiente de contexto, admite grados: hay cosas más esenciales que otras.

Conocer es una de las cosas más esenciales (por lo menos para nosotros) de las que ocurren en ese inmenso mundo de interrelaciones. Es pues también una interrelación, aunque una interrelación muy particular: es una interrelación que interactúa con otra interrelación, ya que todo lo que conocemos es interrelación. Para conocer interactuamos con una interacción, nos interconectamos con una interconexión. No se da nunca el par sujeto-objeto, sino más bien el trío sujeto-objeto-contexto, así como no se da nunca pura forma (sin contenido) o puro texto (sin contexto). Ahora bien, las interacciones del mundo son reales, y no simplemente soñadas, son materiales y no puramente ideales; en la medida en que el hombre interviene en ellas implican esfuerzo y trabajo. El conocimiento no es una excepción. El trabajo del conocimiento es el análisis, que trata de forzar el contexto fuera de la conexión triple, intentando por paso al límite y metódicamente conjurar una relación doble —entre mente y objeto— que desde luego nunca logra plenamente. Siempre tendrá que vérselas con una resistencia, testigo fiel de la intervención de la realidad, de la materia. La resistencia al conocimiento es la reacción del contexto que no quiere ser eliminado; se filtra en la estructura formal por medio de diversas anomalías, inadecuación de definiciones o incluso francas contradicciones. Así la contradicción (u otro tipo de anomalía) se presenta como signo de la necesidad de restituir o ampliar un contexto, que querríamos mantener limitado para mejor entender una situación. En ese sentido, pero sólo en ese, a nuestro modo de ver, tienen razón los filósofos que afirman que la contradicción es síntoma de densidad ontológica, la ventana por la que se asoma la esencia¹.

Para manejarnos con definiciones usamos el cálculo; tomo esta palabra en una acepción más generalizada que el uso simplemente ma-

¹ He desarrollado estas ideas en "La contradicción: ¿vicio formal o cifra de contenido?", *Crítica*, No 18, setiembre 1972.

temático. La reflexión, por contraste, implica algo más que calcular (deducir) trabajando con definiciones logradas: reflexionar es aventurarse más allá de la tierra firme de lo definido, poner en cuestión los contextos vigentes yendo al encuentro de más amplios contextos. Normalmente la reflexión es impulsada a esa búsqueda de nuevos contextos por la degradación de las definiciones vigentes, las cuales al ser sometidas a análisis, se corrompen con contradicciones u otras anomalías graves. La paradoja aflora en la definición como imperiosa necesidad de redefinir. Allí puede permanecer por un período considerable, pues el proceso de redefinición contextual no es un proceso simple; pretender superar las paradojas muy rápidamente no responde a una actitud honda y científica sino frívola y superficial: el científico serio, así como el hombre profundo, deben ser pacientes y aprender a vivir entre contradicciones. Muchas veces es importante dejar que las paradojas subsistan por un tiempo para darles oportunidad de penetrar hondamente en la red de significaciones y revelar así con mayor seguridad la esencia de la situación.

En este contexto, ¿cómo juzgar el fenómeno de la comunicación? Pareciera que el cálculo es el terreno ideal para la comunicación perfecta y unívoca. Pero ¿es siempre practicable? ¿son sus posibilidades ilimitadas, o por el contrario corre permanentemente el riesgo de naufragar en un mar de anomalías influido por una inevitable "infiltración de contexto"? Y en cuanto a la reflexión, ¿cómo comunicarla, si por definición se encuentra en movimiento, al pujar siempre por nuevos contextos? ¿cómo comunicar incluso consigo mismo, en este estado dinámico y de permanente flujo? Por lo demás, si las esencias son dependientes de contexto, ¿cómo aspirar a comunicar con otras personas, cuyo contexto vital e intelectual es por lo menos parcialmente diverso del mío, cuyos campos de significación están afectados por "materia significativa" muy distinta de la que afecta los míos? La interacción de estas preguntas es mucho más importante, desde el punto de vista de las tesis que defienden, que sus mismas respuestas. Dejémoslas pues como están.

Presentaré a continuación tres casos de intentos de comunicación tomados de mi vida profesional, los cuales ilustran varios de los problemas indicados; su análisis podrá quizás contribuir a la elucidación de posibles líneas de solución. Los casos los ofrezco en orden de progresiva complejidad (por casualidad es también el orden cronológico de ocurrencia). El primero corresponde a un intento de comunicar con el guía de mi tesis doctoral (comunicación vertical hacia arriba, de alumno a profesor); el segundo es un caso de comunicación entre colegas (puede interpretarse también como autocomunicación, un investigador dialogando consigo mismo; comunicación horizontal, de igual a igual); el tercero es un diálogo con un estudiante (comunicación vertical hacia abajo, de profesor a alumno). Los tres casos corresponden a diálogos sobre material lingüístico, lo que los hace doblemente atinentes.

Primer ejemplo

Mientras preparo mi tesis doctoral en la Universidad de Chicago, reflexiono sobre la atinencia que un trabajo mío anterior sobre formas de enunciado indiferentes en su valor de verdad² pueda tener como ilustración del "punto de agotamiento" de un sistema lingüístico³. Al fin decido que vale la pena incluir el punto en la tesis y lo presento así para su aprobación a mi director de tesis, el Prof. Charner M. Perry. Tomo como paradigmas de sistemas los siguientes:

paradigma conjuntivo:	1 p. -p	contradicción
	2 p	enunciado indiferente
	3 -p	enunciado indiferente
	4	tautología (no enunciable)
paradigma disyuntivo:	4	contradicción (no enunciable)
	3 -p	enunciado indiferente
	2 p	enunciado indiferente
	1 pv -p	tautología

Mi argumento es que en cualquiera de los dos paradigmas el "enunciado" (en realidad, ausencia de enunciado) número 4 marca el punto de agotamiento de las capacidades enunciativas del correspondiente paradigma. Para mi desazón, Mr. Perry recomienda no incluir la ilustración en la tesis, de modo que el punto queda informalizado y no es sino hasta hoy, diez años más tarde, que ve la luz pública. Lo importante en la anécdota es que Mr. Perry contraargumenta que en el caso no se da un agotamiento de sistema lógico; como prueba, escribe en una hoja de papel el siguiente conjunto de enunciados:

- 1 p. -p
- 2 p
- 3 -p
- 4 pv -p

Obviamente, no se da aquí ningún agotamiento de posibilidades enunciativas. Ahora bien, la réplica que entonces no dí pero que ofrezco ahora es la siguiente: el paradigma ofrecido por Mr. Perry es un paradigma ambiguo, y debe ser analizado, precisamente en los componentes que representan los dos paradigmas consignados más arriba. Así:

² "Sistemática de enunciados indiferentes", *Segundo Congreso Extraordinario Interamericano de Filosofía* (San José: Imprenta Nacional, 1961).

³ El tema del agotamiento de los sistemas lingüísticos lo trato con cierta amplitud en "La abstracción y los límites de la imaginación paradigmática", *Crítica*, N° 5, mayo 1968.

<i>paradigma conjuntivo</i>		<i>paradigma ambiguo</i>		<i>paradigma disyuntivo</i>
p · -p	←	p · -p	→	
p	←	p	→	p
-p	←	-p	→	-p
		pv -p	→	pv-p

Si suponemos los dos paradigmas de los extremos como no ambiguos, podemos decir que están "superpuestos" en el central, y de los tres podemos afirmar que son parcialmente equivalentes entre sí. No obstante, podríamos afirmar que son *totalmente* equivalentes si aceptamos la ausencia de enunciado como representativa por sí misma; cualquier decisión sería convencional, pero para aceptar el silencio como enunciativo debemos estar seguros de que la otra estación está transmitiendo y en qué sistema está transmitiendo —en un código la ausencia de signo puede ser tan significativa como su presencia. Por supuesto, para que el análisis del paradigma central dé por resultado dos paradigmas no ambiguos se sobreentiende el requisito que define a cada paradigma no ambiguo, a saber, el uso de exclusivamente una conectiva diádica: o bien el signo de conjunción o bien el de disyunción, pero no los dos ⁴.

¿Qué importancia puede tener el hecho de distinguir paradigmas ambiguos y no ambiguos? Aparte de subrayar la frecuente eventualidad de que dos personas no se entiendan porque han definido el universo de discurso en forma diferente, la distinción es importante porque ejemplifica idealmente la polaridad entre el lenguaje ordinario y el lenguaje científico. En efecto, aparte del atributo de inconsistencia que le adjudica Alfred Tarski, el lenguaje ordinario es además ambiguo; su universo de discurso no se define y presumiblemente incluye muchas "superposiciones" del tipo ejemplificado en el presente caso. Por su parte, el lenguaje científico está dotado de mayor precisión, e idealmente sería completamente no ambiguo; es primordialmente en relación con ese lenguaje idealmente no ambiguo donde se cumple la aparición de anomalías que pueden requerir intervenciones drásticas para su revisión o su sustitución. En particular, los puntos de agotamiento de los lenguajes precisos no pueden distinguirse si estos lenguajes precisos están "superpuestos" de modo que recíprocamente escondan sus respectivos "silencios". Esto es al mismo tiempo una virtud y un defecto; virtud, porque permite el paso suave y desapercibido de un lenguaje a otro en el manejo de proyectos distintos; defecto, porque no permite una consideración adecuada de la naturaleza y función de los paradigmas o marcos de referencia científicos. Hacer el correcto análisis, distinguiendo varios paradigmas no ambiguos (o que tienden a no serlo) en un lenguaje ambiguo, constituye la superación del defecto apuntado. En

⁴ En sistemas de más de una variable, el requisito debe reformularse: lo que se requiere es el uso de una conectiva tipo como *conectiva externa*; la otra conectiva puede aparecer como *interna*.

cuanto a la virtud, vale la pena asumirla conscientemente, y reconocer que la ambigüedad lingüística es una necesidad pragmática para la comunicación, excepto en los casos sumamente raros en que es exclusivamente un único propósito, y de carácter muy simple, lo que está en juego.

En esta coyuntura es permisible argumentar que postular un punto ciego (o varios de ellos) a base de suponer que el lenguaje ordinario es el resultado de la "superposición" de varios lenguajes se acerca mucho a una maniobra convencionalista que pretende "robarle la vuelta" a la experiencia. Se me ocurren dos respuestas a tal argumento. En primer lugar, es lo cierto que toda ciencia surge del lenguaje ordinario y se diferencia de él precisamente por la elaboración de categorías que distinguen lo que el lenguaje ordinario no distingue. La segunda respuesta es esta: si no hubiera razones sistemáticas para mantener la existencia de los paradigmas no ambiguos entonces desde luego deberíamos reputar la maniobra como una estratagema para mantener prejuicios a pesar de una evidencia experimental contraria. La corroboración de la existencia del sistema en su propio derecho, con independencia de la "superposición", es exigible por sanas razones metodológicas en todos los casos. Veamos si existen, en el caso particular, esas razones sistemáticas e independientes.

Llamemos por comodidad de referencia *sistemas* a los lenguajes no ambiguos, a los que hasta aquí hemos venido llamando paradigmas; así, podremos reservar "paradigma" para teorías científicas de gran fuste, dentro de la connotación de Thomas Kuhn. Ahora bien, un sistema goza de una cierta *variedad extensional* si tiene un cierto *índice de extensión* e, que nos da el número de situaciones esencialmente diferentes que puede identificar (incluyendo el punto ciego o "silencio" como informativo). En los sistemas conjuntivo y disyuntivo que hemos examinado este índice es igual a 4. Un sistema goza de una *variedad intensional* si tiene también un *índice de intensión* i, el cual nos ofrece el número de variables atómicas distintas de las que hace uso para describir las situaciones. Ese índice es igual a 1 en los sistemas considerados. Finalmente, el sistema tiene su propio *rango de valores de verdad* r, el cual nos da los posibles status de las variables lingüísticas atómicas que comprende. El rango es 2 en los sistemas disyuntivo y conjuntivo anteriores. En general,

$$e = 2 (r^i),$$

donde 2, la única constante de la fórmula, expresa la doble posibilidad de presencia y ausencia de cada parte de la conjunción o disyunción principal ⁵.

⁵ No es imposible pensar en que este factor sea también variable, introduciendo un rango dimensional a la categoría de presencia, o un estado intermedio entre presente y ausente, por ejemplo, "a punto de estar ausente (o presente)".

Un ejemplo de sistema de mayor complicación que los ya examinados sería el sistema disyuntivo que tendría como forma de enunciado máxima, y tautológica, la siguiente:

$$pqvp-qv-pqv-p-q.$$

Para dicho sistema $e = 16$, $r = 2$, $l = 2$.

Los paradigmas científicos tienden a ser no ambiguos, según hemos postulado. Así pues, ellos también tenderán a tener variedad extensional, variedad intensional, rango de valores de verdad y también, por supuesto, un "enunciado silencioso" o punto de agotamiento de la capacidad representativa. Ese enunciado silencioso, sin embargo, será en la práctica indiscernible, dada la falta de regularidad en la transmisión (para que el silencio sea informativo debemos saber que una transmisión rigurosa está en curso). Por ello tenderemos a considerarlo más bien como una anomalía del paradigma, como su punto ciego, que se confunde con el punto de vista del científico que está operando con el sistema ⁶.

Las razones sistemáticas para distinguir entre sistema conjuntivo y sistema disyuntivo son más evidentes en los sistemas de intensión 2 que en los de intensión 1; la presencia de enunciados "superpuestos" o equivalentes de los dos sistemas, por ejemplo:

$$pqv-p-q \quad \text{equivalente a} \quad (pv-q) (-pvq).$$

Aquí es obvio que la forma de enunciado de la izquierda pertenece a un léxico (el disyuntivo) mientras que la de la derecha pertenece a otro (el conjuntivo), según la naturaleza de la conectiva exterior o principal. Por otra parte, a partir del sistema de intensión 2 (extensión 16) podemos comenzar a hablar de un tipo de ambigüedad nuevo, distinto de la "superposición", a saber, la inclusión de un sistema dentro de otro (en realidad, un caso de "superposición", sólo que un sistema es más amplio que el otro). Así por ejemplo el sistema $i = 2$ incluye al sistema $i = 1$, dando este tipo de "superposición":

$$pqvp-q \quad \text{equivalente a} \quad p.$$

En estas fórmulas el sistema $i = 2$ dice con más palabras lo mismo que el sistema $i = 1$ dice con menos palabras; pero por supuesto el sistema $i = 2$ puede decir cosas, como por ejemplo "pq", que el sistema $i = 1$ no puede decir por carecer del vocablo indispensable "q". La variedad extensional del sistema $i = 2$ es igual a la variedad extensional total del sistema $i = 1$. Llamemos a este tipo de ambigüedad, ambigüedad vertical, mientras que la "superposición" recíproca sería una ambigüedad horizontal. Probablemente la más interesante de las dos

⁶ Para un tratamiento sistemático de esta anomalía, confróntese mi "Knots and blanks: the pragmatic foundation of logical principles", *Theory and Decision* 1 (1975).

ambigüedades es la horizontal, por la propiedad que tiene de ocultar los puntos ciegos de los dos sistemas superpuestos. Pero todavía más interesante será la combinación de los dos tipos de ambigüedad, horizontal y vertical, aunque no necesitamos aquí detenernos en ello.

Segundo Ejemplo

Un investigador en el campo de la lógica que se asombra al percibir los profundos efectos que produce un cambio de simbolismo, los cuales van más allá de lo que podría esperar de una simple transformación accidental. En su libro *Los Métodos de la Lógica* W. V. O. Quine define como duales entre sí a dos esquemas que son iguales en su análisis de valores de verdad excepto en cuanto a que se intercambia el signo de verdad por el signo de falsedad y viceversa en todos los lugares del análisis. Quine representa el valor verdad con la letra T, y falsedad con una T invertida. De ahí resulta que la tabla de verdad de la disyunción es la imagen en el espejo de la tabla de verdad de la conjunción. ¿Qué sucedería si adoptáramos un simbolismo para el cálculo de proposiciones que incorporara este principio de dualidad en su misma médula, a base de símbolos que, como la T, fueran simétricos con respecto al eje vertical y asimétricos con respecto al eje horizontal? Así, nuestras variables proposicionales deberan ser letras como U, V, W, Y, cuyas imágenes en el espejo, colocado el espejo en el plano horizontal, serían símbolos iguales a esas mismas letras pero invertidas. Podríamos hacer fichas de cartón con las letras estampadas y colocarlas en la posición que se necesite para que se "reflejen" en el espejo. Nuestro símbolo de disyunción (alternación) podría ser A y el símbolo de conjunción una A invertida. Los paréntesis, por ser simétricos con respecto al eje horizontal y asimétricos con respecto al eje vertical, serían invariantes con respecto a la reflexión en el espejo del tipo descrito (espejo en el plano horizontal); pero será más cómodo en todo caso prescindir de paréntesis del todo por la técnica conocida como notación polaca ⁷.

En un sistema así, el resultado de reflejar en el espejo una fórmula no sería la fórmula dual sino precisamente la negación de la fórmula. De ahí extraeremos una consecuencia fascinante para nuestro simbolismo: no tendremos signo de negación, sino que la negación quedará representada por una acción, la acción de reflejar en el espejo. Nuestro simbolismo estará entonces completo: con signo de disyunción y negación como funtores primitivos; no introduciremos conectivas derivadas. ¿Qué habrá sucedido a la relación de dualidad, piedra angular de nuestro simbolismo? La posibilidad de expresarla mediante una ley que relacione conjunción y disyunción, por ejemplo la ley de DeMorgan, habrá desaparecido. En efecto, AWY podría leerse de dos maneras: como una disyunción de dos formas proposicionales, o como la nega-

⁷ Describo en detalle un sistema de este tipo en "Un sistema de deducción natural con base en las leyes del pensamiento", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, N° 20.

ción de la conjunción de las negaciones de esas dos formas; es decir, podría leerse como los dos lados de la equivalencia de DeMorgan, de donde la ley de dualidad se reduciría a una simple ley de identidad: $AWY \equiv AWY$. Podríamos decir que esto ya se produce en un sistema en que no haya conjunción, es decir, que la ley de DeMorgan puede considerarse como una definición para introducir ese símbolo. Pero la cuestión va más allá, porque la desaparición de las leyes de dualidad es total, e implica incluso el caso de la doble negación, ley de dualidad para la conectiva monádica. En efecto, también esta desaparece, al no existir un signo de negación sino una "acción de negación": la reflexión de algo reflejado en el espejo es otra vez la imagen original. La ley de doble negación se expresará entonces como $W \equiv W$, o sea, de nuevo una ley de identidad. La ambigüedad de lectura produce este efecto: pues W puede leerse como W o como la negación de la negación de W , o como sucesivas formas cada vez más complicadas en que se añadan negaciones por pares. Nos encontramos aquí con un caso muy parecido al de la lectura de p como media conjunción o media disyunción: todo depende de la pauta sistémica que uno tenga en mente.

¿Qué ha pasado aquí? Uno cambia la notación y algunas cosas que podían expresarse, como la ley de doble negación, ya no son expresables. Una ley tan importante ¿era puramente verbal? El signo mismo de negación, ¿puede sin más evaporarse, sin dejar una combinación de símbolos, por ejemplo la que use / por incompatibilidad, para hacerlo surgir de nuevo mediante una definición? Pareciera que la negación hubiera aquí sido devorada por la praxis del investigador, pues éste la usa, y la usa de una manera fundamental, pero se ha hecho incapaz de hablar de ella, por lo menos directamente. ¿No será que el propósito radical de un paradigma precisamente se oscurece en el sistema a que da base, como el punto ciego del ojo en el lugar en que entra el nervio óptico? Uno cambia la notación y algunas cosas que eran distintas dejan de poder distinguirse, como la ley de no contradicción y la ley de tercero excluido que se fundan en una fórmula única: AAW . En contraste, algunas cosas que no se distinguían pasan ahora a distinguirse. Así, la siguiente prueba

$$\begin{array}{c} W \\ \hline AWY \end{array}$$

si es reflejada en el espejo tendrá como premisa la conjunción de Λ y Λ , como conclusión Λ ; lo mismo vale para cualquier prueba que tenga una sola premisa (un conjunto de premisas puede unirse por signos de conjunción para dar una sola premisa), a saber, siempre existe otra prueba igualmente válida que es su reflexión en el espejo. Distinguimos pues aquí lo que antes no se distinguía: un apareamiento de todas las pruebas posibles de una sola premisa en parejas de pruebas identificadas estructuralmente a través de la operación de reflejar en el espejo.

Nadamos aquí en un mar de ambigüedad, porque pareciera que las significaciones pasan del fondo a la delantera y viceversa según el sistema de símbolos con que estamos trabajando; aunque siempre podemos, con un esfuerzo de la percepción intelectual, decir que las relaciones que son conspicuas en un sistema están presentes en el otro, por lo menos implícitamente. Así por ejemplo, los pares de pruebas mencionados en el párrafo anterior están presentes en todo cálculo de proposiciones en calidad de fenómenos de contraposición, pero desde luego no son tan visibles. Ahora bien, el aspecto que me interesa resaltar de la situación no es la equivalencia formal de todos estos cálculos sino la comunicabilidad de sus elementos a través de cada uno de ellos. Mi impresión es que sistemas formalmente equivalentes pueden diferir considerablemente en la claridad con que presentan sus distintas secciones y ser por lo tanto en cuanto a ellas muy diversamente comunicables; para comunicar cada una de esas secciones es fundamental que emisor y receptor tomen en cuenta, como fondo de referencia, la estructura integral, la unidad contextual de todo el sistema.

De manera particular se da, al pasar de un sistema notacional a otro, un cambio cualitativo en la naturaleza de lo simbolizado; algunas cosas que pertenecían al campo de la prueba pasan en el nuevo sistema a ser parte del sentido de los símbolos. La ley de DeMorgan es típica: si existen signos de disyunción y conjunción como primitivos, es posible *demostrar* la ley; de lo contrario, simplemente se *muestra* el significado de la disyunción a partir del signo de conjunción (o viceversa) por medio de una definición. Esto es importante porque nos induce a pensar que la distinción entre leyes y definiciones, entre verdad y significado, no es tan firme como podría pensarse. Por supuesto, esto es extrapolación filosófica (reflexión y no cálculo); pero podemos conjeturar que, lo que en lógica simbólica, un lenguaje fuertemente formalizado, se da conspiciuamente, muy probablemente se da también, aunque en forma mitigada o contrabalanceada por factores materiales, en otros lenguajes menos formales.

Tercer Ejemplo

Por una vereda del campus transita un profesor de filosofía enfrascado en sus pensamientos:

—No es que uno piense configuraciones. Es que pensar consiste en configuraciones. Uno no necesita resolver sus problemas para poder comunicar: uno comunica y entonces, uno y su amigo pueden resolver juntos los problemas de ambos. Si uno entra en conflicto en vez de cooperar, la comunicación reconfigura el pensamiento de todas maneras. En una interpretación, las configuraciones son hábitos de la mente; podríamos pues llamarlas pautas. Uno tiende a ver las cosas como armando ciertas configuraciones...”

Un estudiante suyo rompe el hilo de este pensamiento y le dice: —¿Está usted filosofando ahora, Profesor?

“—Una pauta de pensamiento que venía siguiendo ha sido interrumpida; una nueva pauta ha comenzado a existir, por ese mismo hecho, sin solución de continuidad. Uno puede lamentarse por la pauta perdida, o felicitar-se por la nueva. En todo caso, tan pronto como una pauta es destruida otra emerge, dentro de un halo de ambigüedad. El pensamiento de las personas consiste en configuraciones; destrucción y creación de configuraciones es creación y destrucción del material del que estamos hechas las personas. Configuraciones rotas o imperfectas también pueden ponerse en comunicación. La gente comunica precisamente contándose sus problemas, mapeándolos recíprocamente, es decir, mostrando sus puntos de contacto, y los de no contacto. La gente comunica agrediendo mutuamente, afectándose recíprocamente de manera profunda (si podemos llamar a un encuentro verdadera comunicación). Si uno no se afecta, uno no gana con el intercambio. Muy distinto es el caso de las máquinas, incluso de las máquinas pensantes. Las máquinas comunican entre ellas, y también con el hombre, de otra manera. O bien están abiertas, esperando una *entrada*, o por el contrario están cerradas y no pueden recibir nada. No hay sorpresas, no hay destroz de pautas internas, no hay afección y no hay creación⁸.”

Conclusiones

Pasaremos ahora revista, sucesivamente, a la contribución que puedan haber dado los tres ejemplos a la reformulación del contexto resumido al comienzo del artículo.

El primer ejemplo contribuye a fundamentar la tesis de que la frontera entre el conocimiento científico y el conocimiento ordinario es difícil de trazar, dado que el lenguaje preciso de la ciencia emerge del lenguaje ambiguo ordinario por un gradual proceso de abstracción. El concepto de superposición, introducido en el análisis del caso, puede ser útil para comprender mejor la relación entre el lenguaje ordinario y los paradigmas científicos. El concepto de sistema semántico, como componente elemental de un lenguaje, puede ayudar a puntualizar objetivos de la educación: la posibilidad de distinguir esos sistemas y el relativo dominio de su uso caracterizaría al científico o al hombre culto, frente al profano no iniciado en sutilezas lingüísticas.

La dependencia de contexto se manifiesta claramente con respecto al caso de la ambigüedad horizontal. Así, la forma de enunciado “p” puede ser tomada como *mitad de conjunción* o como *mitad de disyunción* de acuerdo a cuál sea el marco de referencia (sistema, paradigma) bajo el cual estemos dialogando. Debido al carácter formal de este tipo de ambigüedad, tiene importancia cuál contexto se tome solamente si dialogamos sobre un problema formal, como el que nos ocupa ahora. De lo contrario, para propósitos no formales, como sería el caso si sus-

⁸ Hoy día sería más cauto al afirmar que una máquina pensante no pueda ser creativamente afectada por su interacción con el medio. Las razones para ello las expongo en “Un algoritmo de inteligencia artificial”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Nº 34.

tituyéramos la forma de enunciado por un enunciado cualquiera, la “mitad de conjunción” y la “mitad de disyunción” se comportarían exactamente igual y para los efectos podrían considerarse como una y la misma cosa.

Las ambigüedades que hemos considerado en este ejemplo son todas formales; mejor deberíamos decir, tienen un carácter formal extremo. Se dan dentro de las líneas estudiadas con independencia de la interpretación (contenido) posible de las variables. Estoy convencido de que algunas de las relaciones examinadas se cumplen también en planos menos formales, donde la ambigüedad depende mayormente de la interpretación de símbolos primitivos.

Pero la consecuencia quizá más importante del análisis de este caso es subrayar un pluralismo profundo de la dimensión semántica: personas que hablan de lo mismo, supuestamente en el mismo lenguaje, pueden no entenderse en absoluto por haber definido (en forma inconsciente) el universo de discurso en forma diferente. Se pueden sacar de esto implicaciones para las relaciones sociales, especialmente las intelectuales y políticas, pues encontramos en esta polisemia un fundamento nuevo y de gran solidez para la tolerancia. Según esto, el hombre educado para la libertad sería el ser capaz de moverse en muchos contextos, que puede percibir la ambigüedad esencial del lenguaje ordinario; mientras que el hombre educado para el dogmatismo, sería el hombre de un solo contexto, ciego para una dimensión semántica de profundidad.

Si el primer ejemplo da base para combatir el dogmatismo, el segundo ofrece un argumento contra el verbalismo. La polisemia no puede identificarse con la absoluta libertad de decir o pensar lo que a uno le venga en gana; antes bien, el paso de un sistema lingüístico a otro no se hace sin pagar un precio: las transformaciones esenciales (recuérdese que la esencia es dependiente de contexto) que ocurren en el universo de discurso. Hay cosas que se pueden decir y cosas que no se pueden decir según el marco de referencia empleado; hay seres que existen o no existen, problemas que surgen o desaparecen, puntos ciegos que advienen, contradicciones que proliferan o son superadas, todo dependiente de cuál sea nuestra selección de lenguaje. El caso estudiado nos enseña que la influencia de la forma en la definición del contenido puede ser mucho mayor que lo que hubiéramos esperado. Presumimos que mucho de lo que consideramos contenido es reducible a la dimensión puramente sintáctica; pero ¿cuánto? Lo único claro es que con un mínimo de forma se pierde prácticamente todo contenido; pero en casos no tan extremos, ¿qué repercusiones sobre el contenido tiene la elección de un lenguaje?

Me parece suficientemente justificado pensar que una elección adecuada de lenguaje puede hacer desaparecer problemas, distinciones, y hasta entidades que por lo tanto podríamos considerar como puramente verbales. Dos cosas son de notar aquí, sin embargo. En primer lugar, que la adecuación de la elección estará directamente relacionada

con los propósitos que se tengan en mente como función del correspondiente lenguaje. La adecuación de la elección tiene una base eminentemente pragmática. En segundo lugar, "puramente verbal" es una expresión ambigua. Los problemas, distinciones, etc., que aparecen o desaparecen con los cambios de lenguaje son formales vistos contextualmente, o sea, al comparar sistemas entre sí. En cambio, vistos desde dentro de un sistema particular tales problemas, distinciones o entes no serán formales en absoluto, sino incluso pueden constituir el contenido mismo del sistema respectivo. En dos palabras, la distinción absoluta entre forma y contenido se hace relativa cuando adoptamos un cierto marco de referencia filosófico, a saber, el que aplicamos en este artículo. Qué sea forma y qué sea contenido dependen radicalmente de contexto.

De acuerdo con esta perspectiva filosófica, cada contexto crea su orden de realidad o ámbito de contenido; las reglas del juego crean no sólo las movidas posibles, sino también las fichas que habrá en el juego y el sustrato o espacio en que las movidas de los entes ocurrirán. Cuál sea el orden de realidad objetivo dependerá de cuál juego le interese a alguien jugar. Los límites de los juegos posibles, dada la naturaleza del hombre, estarían dados por dos fronteras extremas: el aburrimiento y la fatiga; si simplificamos mucho las reglas, el juego puede dejar de ser entretenido; pero si las complicamos demasiado, el juego puede llegar a ser injugable. Este dilema es especialmente visible en el campo de la ética, presumiblemente en el de la estética también. Una ética demasiado simple (¿la epicureísta?) probablemente empobrecerá la experiencia humana, adolecerá de un vicio lógico de incompletitud. Una ética demasiado complicada (algunos sistemas de moral religiosa), angustiará al hombre con la carga de los escrúpulos y torturará su vida en los riesgos de la contradicción.

Por lo demás, el segundo ejemplo nos muestra también algo muy importante, a saber, que la praxis del investigador puede ocultar totalmente el punto de vista pragmático (propósito radical) que determina el sistema semántico de que se trata. Para entender a alguien, especialmente a un científico, puede ser más crucial darse cuenta de lo que su sistema oculta —su punto ciego— que conocer lo que el sistema ostensiblemente expresa. En otras partes he mencionado como ilustración el caso de la economía marginalista, cuyo punto ciego está en la incapacidad de dar cuenta, como no sea por categorías residuales, de los fenómenos de lucha de clases. Pero quizá esté precisamente ahí el propósito radical (presumiblemente inconsciente) del ideólogo burgués, el cual coincide con la explotación económica del proletariado.

El lector habrá notado en la exposición del ejemplo tercero una diferencia con los otros dos casos: la situación fue descrita con las palabras surgidas en la mente del profesor inmediatamente después del suceso, sin agregar comentarios adicionales. La razón de esta diferencia está en que este caso, a diferencia de los otros dos, incluía ya dentro de sí sus propios comentarios, dado que la situación era eminentemente

reflexiva. Este ejemplo muestra la penetración recíproca de dos pautas que es característica fundamental de un encuentro interpersonal. Desde este punto de vista, el ejemplo esclarece y refuerza la afirmación introductoria de que la relación de conocimiento no se deja reducir a un simple par sujeto-objeto sino que es algo mucho más complicado, por implicar necesariamente un contexto. En el caso del intercambio reflexivo interpersonal, el contexto es a su vez sumamente complicado, por la interpenetración de dos contextos personales y por su naturaleza eminentemente cambiante.

Al comienzo de este artículo nos hacíamos algunas preguntas que dejamos entonces sin respuesta. La primera de ellas se refiere a la posibilidad de comunicar en el plano del cálculo, específicamente a cuáles son los límites de la comunicación en ese plano. Ahora podemos trazar ciertos lineamientos para la contestación a esa pregunta. Los límites de la comunicabilidad del cálculo están dados por la ambigüedad que surge con las anomalías de sistemas y paradigmas. Estas anomalías o paradojas son problemas de naturaleza radical, no despejables sin fundamental reorganización del contexto en que ellas aparecen. Normalmente están ligadas al sentido de uno o varios términos dentro de un sistema semántico, términos claves no ligados de manera inmediata a la experiencia y que pueden ser términos teóricos o categorías residuales. Su interpretación es eminentemente contextual, pues sobre ellos gravita la totalidad de significado implícita en el marco de referencia.

Un término clave dentro de un sistema semántico puede tener dos sentidos contrapuestos, en cuyo caso responde a la anomalía de contradicción en un paradigma. El análisis podrá indicarnos que la pauta intelectual correspondiente debe entenderse como sobreposición de dos subpautas incompatibles entre sí. El cálculo se escinde y plantea con ello la necesidad de reestructuración total que hará surgir, si tiene éxito, un nuevo contexto en que desaparece la contradicción y el término teórico adquiere una nueva definición. Diríamos que en este caso el significado del término teórico es posterior, con una historia semántica que le respalda (su anterior participación en subcontextos conflictivos).

Un término clave puede más bien carecer de sentido alguno determinable dentro de la pauta significativa que integra; su existencia se justifica solamente por necesidad de clausura lógica del sistema. El pensamiento sintético puede llevarnos a descubrir en algún momento una nueva pauta, incompatible con la primera, en la cual esa categoría residual no figure, pero se den otras categorías de carácter positivo, presumiblemente empírico, que den cuenta de la esfera semántica del antiguo término. De ahí que nos atrevamos a reconocer en la categoría residual un significado anterior, cifrado en una promesa semántica respaldada por la potencial creatividad del científico.

En otro trabajo he denominado "nudos" a los términos clave con significado posterior, por su carácter intrínsecamente contradictorio; y he identificado como "blancos" a los términos clave con significado

anterior, por su falta de contenido semántico. Podemos decir ahora que un nudo es una historia de significado que respalda a un término teórico; y que un blanco es una promesa de significación que gira contra la confianza en la creatividad humana. En el proceso de disolución de nudos y superación de blancos, los términos se expanden en pautas: una categoría residual da lugar a un nuevo paradigma; y las pautas (o subpautas) se compactan en términos: un paradigma conflictivo da lugar a un término teórico nuevamente definido. La comunicación del cálculo, si es plena y va al límite, implica así la transformación, de hecho, la reorganización total, del mismo cálculo. Sus términos claves aparecen henchidos de ambigüedad, pero de una ambigüedad positiva, perfectamente distinguible de la ambigüedad de las palabras vacías y del pensamiento frívolo. Porque las palabras vacías, con las que se ensambla el pensamiento frívolo, son, a diferencia de términos teóricos y categorías residuales, palabras que carecen tanto de historia como de promesa: ni han pertenecido esencialmente a pautas anteriores ni anticipan heurísticamente el advenimiento de nuevas pautas.

Otra pregunta fundamental que nos hacíamos se refiere a la posibilidad de comunicar en el plano de la reflexión, específicamente sobre la dificultad de comunicación entre contextos en flujo, pugnantes por nuevas definiciones. La línea de solución a este problema ha sido adelantada en lo que hemos dicho sobre la comunicabilidad del cálculo, dada la relatividad de la distinción entre cálculo y reflexión; en efecto, el paso de un cálculo a otro sólo puede hacerse a través de la reflexión. Sin embargo, algo podemos añadir a este propósito. Porque no siempre las situaciones reflexivas se plantean bien definidas, como en el caso de la superación de antinomias de un cálculo por el advenimiento de un sistema nuevo. Muchas veces, y en todo caso antes del surgimiento de un primer cálculo en la esfera de que se trate, la situación problemática se presenta "mal definida", en un sentido similar a aquel en que decimos que una fórmula, o una entrada para computador está mal definida. En estos casos, los problemas no están planteados en términos que hagan posible una solución de carácter sintáctico; a veces no han llegado siquiera al nivel de problemas y sólo podemos calificarlos de angustias o inquietudes. No se ha definido todavía la cuestión, nuestro intercambio con la otra persona puede precisamente contribuir a "definir el problema" y ponerlo en vía de una posible solución.

No se necesita resolver los problemas para comunicar; ni siquiera es necesario haberlos planteado adecuadamente. Lo importante es "mapear", es decir, hacer corresponder, las angustias recíprocas, de modo que se origine un movimiento compartido que apunte al planteo primero y a la solución después de nuestros problemas, ahora comunes. La empresa de la solución conjunta de problemas, la empresa de la comunicación reflexiva interpersonal, es la empresa de la reconstrucción del lenguaje; porque sólo creando un nuevo lenguaje común es posible resolver problemas de manera conjunta. Resolver problemas fundamentales implica siempre recontextualizarlos, es decir, reelaborar el len-

guaje en que esos problemas pueden expresarse. Y desde luego, un cambio del lenguaje en que expresamos nuestras más caras inquietudes implica siempre un cambio radical de nosotros mismos.

Llegamos al final de nuestro propio proceso de recontextualización. El examen de casos particulares dentro de un contexto nos ha llevado a modificar, enriqueciéndolo, ese mismo contexto. Pero no podemos despedirnos de la tarea sin dedicar unos renglones al repensamiento de lo que al inicio señalamos como la premisa bajo la cual trabajaríamos. Veásmola: decía que la ambigüedad es inherente a toda comunicación, que para asegurar la adecuada inteligencia recíproca de mensajes se requiere algo más que simple correspondencia de símbolo a símbolo entre receptor y emisor; es necesaria una cierta correlación entre universos de significación implicados por cada grupo de símbolos. Agreguemos ahora que esa correlación no es simple, porque puede implicar rompimiento de esquemas mentales de los dos comunicantes, al actuar sobre ellos la presión de anomalías sistemáticas o de tendencias renovadoras del lenguaje implícitas en angustias o inquietudes de los participantes. Puede significar ni más ni menos que la creación de un campo nuevo de significaciones, determinado por la interacción de materia semántica de dos universos de discurso que existieron antes en forma separada.

Concluyamos con una última reflexión: este artículo no sólo habla de cosas, sino que ilustra cosas. También, como todo sistema semántico, oculta algo, quizá algo muy importante, pero algo que se revela solo en el ocultamiento, como el nervio óptico se revela en el punto ciego del ojo.

Universidad de Costa Rica.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to clarify the topic of communication from a logical point of view. In very simple and univocal languages, the topic of communication is reduced to that of consistency. Yet, any degree of complexity implies the emergence of ambiguity. More than a direct symbol-to-symbol correspondence is required to assure communication. A correlation of a certain type between universes of meaning implied by each group of symbols is also needed. This correlation may bring with it a breaking of entrenched mental patterns, bringing into being a whole new "field of meanings" created by interaction of previously independent universes of discourse.

DESARROLLO ECONOMICO
REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

ISSN 0046-001X

Volumen 17

Julio - setiembre 1977

Nº 66

MARIO KRIEGER Y NORMA PRIETO: Comercio exterior, sustitución de importaciones y tecnología en la industria farmacéutica argentina.
JAVIER SALINAS SANCHEZ: Hipótesis estructuralista del sistema económico transnacional.

DANIEL J. SANTAMARIA: La propiedad de la tierra y la condición social del indio en el Alto Perú, 1780-1810.

FERNANDO HENRIQUE CARDOSO Y ENZO FALETTO: Post scriptum a "Dependencia y desarrollo en América Latina".

Comunicaciones
ZULMA RECCHINI de LATTES Y CATALINA H. WAINERMANN: Empleo femenino y desarrollo económico: algunas evidencias.

Notas y Comentarios
JORGE SCHVARZER: Las empresas industriales más grandes de la Argentina. Una evaluación.

PABLO GERCHUNOFF Y JUAN J. LLACH: Precisiones sobre el tema de la concentración de la industria argentina.

JUAN CARLOS DE PABLO: Análisis de la evolución de precios de empresas públicas en la Argentina. Una omisión preocupante.

HORACIO NÚÑEZ MIÑANA Y ALBERTO PORTO: Análisis de la evolución de precios de empresas públicas en la Argentina. Respuesta.

JULIO BERLINSKI: El empleo en la industria textil argentina. Análisis de comportamiento y de elección tecnológica. Un comentario.

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

CRITICA

Revista Hispanoamericana de Filosofía

Vol. IX

Nº 26

México, agosto 1977

ALICE AMBROSE, The Yellow Book Notes in Relation to The Blue Book

C. ULISES MOULINES, Por qué no soy materialista

ALOYSIUS P. MARTINICH, Austin, Strawson and the Correspondence Theory of Language

MAURICIO BEUCHOT, El problema de los universales en Gottlob Frege

JOSE A. ROBLES, Cualidades (simples) y semejanza

Discusiones

ENRIQUE VILLANUEVA, La mente: hechos sólidos o necesidades ilusorias?

CRITICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía se publica en los meses de abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: \$ 50.00 pesos mexicanos o \$ 5.00 dólares. Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a CRITICA, Apartado 27414, México 7, D. F. México.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. III, Nº 3 (noviembre 1977).

LAS VIAS DE PARMENIDES

Alfonso Gómez - Lobo

El pecado contra el espíritu de una obra siempre comienza con el pecado contra la letra.

Stravinsky

Parménides es un pensador desconcertante. Pero resulta aún más desconcertante cuando se lo lee vertido a nuestra lengua. En efecto, la transmisión de Parménides a los hispanohablantes ha sido particularmente desafortunada pues las traducciones e interpretaciones de sus fragmentos han estado cargadas de errores y mistificaciones. Por una parte, no siempre ha habido conciencia de que la traducción aparentemente más literal y ceñida no es la más exacta, y por otra —apelando a algo así como el “vuelo” que se supone debe tener una interpretación filosóficamente “profunda” — se suelen atribuir al pensador de Elea ideas o convicciones que no están garantizadas ni por los fragmentos ni por la doxografía.

Con el fin de contribuir a modificar esta situación en alguna medida, me propongo examinar aquí dos versos del poema de Parménides cuya recta interpretación es de capital importancia para la comprensión de la totalidad de su pensamiento. Se puede incluso decir sin exageración que éstos, el tercer y quinto verso del fragmento B 2 (Diels-Kranz)¹, son los más importantes de todo el poema pues de ellos, como puntos de partida, pende todo lo demás. Luego de señalar algunos errores en que me parece se ha incurrido al traducirlos al castellano, propondré un análisis que permite optar en favor de la que, a mi juicio, es la traducción correcta a nuestra lengua. Por último, examinaré las consecuencias que se desprenden de esta manera de entender las tesis iniciales del pensamiento de Parménides.

* Este trabajo y otro que publicaré más adelante (“Identidad entre pensar y ser en Parménides”), fueron concebidos originalmente como parte de un proyecto de mayor envergadura iniciado en 1974 en la Universidad de Puerto Rico. Al no divisar en el futuro inmediato ocio suficiente para concluir dicho proyecto, he resuelto dar a luz estos fragmentos. He transliterado algunas citas en griego. “H” representa el espíritu áspero, las vocales largas llevan una línea horizontal encima y “j” equivale a X. La cita de Stravinsky que he escogido como lema se la debo al Prof. Ezequiel de Olaso, cuyo constante estímulo no podría dejar de agradecer.

¹ H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 12ª ed., 3 vols., Dublin/Zürich: Weidmann, 1966.

Antes de entrar en materia, quiero señalar un supuesto importante en que se basa este estudio.

Al igual que Heráclito, Parménides es un pensador que se sabe depositario de un conocimiento que no le ha sido concedido al común de los mortales. En ambos pensadores, sin embargo, junto con la mención despectiva de los hombres que nada entienden², se detecta una voluntad de comunicar lo que a ellos les ha sido revelado. En el caso de Parménides este designio se manifiesta en el proemio³. Este describe al pensador mismo recibiendo una revelación de una diosa innominada. Con esto Parménides se sitúa ante el público griego como un continuador de la tradición de Homero y Hesíodo⁴. En efecto, la *Iliada*, la *Odisea* y la *Teogonía* también poseen proemios —muy breves en el caso de aquellas, de mayor complejidad en el de ésta— en que el poeta invoca a una musa. Es ella la que canta.

Al presentarse Parménides como heredero de esta tradición obtiene para su doctrina un respaldo que aumenta en gran medida su credibilidad⁵. Si a esto se suma la utilización del hexámetro, la unidad rítmica de la épica homérica (que los niños griegos memorizaban desde su infancia), resulta difícil no concluir que Parménides quiere que su poema sea memorizado, difundido y por ende acogido y comprendido por el máximo número posible de personas.

De estas consideraciones quiero extraer el siguiente principio hermenéutico: todo verso de Parménides debe ser interpretado en primera instancia a partir de lo que podamos ejemplificar dentro de la tradición épica o de textos de la primera mitad del siglo V. a.C. Tampoco paralelos posteriores deben ser necesariamente descartados. Vale decir, debemos suponer en primera instancia que cualquier verso de Parménides podía ser entendido por sus contemporáneos o por griegos posteriores pues el pensador mismo quiere que se entienda y acepte el valioso mensaje que se propone transmitir. Esto nos obliga a no aceptar como correcta ninguna traducción que suponga en el original una construcción no atestiguada (salvo que haya indicios muy claros de que no hay otra alternativa) o que resulte ininteligible en castellano.

Me propongo además desafiar un dogma hermenéutico muy difundido entre nosotros: que sólo se puede traducir a partir de una interpretación. Sostengo precisamente lo contrario. Si se quiere guardar fidelidad a las intenciones reales y conscientes de un pensador del pasado se debe —en la medida de lo posible— dirimir primero las cuestiones gramaticales y luego entrar a discutir los problemas herme-

² Cf. Heráclito B 1, B 2; *Parménides* B 6, 4-7.

³ Para estudios recientes del proemio cf. J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen: Van Gorcum, 1964 y W. Burkert, "Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras", *Phronesis* 14 (1969) 1-30.

⁴ Cf. Leonardo Tarán, *Parmenides, A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton: Princeton University Press, 1965, p. 30.

⁵ Cf. F. M. Cornford, *Principium Sapientiae, The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1952, *passim*.

néuticos. Que esto es posible en principio quiero mostrarlo aquí, haciéndolo. Procuraré establecer criterios sintácticos firmes que permitan aceptar o rechazar traducciones de los dos versos mencionados *antes* de intentar resolver los problemas de interpretación que plantea el poema como un todo.

El texto

Observemos en primer lugar los versos B 2,3 y B 2,5 en el original. Diels-Kranz los imprimen de la siguiente manera:

(3) ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι

(5) ἡ δ'ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι

Aparte de que Proclo omite el *hōs* en el v.3 y reemplaza *te* por *ge* en el v.5, el texto —que ha llegado hasta nosotros en el comentario de Proclo al *Timeo* de Platón y en el de Simplicio a la *Física* de Aristóteles— está atestiguado sin variantes que afecten su sentido.

En estos versos la diosa (B 1,23) explica a Parménides las únicas vías de indagación que pueden ser concebidas, literalmente "que son para pensar" (εἶσι νοῆσαι) (B 2,2). El artículo y la partícula (ἡ μὲν ἡ δέ) indican que en el v.3 se habla de la primera vía, en el v.5 de la segunda. En cada una de ellas hay dos afirmaciones precedidas por una conjunción que habitualmente introduce cláusulas subordinadas después de *verba dicendi*: ὥς, "que". La presencia de ὅπως en el v.3 se explica fácilmente *metri causa*: si ponemos ὥς en su lugar se destruye el ritmo del hexámetro⁶.

Hay un claro paralelismo entre ambos versos, reforzado además por la doble presencia de una misma conjunción (τε καὶ) que une estrechamente las dos afirmaciones de cada una de las vías.

De ahora en adelante aludiré a cada una de las cuatro afirmaciones de la siguiente manera:

(3 a) ὅπως ἔστι

(3 b) ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι

(5 a) ὥς οὐκ ἔστι

(5 b) ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι

Algunas versiones

Comencemos por la traducción que probablemente debe asumir la máxima responsabilidad en materia de introducción de mistificaciones,

⁶ Cf. los argumentos de Tarán *op. cit.* p. 37 para mostrar que *hōpōs* es declarativo y equivale a *hōs*. Estas mismas razones obligan a rechazar la versión de J. Beaufret (*Le Poème de Parménide*, Paris: P.U.F., 1955) de *hōpōs* mediante "comment".

la de J. D. García Bacca⁷. En ella los versos estudiados aquí aparecen vertidos del siguiente modo:

(3) "del Ente es ser; del Ente no es no ser"

(5) "del Ente no es ser; y del Ente es no ser, por necesidad".

Sin entrar a discutir si esta versión es o no inteligible en castellano, podemos compararla con el original a fin de detectar sus características más importantes. Me parece que éstas son las siguientes:

(i) Las cuatro formas finitas del verbo "ser" son traducidas de la misma manera: (3a) "es", (3b) "no es", (5a) "no es" y (5b) "es".

(ii) Los dos infinitivos del verbo "ser" son traducidos por infinitivos castellanos: (3b) "no ser", (5b) "no ser".

(iii) En las cuatro cláusulas se ha suplido las palabras "del Ente". Aparentemente la intención es proveer un sujeto para cada una de las cuatro afirmaciones pues en el original no aparece ninguno.

(iv) Tanto en (3a) como en (5a) se ha suplido un infinitivo aparentemente en posición predicativa: "ser".

Antes de meditar sobre la legitimidad de estas decisiones quisiera presentar las de otros dos traductores a fin de discutirlos en conjunto. Gran difusión ha alcanzado también la versión de José Antonio Míguez⁸. En ella nuestros versos aparecen impresos así:

(3) "que el Ser es y el No-Ser no es"

(5) "que el No-Ser existe y que su existencia es necesaria"

Caracterizan a esta versión los siguientes rasgos: (v) En el v.3 las formas finitas de εἶναι están representadas por las correspondientes formas del verbo castellano "ser": (3a) "es", (3b) "no es". En el v.5 en cambio es difícil discernir las equivalencias. Aparentemente el traductor entendió χρᾶν ἔστι en (5b) como "necesariamente existe" tomando "No-Ser" como sujeto y parafraseó mediante "su existencia es necesaria". Si esto es correcto, entonces en (5a) lo que corresponde a la forma finita negada οὐκ ἐστὶ es el predicado afirmativo "existe". (vi) También Míguez toma la decisión de traducir los infinitivos griegos por infinitivos castellanos pero los imprime con mayúsculas y los hace desempeñar el papel de sujeto en (3b), (5a) y, mediante el pronombre posesivo, en (5b).

(vii) El punto anterior ha permitido discernir ya la falta de simetría en materia de suplencia de sujetos: "el No-Ser" en (3b), (5a) y (5b), "el Ser" en (3a).

De las traducciones que estamos considerando, sin duda la de Míguez es la que está más lejos del original. En Montero Moliner⁹,

⁷ Juan David García Bacca, *Fragmentos Filosóficos de los Presocráticos*, Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación, 1963, p. 63. Esta edición reproduce sin modificaciones la versión aparecida en *Los Presocráticos I*, Jenófanes - Parménides - Empédocles, traducción, prólogo y notas de J. D. García Bacca, México: El Colegio de México, 1943, p. 21.

⁸ Parménides - Zenón - Meliso (Escuela de Elea), *Fragmentos*, trad. del griego, prólogo y notas por J. A. Míguez, Buenos Aires: Aguilar, 2ª ed., 1965, Cf. Jean Zapiropulo, *L'École Éléate*, Paris: Belles Lettres, 1960, en quien Míguez a menudo se apoya.

en cambio, volvemos a encontrar un cierto afán de literalidad en el tratamiento de las formas del verbo εἶναι que aparecen explícitamente en el texto, produciéndose así una cierta coincidencia con García Bacca. Observemos su traducción:

(3) "que es y no es No-ser"

(5) "que no es y es necesariamente No-ser".

(viii) Se mantiene aquí la tendencia a traducir por igual todas las formas finitas de εἶναι; por ende, este punto coincide con la observación (i).

(ix) Los infinitivos de εἶναι se traducen también por infinitivos. Aunque las mayúsculas introducen un hálito de misterio, que ciertamente no está garantizado por el original, podemos tomar este punto como coincidente con (ii).

(x) Esta versión da el importante paso de atenerse al texto sin suplir sujetos en ninguna de las cuatro cláusulas. De hecho se puede decir que Montero Moliner no introduce ninguna palabra a la cual no corresponda algo en el texto griego.

Esta última observación puede servir de punto de partida para preguntarnos por la legitimidad de los pasos dados por los traductores mencionados.

Examen crítico de las versiones

Si ante un pasaje determinado el traductor puede trasladar intacta una dificultad del original a la segunda lengua, me parece que debe hacerlo. Este es el caso del problema del sujeto en los versos en cuestión. En griego surge la duda acerca de aquello a lo cual Parménides quiso hacer referencia en estas líneas pero por ello mismo el problema debería quedar también abierto para quien las lea en nuestra lengua. En otras palabras, mientras no haya razones poderosas para suplir esto o aquello, lo único razonable es abstenerse de introducir algo en el momento de traducir que prive de libertad en el momento de interpretar.

Si se acepta este principio se debe aceptar la decisión (x) y rechazar en cambio (iii), (iv) y (vii). Lo que en realidad ha ocurrido es que las suplencias de García Bacca y de Míguez se tornan ineludibles una vez que se ha aceptado una determinada interpretación del poema de Parménides, la que ve en la totalidad de su pensamiento solamente dos vías¹⁰. Para que esta interpretación se sostenga es nece-

⁹ Fernando Montero Moliner, *Parménides*, Madrid: Gredos, 1960.

¹⁰ En su edición (cf. nota 4 *supra*) Tarán ha vuelto a sostener la teoría de las dos vías (cf. pp. 228-229). Es importante observar sin embargo que su posición descansa precisamente sobre una interpretación incorrecta de B 2,5: "it means that the assertion of non-Being implies the necessity of non-Being, i.e. its existence". La necesidad de no ser implica a todas luces la inexistencia y no la existencia de aquello que necesariamente no es. Aparte de los argumentos que se desprenden del análisis ofrecido más adelante en este trabajo, cf. la reseña de Charles Kahn de la edición de Tarán en *Gnomon* 40 (1968) p. 127.

sario que en el verso (3) se pueda leer algo equivalente a las tautologías "lo que es es", "lo que es no es algo que no es" (García Bacca), "el ser es", "el no ser no es" (Míguez). En el verso (5) en cambio se espera que aparezca una enantiología¹¹ análoga a "lo que es no es" (García Bacca), "lo que no es es" (Míguez). Esta segunda vía sería la rechazada por Parménides en la parte del poema consagrada a las opiniones de los "bicéfalos" mortales.

Hay empero otra interpretación global del pensamiento de Parménides, la defendida por Karl Reinhardt, que ve en el poema tres vías para la indagación, siendo la tercera el resultado de la combinación de las dos vías mencionadas originalmente por la diosa¹². Ellas corresponden a tres aserciones posibles: "es", "no es", "es y no es". Las dos primeras estarían expuestas en los dos versos objeto de este estudio, en (3) la afirmación, en (5) en cambio la negación. Por su parte la tercera vía, la vía de la contradicción haría su aparición en el fragmento B 6.

Si se tiene presente el principio de que no es la interpretación la que debe ofrecer criterios de traducción sino a la inversa, creo que es imposible no concluir que en el caso de (5a) tanto la traducción de García Bacca como la de Míguez resultan claramente inaceptables. El primero, como se recordará, propone "del Ente no es ser", el segundo "que el No-Ser existe", el original tiene en cambio la simple y tajante aserción *ouk ésti*, "no es". Esta es también la versión de Montero Moliner. Con estas observaciones ha quedado descartado el punto (v).

Ahora podemos examinar el caso de los infinitivos negados que aparecen en el texto, un caso donde la tendencia a un rigor mal entendido ha causado bastantes estragos.

¿Son realmente inteligibles en castellano los giros "no es no ser" y "es no ser"? Tal vez sí siempre que, suponiendo como sujeto un infinitivo y agregando una cierta dosis de buena voluntad, se lea una construcción análoga, p. ej., a "(dormir) no es no soñar". En nuestro caso, empero, nada permite suponer con fundamento un sujeto de esa naturaleza y por ello mismo parece ser conveniente explorar alguna vía que por una parte corresponda a fenómenos sintácticos más usuales en griego y por otra arroje en castellano algo comprensible a primera vista.

Para no hacer excesivamente tedioso el examen de esta cuestión me limitaré a recordar que la lengua griega admite subordinación de

¹¹ Permítaseme usar este neologismo para referirme a una proposición en la cual el predicado contradice el atributo implícito en la descripción del sujeto. Lo introduzco para distinguir entre este caso y lo que usualmente entendemos por contradicción (conjunción de la afirmación y la negación de una misma proposición).

¹² Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* Bonn, 1916 (reimpresión Frankfurt: Klostermann, 1959). Los pasajes de este difícil e importante libro que abordan el problema de la relación entre las dos partes del poema pueden ser consultados en inglés en *The Pre-Socratics*, A Collection of Critical Essays edited by A. P. D. Mourelatos, Garden City: Doubleday, 1974, pp. 293-311.

cláusulas que deben transformarse en oraciones de infinitivo. La necesidad de esta transformación no existe en castellano y la introducción de un infinitivo produce un resultado inaceptable para un hispanohablante. Tomemos un ejemplo. Aristóteles en *De Interpretatione* 12, 21 b 9-10 afirma algo que traducido conforme al principio de las versiones impugnadas en este trabajo parecería más o menos así: "pues en nada difiere decir el hombre caminar o el hombre caminante ser". Pero éste es el lenguaje de Tarzán. Obviamente lo aceptable en castellano es: "pues en nada difiere decir que el hombre camina o que el hombre es un caminante".

Lo anterior hace sospechar que en nuestros versos habrá que dirigir primero el problema de si los infinitivos van sustantivados y forman parte de la cláusula principal o si forman parte de cláusulas subordinadas y por lo tanto deben ser traducidos por formas finitas. Si esta segunda interpretación es la correcta, habrá que abandonar los puntos (ii), (vi) y (ix). Sin embargo, resulta imposible probar que ésta es efectivamente la alternativa aceptable sin destruir el mito de que las cuatro formas finitas de *eínai* deben ser vertidas tal cual. En efecto, habrá subordinación sólo si algunas de estas formas juegan un papel diferente del que a primera vista parecen desempeñar. Mi análisis comenzará por ellas.

Análisis y traducción

Para una aproximación puramente gramatical como la que estamos intentando (3a) y (5a) no ofrecen mayores dificultades. En (3a) tenemos la simple afirmación, sin sujeto lingüístico, de una forma finita del verbo "ser" y en (5a) simplemente su negación:

- (3a) "que es"
(5a) "que no es".

Las dificultades se concentran en (3b) y (5b). Creo que es conveniente comenzar por (5b) pues allí, espero, será más fácil obtener el consenso del lector. Si observamos el v.11 del Fragmento B8, donde también aparece la expresión *χρεών έστι*¹³, nos convenceremos de que la palabra *έστι* no debe ser tomada aisladamente pues junto con

ireōn pasa a formar parte de lo que en terminología contemporánea podríamos llamar un operador modal¹⁴. Este tiene como función declarar inevitable el estado de cosas descrito por la oración que se le subordina y su versión más natural es "es necesario que". De allí que

¹³ Es preferible no aducir B8, 54 pues la construcción de este verso es aún objeto de disputa. Las diversas alternativas pueden consultarse en Tarán, *op. cit.* pp. 216-225.

¹⁴ La expresión *ireōn έστι* ciertamente preserva las formas homéricas *ireōn* y *ireō* (Od. 9.136: 11. 1.340) pero su construcción es más cercana a *moira έστι* y *aisa έστι* (Od. 5.41; Od. 8.511). Todas estas expresiones han sido cuidadosamente estudiadas por Charles Kahn en *The Verb Be in Ancient Greek*, Dordrecht: Reidel, 1973, pp. 109-118.

se pueda afirmar ahora con certeza que la segunda vía que la diosa ofrece a la consideración de Parménides es la que dice

(5) "que no es y que es necesario que no sea".

Una vez aceptado esto y tomada debida cuenta del estrecho paralelismo que existe entre los dos versos que estamos considerando, no resulta difícil admitir que en (3b) cabe esperar una expresión modal en posición simétrica a la que detectamos en (5b). Efectivamente la hay. La expresión *ouk ésti* no es la negación de la cópula, como lo indica el infinitivo que la sigue, sino una instancia de la construcción potencial de *eínai*¹⁵ que equivale en nuestra lengua a "no es posible". De esta construcción hay por cierto claros paralelos en Homero. El más cercano a nuestro pasaje se encuentra en Il. 21.193:

ἀλλ' οὐκ ἔστι Διὶ Κρονίωνι μάχεσθαι

"pero no es posible luchar contra el Crónida Zeus".

Si se tiene en cuenta que la fórmula homérica se aplica a más de un individuo ("no es posible en general luchar contra Zeus") y que en cambio el universo parmenídeo consta de un único objeto¹⁶, queda despejado el camino para aceptar que la primera vía de la diosa dice

(3) "que es y que no es posible que no sea".

Comparemos ahora los dos operadores modales desligándolos de aquello sobre lo cual operan y tomando como criterio para determinar esto último el contenido de (3a) y (5a) respectivamente:

(3) "que es y que / no es posible que no / sea"

(5) "que no es y que / es necesario que / no sea".

Salta a la vista ahora no sólo que tenemos dos expresiones modales en perfecta correspondencia sino que se trata de uno y el mismo operador modal. En efecto,

Lp y *-M-p* (Hughes-Cresswell)

son equivalentes en las concepciones usuales de la lógica modal tanto antigua como contemporánea¹⁷. Este último punto es corroborado por un pasaje de Aristóteles en el cual no es difícil percibir un eco de la doctrina parmenídea. Me refiero a *De Int.* 9, 19 a 23-24. Allí se sostiene lo siguiente:

"Que lo que es sea, cuando es,

y que lo que no es no sea, cuando no es, es necesario".

Vale decir, Aristóteles hace depender de una sola expresión modal ("es necesario", ἀνάγκη (dos afirmaciones que nos hacen evocar las de Parménides (pero que no son equivalentes a éstas).

¹⁵ Cf. Kahn, *The Verb Be*, pp. 292-296.

¹⁶ Cf. B8, 3-6, leyendo en 4 *mounogénēs* con Simplicio, Clemente, Filópono y Tarán. Este último empero vierte las subordinadas de (3b) y (5b) como oraciones generales, erróneamente a mi juicio.

¹⁷ Aristóteles, *De Int.* 13, 22 a 28 y 31 (columna de la derecha); I. M. Bochénski, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam: North Holland, 1957, p. 59, fórmula Nº 10.34; G. E. Hughes - M. J. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic*, London: Methuen, 1968, pp. 35, teorema Nº 5.

Me parece que con esto se ha alcanzado ya una de las metas del presente trabajo: hemos propuesto una traducción que descansa sobre una construcción perfectamente atestiguada en griego arcaico y que a la vez resulta más inteligible en castellano que las que han sido discutidas aquí. Estas deben ser definitivamente abandonadas pues no representan versiones posibles de un texto ambiguo sino traducciones incorrectas de un pasaje gramaticalmente claro¹⁸.

Resuelto este asunto podemos entrar en los problemas de interpretación.

Interpretación del poema

La primera lección que cabe extraer de todo lo anterior es que no se puede afirmar que el punto de partida de la filosofía de Parménides sea una tautología ("lo que es es", "el ente es") seguida de una enantilogía ("lo que es no es", "el ente no es" o bien "lo que no es es", "el no ente es"). Tampoco hay fundamento en el texto de B2 para sostener que dicho comienzo esté constituido por dos tautologías ("lo que es es" y "lo que no es no es").

Parménides parte de dos aserciones simples, de las cuales la segunda es la negación de la primera: "es", "no es". Esa negación crea un abismo entre ambas. Como Parménides argumentará en el *Frag.* B8, no hay paso de ser a no ser ni de no ser a ser. Lo que es es necesariamente, lo que no es no puede ser.

Pero ¿qué es aquello que es y aquello que no es? ¿Es acaso la misma cosa la que es puesta en la alternativa de ser o no ser? Si descartamos la idea de que en (3a) y (5a) aparecen formas impersonales del verbo "ser"¹⁹, tenemos que optar entre subentender un mismo sujeto o dos sujetos diferentes. La suposición de un sujeto único tiene el inconveniente de que no explica su elipsis. Si de una misma cosa se afirma primero que es y luego que no es ¿por qué no nombrarla?

¹⁸ No quisiera dejar al lector con la falsa imagen de que ésta es la primera vez que se traducen de esta manera los versos estudiados. José Gaos (*Antología Filosófica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1940), apoyándose en Burnet (cf. p. 244, de la *Antología*), los vierte de idéntico modo. En efecto, esta manera de entenderlos tiene ya larga historia en la tradición de habla inglesa. En alemán, en cambio, ha habido menos uniformidad. Kranz a partir de la 5ª edición de los *Fragmente der Vorsokratiker* imprime una versión que resulta totalmente indefendible por la decisión de tomar formas finitas del verbo "ser" como sujetos gramaticales ("dass IST ist", "dass NICHT IST ist"). Recientemente, empero, ha comenzado a producirse cierto consenso en torno a la opción defendida aquí. W. Bröcker (*Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Frankfurt/M., Klostermann, 1965) propone: "Der eine (sc. Weg), dass es ist und dass es nicht möglich ist, dass es nicht ist." "Der andere, dass es nicht ist, und dass es notwendigerweise nicht ist". E. Tugendhat ("Das Sein und das Nichts", *Durchblicke*; Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Frankfurt/M.: Klostermann, 1970, p. 135) imprime algo equivalente: "Der eine, dass (es) ist und nicht nichtsein kann, der andere, dass (es) nicht ist und notwendig nicht ist".

¹⁹ No existen en rigor usos impersonales absolutos del verbo "ser" en griego ni en castellano.

A mi juicio la omisión del sujeto en ambos casos se entiende si pensamos en la siguiente situación: Parménides se percató de que la disyuntiva básica abierta al pensamiento es la afirmación o la negación del que es concebido como el más fundamental de todos los verbos (cf. B8, 15-16: "la decisión sobre estas cosas radica en esto: es o no es"), lo que no significa que la negación deba identificarse sin más con la falsedad. La vía del v.5 es descartada de inmediato (B 2, 6-8) no por ser falsa la afirmación contenida en ella sino porque aquello que no es, i.e. aquello de lo cual es *verdadero* afirmar que no es, es completamente inindagable, incognoscible, inexpressable. Dado que nadie duda de que el verso 3 también declara algo verdadero (cf. B 2, 4) se sigue que ambos versos tienen diferentes sujetos, de lo contrario uno de ellos expresaría algo falso.

¿Por qué entonces omite Parménides mencionar expresamente los sujetos gramaticales? Sencillamente porque *de ninguno de los objetos con que estamos familiarizados es verdadero el predicado "es" o el predicado "no es"*, entendidos con la radicalidad con que Parménides los entiende. Parménides tiene que construir sendas expresiones referenciales a partir de los predicados mismos para poder hablar tanto de aquello que, según él, no puede ser objeto del pensar como de aquello que constituye su objeto único. Se trata de una situación análoga a la que se produce cuando sabemos que alguien ha copiado un manuscrito sin que tengamos otra manera de identificarlo independientemente de ese rasgo: optamos por referirnos a él como "el copista".

Así también Parménides, una vez enunciadas las vías, pasa a referirse a lo único de lo cual es verdadera la primera como "lo que es" (*tò eón*) (B 4, 2; B 8, 19, 35, 37), al sujeto del cual es verdadera la segunda como "lo que no es" (*tò mè eón*) (B 2, 7). Esto no implica volver a la idea de que el punto de partido esté constituido por dos tautologías sino sostener que los predicados primeros y básicos son los únicos que pueden proveer una descripción adecuada de aquello a lo cual se aplican.

Habiendo establecido esto, es posible delinear con bastante claridad la construcción del poema. Inmediatamente después de formuladas las dos vías originales, Parménides rechaza la segunda (B 2, 6-8):

"Este, te lo digo, es un sendero del todo inindagable, pues no podrías conocer lo que no es (porque no es posible) ni podrías expresarlo".

El sujeto que satisface el predicado "no es" resulta —a su juicio— totalmente carente de determinaciones y por ende no puede ser pensado. Como ya indiqué, se dice de ella que "no es una vía verdadera" (B 8, 17-18) no porque exprese algo falso o contradictorio sino porque nada se ofrece al pensar que intente adentrarse por ella²⁰. Dentro de esta

²⁰ La idea de que si algo no es no puede ser pensado, se apoya tácitamente sobre una analogía con la percepción: si algo no emite sonido no puede ser escuchado. Este punto, y el *non sequitur* que implica, ha sido analizado en forma convincente por E. Tugendhat en el trabajo mencionado en la nota 18.

argumentación el fragmento B 3 juega un papel importante. Lo analizaré empero en un segundo trabajo sobre Parménides.

En el fragmento B 6, 3-9 la diosa repite su advertencia frente a la segunda vía²¹ y procede a prevenir a Parménides ante la tentación de dejarse llevar por una tercera vía:

"Te aparto, pues, de esta primera vía de indagación, y también de aquella por la cual vagan los bicéfalos mortales que nada saben. En efecto, la perplejidad (que anida) en sus pechos guía su pensamiento errabundo. Son arrastrados a la vez sordos y ciegos, estupefactos —hordas sin juicio— que consideran el ser y no ser lo mismo y no lo mismo, para quienes el sendero de todas las cosas vuelve atrás."²²

En estos versos, como puede apreciarse, Parménides no ofrece argumentos explícitos contra los que piensan que "es" y "no es" son compatibles sino que se limita a cubrir de denuestos a quienes, peor aún, al identificarlos los distinguen. No es imposible que el rechazo de la tercera vía descansa sobre un argumento *a fortiori* no propuesto explícitamente: si esta vía es producto de la conjunción de "es" y "no es" y la vía que afirma "no es" ha sido descartada, se sigue que con mayor razón ésta debe ser abandonada. Pero cabe pensar también que es la indicación de su obvio carácter contradictorio lo que Parménides consideraría la razón de mayor peso para declarar su inanidad:

"Pues jamás se podrá imponer esto: que (cosas) que no son sean" (B 7, 1).

Una vez rechazada la tercera vía, Parménides puede volver a la primera:

"Una sola palabra acerca de un camino queda todavía (por decir): que es" (B 8, 1-2).

No cabe hacer aquí un análisis detallado de las argumentaciones contenidas en el fragmento B 8. Baste recordar que éste, el más largo pasaje que poseemos de Parménides y que ha llegado hasta nosotros gracias a Simplicio, contiene una larga descripción de una extraña entidad que a primera vista posee una estructura lógica irreproachable pero que no corresponde a nada de lo cual tengamos algún tipo de

²¹ En B 6, 3 se la llama "primera" porque es la primera *en ser discutida* después de la enunciación de las dos vías originarias. La tesis de Tarán (pp. 60-61) de que se trata de un mero aplazamiento de la descripción de la primera *en ser introducida* (B 2, 3) carece, a mi juicio, de plausibilidad.

²² La difundida tesis, propuesta por vez primera por J. Bernays, *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. I, Berlin 1885, p. 62, de que los ataques del fragmento B 6 van dirigidos contra Heráclito es probablemente correcta (*pace Reinhardt*). La letra de B 6, 8-9 evoca muy de cerca aquellos fragmentos en que Heráclito une una palabra con su negación (B 10, *hōla kai ouj hōla*, B 32, *ouk ethēlei kai ethēlei*). Con todo, el ataque no parece circunscribirse a una determinada corriente filosófica. La alusión, en general, a la raza de los mortales parece indicar más bien que Parménides detecta un fondo heracliteano en el pensar del hombre común.

experiencia. Sus propiedades han sido deducidas —al menos así lo pretende Parménides— de una sola premisa, de la premisa que afirma que dicha entidad es. Puesto que es, nos dice Parménides, tiene que tratarse de algo no engendrado ni destructible, de algo total, único, inmóvil y completo, de algo uno y continuo. Es esto lo que es y no puede no ser (cf. B 2, 3).

Concluida la deducción de sus propiedades, la diosa cierra la parte sustancial del poema y comienza la descripción de las engañosas opiniones de los mortales, opiniones que descansan sobre la aceptación de dos entidades básicas en lugar de apegarse a una y sólo una como lo exige el razonamiento anterior (B 8, 51-59). Por ende, la cosmología que a continuación describe la diosa no tiene ningún grado de plausibilidad. Como G. E. L. Owen lo ha mostrado convincentemente²³, no hay tampoco en B 1, 28-32 cláusula alguna que pueda ser interpretada como salvadora del mundo de las apariencias. Este, el mundo en que respiramos y vivimos, carece, a juicio de Parménides, de toda realidad.

Problemas pendientes

Si en este momento lanzamos una mirada hacia atrás veremos el siguiente panorama: Parménides nos dice que ha sido puesto por una diosa en la encrucijada que constituye el inicio del pensar. En esta encrucijada se ofrecen al pensar dos vías: la que dice "es y es necesariamente" y la que dice "no es y necesariamente no es". La segunda es intransitable. También lo es la pretendida vía, por la cual los mortales creen —ilusoriamente— transitar combinando ambas afirmaciones. Sólo resta aceptar la aserción "es" y contemplar la fría e inmutable entidad de la cual es verdadero este predicado.

El paisaje filosófico que tenemos ante la vista es cautivante por su simplicidad arcaica y por su sobria belleza, pero ¿es forzoso aceptar las conclusiones de Parménides? ¿Son aceptables sus premisas y supuestos?

Como indagadores del pasado debemos inclinarnos ante la evidencia de que Parménides pensó con admirable pasión y radicalidad, pero como indagadores de la verdad no nos cabe sino disputar sus conclusiones, procurando descubrir a la vez cómo pudieron producirse. Es precisamente ésta la actitud que tomaron Platón y Aristóteles frente a Parménides.

La posibilidad de tomar posición frente al pensamiento de Parménides supone empero haber examinado previamente la cuestión del sentido del verbo "ser" en su pensamiento. En efecto, si "es" constituye la premisa primera de la única vía pensable, lo que ella implique dependerá de lo que ella quiera decir. Pero también habrá que dilucidar cómo entiende Parménides la relación entre ser y pensar, pues

²³ G. E. L. Owen, "Eleatic Questions", *Classical Quarterly*, N. S. 10 (1960) pp. 84-89.

de una determinada tesis sobre esa relación parecen depender algunas de las consecuencias más extremas.

En un segundo artículo sobre Parménides procuraré examinar estos interrogantes.

Georgetown University, USA.

ABSTRACT

Three standard Spanish translations of the 3rd and 5th verses of fragment B 2 are analysed and rejected. An alternative version is offered which takes due account of the modal operators involved. It is then argued that the starting points of Parmenides' thought are the assertions "(it) is" and "(it) is not", with a different substituent for the subject term in each case. Finally, an overall interpretation of the poem is sketched and attention is called upon questions that remain open.

DIALOGOS

Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico

Director: ROBERTO TORRETTI

Año XI

Número 29-30

Noviembre de 1977

SUMARIO

Justus Hartnack, *The Language of Causality*
Manfred Kerkhoff, *Acerca del concepto del tiempo en Hegel*
Carla Cordua, *Hegel: La naturaleza a propósito del Arte*
Eliseo Cruz Vergara, *Hegel y la Modernidad*
Kai Nielsen, *The embeddedness of conceptual relativism*
Alphonso F. Lingis, *A time of one's own*
Wilhem S. Wurzer, *Between idealism and dasein: Friedrich Heiwrich Jacobi*

TEXTOS

Immanuel Kant, *Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas*
Kamalasila, *Primer Tratado de Cultivo Graduado*
Notas y Comentarios

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

ERRATA:

En el artículo de Ezequiel de Olaso "La crisis pirrónica de Hume" RLF III, 2 se han deslizado los siguientes errores:

Pág. 138 línea 12 donde dice: "para las que rige la *epojé*" debe decir "para las que no rige la *epojé*".

Pág. 142 línea 22: donde dice "por sus indagaciones de entidades "investigables", debe decir "por sus indagaciones de entidades "ininvestigables".

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. III, Nº 3 (noviembre 1977).

DISCUSIÓN

ACERCA DEL LOGICISMO EN PIAGET

José A. Castorina
y Gladys Palau

En el artículo "*Crítica a la concepción piagetiana de lo mental*", aparecido en la Revista Latinoamericana de Filosofía, volumen II, nº 1, mayo de 1976, Oscar Nudler sostiene que cuando Piaget caracteriza el pensamiento natural por la presencia de ciertas estructuras lógicas, adopta, a pesar suyo, una posición logicista; es decir, que las estructuras lógico formales que Piaget utiliza como modelos explicativos del pensamiento natural, han sido proyectadas al sujeto desde la lógica, sin justificar esta atribución en investigaciones específicamente psicológicas. Nuestro objetivo es discutir la legitimidad de esta crítica.

Los argumentos esgrimidos por Nudler para fundamentar su posición, podrían sintetizarse del siguiente modo:

1) Los modelos lógicos a los que acude Piaget para dar cuenta del pensamiento natural, son extraídos de la lógica y proyectados luego al sujeto¹.

2) En relación con lo anterior, Piaget afirma de modo apriorístico la existencia de estructuras naturales ya que no ha dado pruebas empíricas suficientes².

3) La obra de Piaget carece de una teoría auténticamente psicológica de los procesos de pensamiento³.

Respecto del *primer argumento*, podemos en principio afirmar que el estudio de la obra de Piaget desmiente la tesis del apriorismo de las estructuras lógicas respecto de las psicológicas. Todas las investigaciones realizadas por Piaget parten del análisis de las acciones constitutivas del conocimiento. Más precisamente, parten de lo que pueden hacer los niños frente a situaciones experimentales; y en otro nivel de desarrollo, no sólo lo que pueden hacer sino también la interpretación que ellos dan de lo que hacen y de lo que no pueden hacer. Lo que Piaget descubrió es que las acciones de los niños sobre el mundo

¹ Nudler, *op. cit.*, pág. 63.

² *Idem*, pág. 66.

³ *Idem*, pág. 64 y 67.

y sus interpretaciones sobre ellas eran "estructurables". Esto significa: a) que tales acciones no son caóticas, sino que están organizadas en "patterns" o configuraciones estructurales; b) que tales estructuras (o estructuraciones) presentan un cierto orden y c) que algunas de ellas corresponden a ciertas estructuras formales lógico-matemáticas.

Sin duda, Piaget, al elaborar las estructuras formales que caracterizan a los sistemas operatorios, recurrió al álgebra y a la lógica formal. Pero de ningún modo proyectó los instrumentos formales sobre el pensamiento natural. Estos fueron contruidos para suministrar un modelo adecuado de las estructuras de la acción, a las que llegó por la investigación psicogenética, tanto teórica como experimental: "Puede ser útil señalar que nosotros hemos desarrollado dos tipos de estructuras (los agrupamientos de clases y de relaciones) no *a priori*, sino fundándonos esencialmente sobre lo que nos ha podido enseñar el examen del pensamiento natural utilizando en calidad de lenguaje algunas expresiones sacadas del álgebra general..."⁴.

Por otra parte, tampoco es lícito, desde el punto de vista histórico, sostener que Piaget haya "sacado" las estructuras formales de la teoría matemática. Recién en el coloquio de Melun, de 1952, en el que Piaget expone los tres tipos de estructuras psicológicas, llega a conocer los trabajos de Bourbaki sobre las estructuras matemáticas. Esta anécdota muestra claramente que el descubrimiento de las estructuras naturales fue independiente del conocimiento de las estructuras matemáticas. La posterior convergencia de ambas, lejos de resultar un obstáculo sirvió para enriquecer y rigorizar aún más la investigación psicogenética.

Tampoco es plausible pensar que Piaget extrajo sus modelos de la lógica de los lógicos, si se examinan las características formales de los primeros y los objetivos para los cuales fueron contruidos. En primer lugar, estos modelos no constituyen una lógica deductiva ni axiomatizada, porque ésta sería inaplicable al pensamiento natural del niño y aún del adulto. Los mecanismos operatorios presentan totalidades estructuradas cuyos elementos se conectan en forma de un sistema cíclico irreducible a la deducción matemática. En segundo lugar, algunas de estas estructuras, específicamente las del cálculo proposicional, son verdaderas estructuras algebraicas; pero en el caso de los agrupamientos de clases y relaciones, se trata de estructuras muy pobres desde el punto de vista lógico (son semi retículos y grupos debilitados). Sus limitaciones lógicas son un claro testimonio del esfuerzo del psicólogo que oficia de lógico por no reducir el pensamiento natural a la lógica del lógico. Y es justamente su escaso valor lógico el que les otorga una importancia genética fundamental, porque ellas corresponden a las estructuras más elementales que posibilitan la construcción de las estructuras más generales de grupo y de retículo. Más aún, la resistencia de los agrupamientos a los intentos de formalización

⁴ Piaget, Grize y otros, *La filiation des structures*, Paris, PUF, 1963, pág. 2.

lógica (como el de Grize, por ejemplo), revela la situación excepcional de ciertas estructuras naturales que presentan una relativa indeferenciación entre forma y contenido. En resumen, la lógica operatoria —contrariamente a la lógica formal propiamente dicha— fue pensada para resolver los problemas psicogenéticos y epistemológicos planteados a propósito de las estructuras naturales.

Nudler ha sostenido también, que la correspondencia entre las operaciones proposicionales y el pensamiento natural ha sido "dictada" desde la lógica. Contrariamente Piaget ha mostrado que la propia estructura formal de las operaciones proposicionales está estrechamente vinculada con las operaciones reales de la inteligencia. La estructura de conjunto del cálculo proposicional se elaboró "naturalmente" a partir de los mecanismos operatorios de clasificación y de seriación, cada uno de los cuales era un sistema cerrado, con su forma específica de reversibilidad. Ahora bien, el formalismo del grupo proposicional, puede ser considerado como una síntesis de los formalismos parciales más primitivos (agrupamientos de clases y de relaciones) que lo han hecho posible. El grupo proposicional integra en un sistema único (INRC) la inversión y la reciprocidad de los agrupamientos. Es decir, que el formalismo proposicional registra la historia natural de su propia formación. Y como el pasaje de una estructura a otra es un proceso y no un estado, la lógica operatoria puede ser concebida como una formalización de los mecanismos operatorios de la inteligencia. En última instancia, esta es la razón epistemológica de la correspondencia entre la "axiomática de la razón" y la psicología como ciencia experimental.

Por último, el uso de los modelos lógicos en Piaget no está determinado por un "prejuicio estructuralista" o por un "panestructuralismo" —como cree Nudler— sino por una exigencia de la investigación psicogenética. Piaget tenía que dar cuenta de los "hechos normativos" que aparecen en las interpretaciones infantiles de ciertas acciones. Es decir, es un hecho para el observador exterior que el pensamiento infantil presenta algunas formas de inferencias (como formas elementales de transitividad por ejemplo) que revisten un carácter de necesidad lógica para la conciencia del sujeto. Los modelos lógicos son estructuras inéditas, algunas como ya dijimos deficientes desde el punto de vista lógico, porque pretenden describir los sistemas inferenciales "mal contruidos" del pensamiento infantil. Desde el punto de vista explicativo, las estructuras —que el análisis lógico pretende describir— hacen inteligibles las normas inferenciales del sujeto. Pero, ningún modelo lógico puede explicar por qué ni cómo se produce el pasaje de una estructura a otra ni de qué modo las estructuras se vuelven "insuficientes" ante determinadas situaciones. Se trata de cuestiones referidas a un proceso *real* de génesis de los sistemas cognoscitivos y que deben ser considerados *experimentalmente* y no *formalmente*. Por ello, para Piaget es ilegítimo invocar modelos lógicos para dar cuenta de las causas que provocan tal desarrollo del pensamiento, como pretendería el logicismo. De tal manera, el análisis lógico de las estructuras que permiten com-

prender a las normas no sustituye a la explicación del modo en que estas se forman.

Pasemos ahora a considerar el *segundo* de los argumentos esgrimidos por Nudler: la existencia de estructuras formales en el pensamiento adulto y adolescente y la carencia de prueba empírica. Sin embargo, Nudler no cuestiona, al menos en forma directa, las pruebas empíricas respecto de la correspondencia entre el pensamiento concreto del niño y las estructuras operatorias respectivas. Parecería que a los ojos de Nudler los estudios sobre el pensamiento adulto son los que muestran más a las claras la "introducción" en el sujeto de estructuras formales "sacadas" de la lógica, lo cual le permite generalizar la acusación de logicismo a todo el sistema teórico de Piaget.

Por el contrario, sostenemos que la correspondencia entre las estructuras operatorias del pensamiento formal y las estructuras lógico matemáticas está apoyada en un vasto estudio experimental. Sus resultados fueron expuestos fundamentalmente en la obra conjunta de Piaget e Inhelder *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescence*⁵ y no aparecen mencionadas en el texto de Nudler.

Como ya hemos señalado, las investigaciones de Piaget sobre la constitución del pensamiento operatorio habían establecido la existencia de los agrupamientos de clases y de relaciones. Estas presentaban sus formas específicas de reversibilidad (la inversión y la reciprocidad) pero sin que llegaran a conformar un sistema único de transformaciones. Por ello dice Piaget: "era normal preguntarse si la continuación del desarrollo operatorio conduciría tarde o temprano a las estructuras que coordinaran estos dos tipos de reversibilidad, y ésto es lo que hemos hecho por dos métodos"⁶.

Por un lado, Piaget, intentó construir desde un punto de vista estrictamente formal una estructura tal, que utilizando las operaciones proposicionales y sus transformaciones, fusionara las dos formas de reversibilidad aludidas. Surge así el grupo INRC, que no fue estudiado por los lógicos hasta 1950. Se trata de una estructura que no fue inspirada en la lógica sino que fue lograda por una generalización formal a partir de los agrupamientos del pensamiento concreto.

Por el otro lado, contamos con la aplicación sistemática del método experimental realizada por Inhelder al estudio de la inducción de leyes físicas en el niño y el adolescente. Este estudio reveló que los procedimientos de descubrimiento y de prueba empleados por el adolescente —en contraste con el niño— involucraban una combinatoria proposicional; a la vez dependerían de nuevos esquemas operatorios, tales como proporciones, dobles sistemas de referencia, comprensión de equilibrios, correlaciones, etc. El análisis del modo en que el sujeto llega a descubrirlos muestra que en todos los casos procede coordi-

⁵ Piaget - Inhelder, *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescence*, Paris, PUF, 1955. Trad. cast. Bs. As. Paidós, 1972.

⁶ *La filiation des structures*, pág. 2.

nando las inversiones y las reciprocidades, esto es, utilizando el grupo de transformaciones proposicionales.

La convergencia de estos dos métodos aplicados independientemente, revela una auténtica labor interdisciplinaria entre la investigación experimental y la elaboración formal que posibilita la interpretación de los datos.

Ahora bien, la independencia metodológica declarada por los autores no nos impide formular la siguiente pregunta: ¿estas investigaciones psicogenéticas podrían haber sido concebidas sin tener al menos una idea acerca de cierto tipo de estructuras lógicas? Nudler en su artículo parece presentar solamente dos opciones: o bien los modelos lógicos han sido "introducidos" al sujeto natural desde la lógica o bien estos han sido "encontrados" en el sujeto solo por la investigación empírica. En nuestra opinión, los modelos lógicos han funcionado como modelos heurísticos en el sentido de que las hipótesis que la investigación experimental pone a prueba, han sido en buena medida sugeridas por ellos. Para no referirnos sino a experiencias ya clásicas, es difícil pensar que hubiera sido posible imaginar tantas pruebas sobre invariantes (desde la sustancia hasta la longitud) sin tener alguna idea acerca de estructuras por la menos cercanas al grupo. Pero, a su vez, el único modo de controlar la proyección sobre el sujeto de los modelos lógicos ha sido la aplicación consecuente de los procedimientos genéticos y experimentales.

Respecto del *tercer argumento* esgrimido por Nudler referido a la ausencia de una teoría específicamente psicológica de los procesos de pensamiento, creemos que proviene de una visión incompleta de la obra de Piaget. Para Nudler, Piaget es el "psicólogo de los estadios" dedicado a elaborar una teoría del desarrollo caracterizado por una sucesión progresiva de estructuras, desde las estructuras más elementales del niño hasta las correspondientes al pensamiento adolescente y adulto. De acuerdo a esta versión, una teoría que se limita a reconocer la presencia de estructuras cognitivas de diferente nivel es a todas luces insuficiente. Por ello, escribe Nudler, "nos rebelamos contra la pretensión de que con este reconocimiento hemos contado toda la historia del asunto". Pero se trata de una rebelión inútil, porque la empresa que Piaget se propuso *no se agota*, sino que recién *comienza*, con el reconocimiento de estructuras en el comportamiento de los niños y en sus razonamientos justificativos. Lo que Nudler pasa por alto es que el núcleo de la teoría piagetiana está constituido por la *teoría de la equilibración*, cuyo objetivo es dar cuenta de los mecanismos psicológicos constitutivos de las estructuraciones cognoscitivas. Desde la perspectiva de esta teoría, explicar un proceso cognoscitivo implica explicar la sucesión de estructuras que elabora el sujeto en dicho proceso. Desde el punto de vista del funcionamiento de los sistemas de acciones, las estructuras cognoscitivas pasan por momentos de equilibrio (en los que la estructura permite la asimilación de elementos exteriores) y por estados de desequilibrio (alteraciones o perturbaciones en la asimilación cognoscitiva). Cuando tales perturbaciones

no son compensadas por mecanismos reguladores, no se produce la adaptación de la estructura a la nueva situación. Se producen entonces contradicciones que pondrán en marcha procesos de reequilibración que dan lugar a la superación de las contradicciones. En estos procesos intervienen mecanismos de abstracción reflexiva, generalización, integración, etc.

La teoría de la equilibración, esbozada en gran parte de la obra de Piaget ha sido recientemente sistematizada en su libro *L'Équilibration des structures cognitives*. Nosotros no pretendemos desarrollar esta teoría, pero es indiscutible que, se esté o no de acuerdo con ella, es una teoría auténticamente psicológica. Frente a las distintas propuestas que han dado las escuelas psicológicas, ella no agrega otro nuevo factor al desarrollo cognitivo a los ya invocados (aprendizaje, maduración, transmisión social), sino que pretende integrarlos en un único mecanismo productor de conocimiento. Este mecanismo suministra la dimensión *causal* indispensable para el estudio genético del conocimiento.

Puesto que esta es una teoría causal del desarrollo cognitivo, no cabe tampoco la atribución de logicismo, porque es ésta la que permite comprender cómo las características del proceso genético no se deducen analíticamente del estado "final". Por el contrario, tal estadio es el resultado de un proceso formador que no lo contenía de antemano. "La intención de una teoría que busque explicar el desarrollo de las estructuras cognoscitivas por la equilibración, es, evidentemente, dar cuenta de la reversibilidad final de las operaciones lógico-matemáticas (inversión y reciprocidad), por mecanismos que no presuponen el punto de partida, pero que conducen a ella por etapas sucesivas, naciendo de ellas un resultado necesario de las construcciones psicogenéticas"⁷.

Por último, Nudler atribuye a Piaget una clase particular de logicismo, consistente en un apriorismo de las estructuras cognoscitivas respecto de su desarrollo. Se trataría de "la presencia de estructuras predeterminadas de organización en las acciones del sujeto" y que en última instancia "estarían en el genoma". Esta caracterización se desprende nuevamente de la interpretación efectuada por Nudler de la teoría piagetiana, cuyas falencias principales ya apuntamos. Por el contrario, Piaget ha sostenido reiteradamente la existencia de una continuidad entre los mecanismos formadores de las estructuras de conocimiento y los procesos de autorregulación biológica. Las estructuras a las que llega el proceso formador no están "escritas" en ningún código genético, porque su necesidad o apriorismo es el resultado de un proceso constructivo y no le es anterior. Lo que está en el punto de partida son ciertos mecanismos de funcionamiento, abiertos a todas las construcciones, pero no estructuras dadas hereditariamente. En otras palabras, Piaget admitiría un *a priori funcional*, que es entera-

⁷ *L'Équilibration des structures cognitives*, Paris: PUF, pág. 131.

mente diferente a un *a priori estructural*. Una lectura atenta del texto *Biología y Conocimiento*, en el que Piaget examina exhaustivamente estas cuestiones, nos muestra que su posición es la de un *naturalismo constructivista*, y no la de un apriorismo biológico, como lo sugiere Nudler.

Universidad de Belgrano (Buenos Aires)
Sociedad Argentina de Análisis
Filosófico (Buenos Aires)

ABSTRACT

In "Crítica a la concepción piagetiana de lo mental", RLF II, N° 1, marzo 1976, pp. 57-69. O. Nudler describes Piaget's position as logicist. It is argued in this paper that such description is not adequate given the psychological aims of operational logic and the fact that such logic has features that make it irreducible to formal logic. Moreover, there are psychological experiences that afford an empirical proof of Piaget's theory. Finally, it is argued that the logical models appealed to by Piaget do not explain the actual processes of intelligence: on the contrary, these processes are explained on a psychological basis.

RESPUESTA A "ACERCA DEL LOGICISMO EN PIAGET"

Oscar Nudler

Castorina y Palau (en adelante "los autores") intentan refutar la atribución de logicismo que efectué a Piaget en mi artículo "Crítica de la concepción piagetiana de lo mental" (RLF, vol. II, N° 1). A pesar del interés con que llevé a cabo la lectura no he podido encontrar ninguna razón valedera para modificar mi posición original. Explicaré brevemente en lo que sigue los fundamentos de esta conclusión negativa.

Los autores comienzan su réplica reconstruyendo mi posición como constituida por tres "argumentos" y el plan que desarrollan consiste en contestarlos separadamente. En realidad no se trata estrictamente de "argumentos" y tampoco deberían tratarse por separado estas tres proposiciones ya que no son lógicamente independientes. Pasaré por alto, no obstante, un análisis más detallado de la reconstrucción que los autores han hecho de mi atribución de logicismo a Piaget y admitiré en adelante que es correcta. Me encuentro entonces con que, esencialmente, han dado dos respuestas distintas: (a) Piaget no es

logicista porque las estructuras lógicas que postula como presentes en la mente de sus sujetos no las ha "proyectado" en ellos a partir de la lógica sino que las ha encontrado como fruto de su labor experimental. "Todas las investigaciones realizadas por Piaget parten del análisis de las acciones constitutivas del conocimiento. Más precisamente, parten de lo que pueden hacer los niños frente a situaciones experimentales; y en otro nivel de desarrollo, no sólo de lo que pueden hacer sino también de la interpretación que ellos dan de lo que hacen y de lo que pueden hacer. Lo que Piaget descubrió es que las acciones del niño sobre el mundo y sus interpretaciones sobre ellas eran 'estructurables'" (pp. 283-4). La segunda respuesta, que llamaré (b), sostiene que Piaget no es logicista porque, a pesar de que se inspira en la lógica para formular ciertas hipótesis, sólo lo hace "heurísticamente", es decir, no afirma *a priori* que tales hipótesis son correctas sino que las pone a prueba experimentalmente. "En nuestra opinión, los modelos lógicos han funcionado como modelos heurísticos, en el sentido de que las hipótesis que la investigación experimental pone a prueba han sido en buena medida sugeridas por ellos... Pero, a su vez, el único modo de controlar la proyección sobre el sujeto de los modelos lógicos ha sido la aplicación consecuente de los procedimientos genéticos experimentales" (pág. 287).

La respuesta (b) me parece epistemológicamente más refinada que la respuesta (a). En efecto, parece un tanto ingenuo creer que sin un conocimiento previo de determinadas estructuras lógico-matemáticas por parte del investigador éste puede "hallarlas" investigando fenómenos reales. Lamentablemente los autores destinan el grueso de su argumentación a apoyar la respuesta (a) en tanto que la respuesta (b) sólo es mencionada. Aducen inclusive detalles anecdóticos tales como el hecho de que Piaget recién conoció el trabajo de Bourbaki en 1952. Pero a menos que logren demostrar que Piaget ignoraba en general el álgebra moderno y la lógica proposicional en la época en que formuló sus hipótesis, no han demostrado nada en este sentido. Y, por supuesto, no podrían hacerlo porque tal desconocimiento por parte de Piaget no existió. En realidad los autores no tienen demasiado la culpa de haber privilegiado la respuesta (a) sobre la respuesta (b). Algunos textos del mismo Piaget podrían interpretarse en tal sentido. Como he señalado en mi trabajo, Piaget ha proclamado, correctamente a mi juicio, la necesidad de separar las investigaciones lógico-formales de las investigaciones psicológico-empíricas. Pero ocurre, según él, que ambos tipos de investigaciones llegan a formular ciertas estructuras similares, aunque por caminos enteramente diferentes. Todo parecería así, al menos a primera vista, como una coincidencia feliz entre lógicos y psicólogos. Pero hace mucho que sabemos que éste no es el mejor de los mundos posibles y que tales coincidencias felices tienen un grado de probabilidad extremadamente bajo. En realidad todo esto no hace falta para defenderse de la acusación de logicismo. La respuesta (b) parece la más razonable. No es un pecado inspirarse en la

lógica o en las matemáticas para formular hipótesis empíricas. Piaget tiene todo el derecho a hacerlo y yo no he dicho lo contrario. Lo que sí sería criticable desde un punto de vista científico es que tales hipótesis sean aceptadas sin suficientes elementos de prueba empíricos o, lo que es aún peor, que se trate de hipótesis no testables. Mi razonamiento ha sido éste: Piaget afirma que la inteligencia de los adolescentes y adultos funciona de acuerdo con ciertas estructuras lógico-matemáticas coincidentes con las que han desarrollado los lógicos y matemáticos en sus estudios puramente formales. Y la de los niños funciona también de acuerdo con ciertas estructuras, más pobres o limitadas que aquéllas, y que, finalmente, desembocan en las primeras. Ante estas afirmaciones yo me pregunté: ¿Piaget ha sustentado verdaderamente en forma empírica estas afirmaciones? En mi opinión no lo ha hecho. Por lo tanto sólo puedo explicar su posición, al menos en parte, como surgida de un prejuicio logicista (a pesar de la negativa de Piaget a admitirlo).

Evidentemente, el punto crucial para establecer aquí quien tiene razón, si los autores o yo, es ver si los resultados experimentales obtenidos por Piaget y sus colaboradores realmente sustentan, como pretende, sus hipótesis. Supongo que los autores estarán de acuerdo conmigo en que el hecho de hacer experimentos *no* es por sí solo suficiente para aventar toda sospecha de apriorismo. Todo depende de la *relación* entre los experimentos y las hipótesis. Ahora bien, los autores ni se han referido a este problema crucial. Parecen dar por descontado que los métodos empíricos de Piaget son epistemológicamente sanos y que sus hipótesis son genuinamente testables. Omiten cualquier mención a las críticas que se han efectuado en este sentido a Piaget (por ejemplo las de Parsons, Ennis, O'Brien y Schapiro, etc.). Lamentablemente no tengo lugar aquí para extenderme sobre el tema. Por tal razón sólo haré mención a un agudo estudio de Robert H. Ennis sobre el particular titulado "Children's ability to handle Piaget's propositional logic: a conceptual critique", *Review of Educational Research*, Winter 1975, Vol. 45, Nº 1, pp. 1-41. Como es sabido, una de las afirmaciones básicas de Piaget sobre la lógica infantil consiste en sostener que los niños menores de 11-12 años no dominan la lógica proposicional: "Si hemos de explicar la transición del pensamiento concreto del niño al pensamiento formal del adolescente, debemos describir primero el desarrollo de la lógica proposicional, que el niño en el nivel concreto (estadio II, de los 7-8 hasta los 11-12 años) no puede manejar" (Inhelder, B. y Piaget, J. *The Growth of Logical Thinking from Childhood to Adolescence*, New York, Basic Books, 1958, p. 1). A primera vista esta afirmación de Piaget e Inhelder parece enteramente testable. Pero veamos la siguiente discusión con Suppes (incluida en Piaget, J. *La utilidad de la lógica en psicología*, Madrid, A. Redondo, 1975, pp. 40-41). Suppes, en su intervención, parece maravillarse de que Piaget crea que un chico de 7-8 años no puede contestar correctamente preguntas como ésta: "Si Juan está en la escuela, entonces María está

en la escuela, Juan está en la escuela. ¿Qué puedes decirnos de María?". Piaget, en su respuesta, adujo varias razones en favor de su posición: 1) En realidad, el niño no separa el lenguaje de las imágenes, de modo que su razonamiento, aunque sea correcto, no es sobre palabras sino sobre imágenes; 2) Si un niño de 7-8 años hace tales razonamientos, entonces es precoz. Es fácil coincidir aquí con el comentario de Ennis en el sentido de que semejante respuesta tiene el dudoso mérito de tornar una hipótesis empírica (falsa) en una hipótesis no testable. Ennis agrega aún varios argumentos más para mostrar la falta de testabilidad de las hipótesis de Piaget. Para tomar sólo un ejemplo adicional, recordemos que Piaget parece considerar como indicadores para determinar si un sujeto es capaz de operar dentro del sistema combinatorio proposicional el hecho de que sea capaz de razonar sobre supuestos y el de que sea capaz de aislar variables de modo de mantener una constante mientras varía todas las demás. Como bien aduce Ennis, aunque se demostrara que los niños de menos de 11-12 años son incapaces de hacer estas cosas —lo cual es por lo menos dudoso— ello no tendría aparentemente mayor vinculación con el hecho de dominar o no la lógica proposicional que el que tendría con el dominio de la lógica de clases o de relaciones. En síntesis, la conexión entre los experimentos y las hipótesis de Piaget es en principio poco clara y no disipa de ningún modo la impresión de apriorismo que producen tales hipótesis.

Finalmente, he de referirme a un punto que tal vez constituye el núcleo de mi divergencia con los autores. Se trata de un punto que se desarrolla en la última parte de mi artículo (pp. 66 ss.) y al que los autores no hacen referencia. Allí he procurado mostrar que el logicismo de Piaget me interesa especialmente en tanto manifestación de un complejo ideológico mayor del que forma parte. Uno de los componentes fundamentales de este complejo es esa forma de racionalismo según la cual es legítimo estudiar una entidad llamada "inteligencia" como si tuviera una existencia separada dentro del sistema humano. A mi juicio esto constituye una actitud epistemológica errónea. No es que abogue en favor de un holismo metodológico a ultranza, negador de todo procedimiento analítico. Pero lo que sostengo es que sin establecer al menos un mapa tosco del complejo sistema total en que se ubican los aspectos que deseamos poner bajo el foco de nuestra atención, nuestro análisis de tales aspectos será *forzosamente* no sólo limitado, lo cual es inevitable, sino, y esto es lo grave, distorsionado. En el caso del sistema humano el subsistema de procesamiento de la información obviamente interactúa en forma estrecha con otros subsistemas y, a su vez, todo el sistema forma parte de un sistema más inclusivo, el ambiente natural, interpersonal y social de la persona. Un "sentido" de este sistema total o, por lo menos, de los subsistemas más cercanos al que estamos enfocando, debe ser una especie de marco de referencia permanente en las investigaciones específicas. Como señalé en mi trabajo, echo de menos en la obra de Piaget una

consideración más atenta de la interacción entre los factores intelectuales y los afectivo-motivacionales y culturales, íntimamente unidos con ellos.

Una utilidad marginal de poseer ese peculiar "sentido" de sistema al que estoy aludiendo será que admitiremos más fácilmente que nuestros modelos de los sistemas reales son ni más ni menos que eso: *modelos*. En el caso particular del estudio de los aspectos lógicos del comportamiento humano trataremos entonces de distinguir claramente entre nuestros modelos lógicos y la "lógica" real o, para usar la expresión de Abraham Kaplan en *The Conduct of Inquiry*, entre lógica reconstituida y lógica "en uso". En una palabra, seremos capaces de tomar nuestros modelos teóricos *cum grano salis* y combatiremos más eficazmente las tendencias al apriorismo y la reificación.

Por último, quisiera mencionar que Piaget, como todo investigador original, no deja de tener una visión de algunas limitaciones de su sistema. En mi artículo cité textualmente esta frase suya: "...hay un problema, el de la organización interna de la equilibración, que comporta factores endógenos que son todavía misteriosos. Veo el problema pero no la solución". Los autores, a pesar de referirse al tema de la equilibración, ni siquiera mencionan ésta ni ninguna otra limitación del sistema de su maestro. En su afán por defender el sistema sólo contribuyen de este modo a inmovilizarlo y hacernos olvidar sus valiosas, y por lo tanto criticables, contribuciones al desarrollo del conocimiento.

Fundación Bariloche

ABSTRACT

J. Castorina and G. Palau do not mention the two points which lie at the core of the whole issue. The first one is the testability of Piaget's hypothesis about the relations between natural and formal logic. The second point refers to the possible relations in Piaget's approach between intelligence and other subsystems of the person's system. I deal with both questions and find that the testability of Piaget's claims is dubious and that Piaget does not care enough about the referred relations between intelligence and other subsystems.

CRÓNICA

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Durante los días 31 de agosto y 1 y 2 de septiembre pasado se realizó el IIº Coloquio de Filosofía sobre Kant organizado por el Centro de Lógica, Epistemología e História da Ciência, CLE, de la Universidad Estatal de Campinas (San Pablo, Brasil). Participaron los profesores José Henrique Santos (Universidad Federal de Minas Gerais) "O tempo como método na *Crítica da Razão Pura*"; Jules Vuillemin (Collège de France) "L'analogie astronomique de la philosophie critique"; Andrés R. Raggio (CLE) "Descartes y la filosofía matemática de Kant"; Eduardo García Belsunce (Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, Buenos Aires) "¿Hay conocimiento de la realidad en Kant?"; Valério Rohden (Universidad Federal de Rio Grande do Sul) "Verdade e liberdade: uma questão epistemológica"; Eduardo Chaves (CLE) "O estatuto epistemológico da crença na existência de Deus em Kant"; Marcelo Dascal (Universidad de Tel Aviv) "Kant e o problema da linguagem"; Gérard Lebrun (Universidad de San Pablo) "Une eschatologie pour la morale". Fue coordinador de las jornadas el profesor Ezequiel de Olaso (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, Argentina; CLE, Brasil).

La Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF) ha otorgado becas de perfeccionamiento a miembros de la institución, dentro del programa de becas financiado con una donación de Juan Rodríguez Larreta. Los becarios, temas y directores son los siguientes: Ricardo Caracciolo ("La justificación normativa", Eugenio Buligyn); Rodolfo Gaeta ("La distinción analítico-sintético", Thomas Simpson); Alicia Gianella ("Los juicios sintéticos *a priori* en la filosofía de la ciencia reciente"; Gregorio Klimovsky); María del Rosario Lores Arnaiz ("El status epistemológico de las interpretaciones en la teoría psicoanalítica de Freud"; Gregorio Klimovsky); Gladys Palau ("La noción de condicional en la lógica actual"; Raúl Orayen) y Hugo Zuleta ("Universales y entidades abstractas"; Carlos Alchourrón).

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

KERNIG, C. D. (Dir.): *Marxismo y Democracia*. Enciclopedia de Conceptos básicos, serie "Conceptos Fundamentales", vols. I-V, traducción de Eloy Rodríguez Navarro, Madrid, Ediciones Rioduero, 1975.

Marxismus im Systemvergleich —tal es el título de la edición original de 1966— es una obra colectiva integrada por siete series de cinco volúmenes cada una, cuyo objetivo es la exposición comparativa, discusión y evaluación crítica de "las cuestiones polémicas fundamentales entre el Este y el Oeste", en el ámbito de la conceptualización filosófica y científica.

Teniendo en cuenta el interés teórico y práctico que puede suscitar la confrontación del marxismo con el pensamiento democrático occidental, seduce de antemano, por su originalidad y utilidad, el proyecto del equipo de especialistas internacionales que intervienen en la dirección y redacción de la obra.

En el marco de la profusa bibliografía existente sobre el marxismo como sistema filosófico, sociológico, político y económico, adquiere esta obra singular relieve por el método histórico-sistemático con que se aborda el desarrollo conceptual, que no elude, por otra parte, la referencia a personas y a procesos históricos concretos.

A pesar de su carácter eminentemente informativo y didáctico, es preciso destacar no sólo la rigurosa y exhaustiva profundización y actualización de los problemas más complejos —dentro de los límites propios de toda obra enciclopédica—, sino también la clara intencionalidad pragmática que manifiestan los autores. Sin descuidar el análisis teórico, la obra en su conjunto está encaminada a evaluar la realización concreta de dichos conceptos en tanto presuntas ideas directrices de la organización política y social del mundo comunista. En este sentido, se ha preferido exponer el núcleo teórico de las ideas, para luego seguir el desarrollo de las transformaciones a que se han visto sometidas por la acción de la realidad.

La historia del marxismo coincide, por un lado, con la historia del socialismo soviético y chino y, por otro, se halla en estrecha conexión con las lealtades, controversias interpretativas y traiciones que ha suscitado en el mundo occidental.

La obra está integrada por artículos independientes, ordenados alfabéticamente, que remiten con frecuencia a otros artículos de la misma —o diferente— serie. En cuanto al aspecto formal presentan, por lo general, el mismo tipo de estructuración: definición conceptual del término, historia del mismo y de sus diversas transformaciones e interpretaciones en el interior del marxismo y del pensamiento no marxista y evaluación crítica. Al final de cada artículo se proporciona una abundante bibliografía general y específica, a la cual el traductor adjunta una selección bibliográfica de obras referentes al tema en español.

En el primer volumen se brinda, además, un catálogo completo de los artículos de las siete series (las restantes están dedicadas a filosofía, economía, derecho, sociología, política e historia), una lista de abreviaturas de las palabras más frecuentemente utilizadas y de las revistas internacionales y obras citadas, como así también una introducción a la edición castellana y a la serie. Finalmente, cada volumen presenta un índice alfabético de los artículos contenidos en el mismo, con la correspondiente mención del nombre y lugar de trabajo del autor.

Los artículos difieren por su extensión y por su temática. Hay algunos muy breves que definen de un modo general —aunque conciso— el concepto en cuestión y remiten al contexto completo en el cual deben ser articulados para su correcta comprensión; en su mayor parte están referidos a temas subsidiarios de las ideas de índole fundamental. Los más, son artículos de regular extensión encabezados por un sumario de los temas que desarrollan. Vale citar como ejemplo el resumen de los aspectos considerados por M. Dobb en su artículo sobre el capitalismo (I, pp. 16-39): A. Definición del concepto; B. Historia del capitalismo: I. Orígenes del sistema capitalista. II. Capitalismo y revolución industrial; C. La discusión marxista acerca de las condiciones del capitalismo: I. Problemas de la implantación del sistema capitalista. II. El problema del capitalismo en Rusia. III. El capitalismo en la fase del imperialismo. IV. El desarrollo del capitalismo desde la segunda guerra mundial; D. El capitalismo en la opinión de la economía política occidental: I. ¿Cambio estructural del sistema capitalista? II. El "optimum" de Walras-Pareto.

En cuanto a su temática, algunos se refieren a conceptos específicos de la teoría: clases, lucha de clases, burguesía, democracia, dictadura del proletariado, medios de producción, mercancía, plusvalía, proletariado, relaciones de producción, etc. y otros, a conceptos generales: capitalismo, comunismo, leninismo, marxismo, materialismo, socialismo, etc. La obra se completa con una tercera clase de artículos dedicados a exponer la obra teórica y práctica de los creadores y continuadores del marxismo: Marx, Engels, Lenin, Luxemburgo, Kautsky, Mao, Stalin, Trotsky, Krushev, Tito, y de otros autores vinculados con el marxismo, como por ejemplo, Lasalle.

Entre los autores de los artículos figuran el ya citado Dobb, C. C. Kernig, de la Universidad de Friburgo, (comunismo, leninismo, nueva política económica, proletariado), K. von Beyme, de la Universidad de Tübinga, (clase, lucha de clases), E. Oberlaender, de la Universidad de Colonia (comunismo), A. K. Wildman, de la Universidad del Estado de Nueva York, (Lenin), M. Rubel, del Centre National de la Recherche Scientifique de París, (Marx), C. Koblernicz, de Salzburgo, (marxismo-leninismo), G. Wetter, de la Universidad Gregoriana de Roma, (materialismo dialéctico), N. Lobkowicz, de la Universidad de Múnich, (reflejo), P. Wiles, de la Universidad de Londres, (explotación), etc. En el Consejo de Dirección figuran los nombres de Z. K. Brezinski, J. Y. Calvez, F. T. Epstein, V. Erlich, L. S. Lipson y L. B. Schapiro, entre otros.

La tarea crítica es abordada con un doble criterio: lógico sistemático (análisis interno de la teoría) e histórico pragmático (confrontación de la teoría con la experiencia social que la asumió como fuerza rectora de su transformación).

Es una constante en la serie de "Conceptos Fundamentales" la distinción

entre las ideas propias de Carlos Marx y el sistema marxista, desviación y traición subversiva de los postulados esenciales de Marx iniciada por Engels y consumada por Lenin. El marxismo-leninismo —filosofía oficial de la URSS implantada por Stalin— es refutado teórica y prácticamente y reducido a una mera ideología de justificación del poder, instrumentada por el totalitarismo antidemocrático.

En general, los diversos artículos convergen hacia una meta común: demostrar hasta qué punto el marxismo no ofrece una alternativa válida de organización de las formas de vida. Desgajado del pensamiento original de Marx, postulado como dogma con pretensiones universalistas de ser "la única concepción científica del mundo", no resiste el rigor del análisis teórico ni la confrontación con la realidad. En este sentido, se contraponen el originario carácter filosófico del "joven Marx" —análogo en mucho a una moderna utopía de perfiles éticos; romanticismo, al fin, recubierto de materialismo— con las posteriores elaboraciones científicas efectuadas por el propio Marx y por Engels, contaminadas en gran parte por el evolucionismo y positivismo dominantes en la época. Sin influencia práctica directa en la organización de los partidos socialistas europeos, tergiversado en sus fundamentos por el marxismo-leninismo, petrificándose él mismo en un positivismo materialista, errado en sus pronósticos respecto de la evolución de la sociedad capitalista, se lo remite a su contexto histórico peculiar y se diluye la vigencia de su pensamiento. A partir de lo cual urge la necesidad de efectuar una revisión crítica y desmitificadora del pensamiento de Marx.

Para finalizar, es menester destacar el valor de esta obra como fuente de consulta para profesionales y estudiantes, en la medida en que a su indiscutible calidad teórica se suman la claridad, concisión y actualización temática y bibliográfica.

MARÍA CRISTINA REIGADAS

G. DI BERNARDO (compilador), *Lógica deontica e semantica*, Bologna, Il Mulino, 1977, 477 pp.

En marzo de 1975 se celebró en Bielefeld (R. Federal Alemana), el primer congreso internacional de lógica deontica bajo la presidencia de Georg Henrik von Wright (Helsinki, Finlandia) y Amedeo G. Conte (Pavía, Italia). Tomaron parte 30 estudiosos de diversas partes del mundo y fueron presentados 15 relatorios acerca de problemas internos a la lógica deontica y de aplicación de la misma a distintos campos normativos. Trece de estos relatorios han sido recogidos en el libro que comento, luego de haber sido revisados por los autores y traducidos al italiano.

El libro se compone de una introducción de Di Bernardo a la edición italiana, la introducción de von Wright, siete trabajos sobre temas internos de la lógica y la semántica deonticas y seis trabajos sobre sus aplicaciones a dominios normativos específicos. Cierra el volumen una importante bibliografía compilada por Conte y Di Bernardo.

La introducción de Di Bernardo detalla e ilustra el contenido del libro explicando al lector no especializado la génesis kripkiana de la semántica de los mundos posibles y las paradojas deónticas conocidas como "la paradoja de Ross", y "la paradoja de las obligaciones derivadas de los trabajos". Con ello facilita al lector no especializado, la comprensión de los trabajos, sobre todo de los dos primeros.

La brevísima introducción de von Wright da cuenta de la iniciativa y sugiere algunas precisiones iniciales. Se entiende por (*teoría*) *deóntica* la teoría general del deber, o sea de los conceptos normativos y de los sistemas normativos. El análisis de los conceptos normativos (de los conceptos deónticos) y su relación con los conceptos del dominio del ser (con los conceptos ontológicos) constituye el objeto de la *semántica del lenguaje normativo*. La *lógica deóntica* consiste en la aplicación de los métodos de la moderna lógica exacta (axiomatización, formalización y similares) a los problemas de la deóntica.

El primer artículo pertenece a Risto Hilpinen y lleva por título "La lógica deóntica y la semántica de los mundos posibles". Partiendo de la distinción efectuada por Héctor Neri Castañeda (*Synthese*, XXI, 1970, p. 452) entre obligación de hacer y obligación de ser, trata de aplicar la semántica de los mundos posibles a las obligaciones de hacer. Los resultados de las acciones pueden ser tratados como mundos posibles, realizables en una determinada situación, y el conjunto de todos los resultados aceptables de la situación determinada pueden ser entendidos como mundos posibles preferidos. La presentación de Hilpinen trae una importante novedad respecto de la versión más difundida de la semántica de los mundos posibles: mientras en esta la atribución de valores de verdad a los enunciados que expresan actos se refiere a los mundos posibles y las atribuciones de los enunciados deónticos se refieren a las situaciones, en la presentación de Hilpinen todos los enunciados obtienen valores de verdad en todos los mundos posibles. Es más, para el autor una situación no es un mundo posible, sino una entidad compleja, que contiene cierto número de mundos posibles, un conjunto de mundos preferidos y una función que asocia un valor de verdad a cada fórmula no modalizada, con respecto a cada resultado.

El segundo artículo, de Irme Ruzsa, lleva por título "Semántica para la lógica deóntica del primer orden". En él se examina, desde el punto de vista semántico, el criterio por el cual un sistema normativo es intrínsecamente coherente y/o compatible con un conjunto de supuestos fácticos. El autor analiza en la semántica deóntica una reformulación del sistema Q de Prior tratado con criterio kripkiano. Para Ruzsa $\forall x \text{ Of } (x)$ y $\text{O}\forall x \text{ f } (x)$ no son sinónimos pues $\text{Od } (a)$ se sigue de la primera pero no de la segunda. En base a ello distingue las normas universales (de la forma $\forall x \text{ Of } (x)$) de las normas colectivas (de la forma $\forall \text{O f}(x)$). Las primeras constituyen un conjunto de normas individuales (tal vez finito) mientras las segundas representan normas dirigidas a la comunidad entendida globalmente. Considera ventajoso combinar la lógica deóntica con una especie cualquiera de lógica modal alética. Provee una semántica formal que culmina con la enunciación de algunos fórmulas refutables (una fórmula es refutable si no es irrefutable o sea si el conjunto $(-f)$, puede ser satisfecho), que permiten evitar las paradojas de la obligación condicionada, de Ross y de Chisholm.

Justamente sobre este tema de las paradojas que provienen de la obligación derivada se ocupa el artículo de Hans Lenk "Diversidad de obligaciones derivadas. Algunas consideraciones concernientes a la simbolización de las obligaciones condicionales", en el cual se analizan las propuestas de Stalnaker y Lewis para la interpretación del conectivo condicional, y se las considera más apropiadas respecto de la intuición que la implicación material, obviándose de tal modo las paradojas de la obligación derivada. El trabajo, que tiene una excelente ejemplificación, parece sostener que no existe una buena razón para preferir una formulación a otra y con ello, como lo señalara el compilador, se afirma la convicción de que existen diferentes lógicas deónticas. El artículo termina con un interesante análisis de la interpretación que hace von Wright de las obligaciones derivadas basándose en la lógica de las condiciones necesarias y suficientes.

Muy denso y sugestivo, como de costumbre, es el trabajo de Ota Weinberger "Lógica de las normas y dominios lógicos". Es conocida la posición cautelosa del autor sobre la aplicación de la semántica de los mundos posibles a la lógica deóntica, en particular la no aplicabilidad en caso de conflictos, entre normas y casos de normas no realizadas. En este artículo realiza un prolijo (y tal vez excesivo) análisis ontológico de los enunciados normativos y de la determinación del ámbito de los argumentos de los operadores deónticos, particularmente "permitido". Contiene una enumeración (no exhaustiva) de enunciados fundamentales para la construcción de sistemas de lógica de las normas, afirmando sorprendentemente que no requiere satisfacer la exigencia de completitud para cada sistema normativo, como postularía el profesor Buligyn (p. 112). Sin embargo, la posición de este último es precisamente contraria a la que le atribuye Weinberger (ver *Normative System*, Wien - New York, Springer Verlag, 1971).

Con "Aspectos de la semántica del lenguaje deóntico", Amedeo G. Conte se propone estudiar las relaciones del lenguaje deóntico y sus sentidos. En refinados análisis, habituales en el autor, se desbrozan las ambigüedades de un sencillo enunciado deóntico: a) que puede interpretarse en un sentido no deóntico; b) que puede expresar no solamente la prescripción; c) que aún siendo prescriptivo puede ser informativo o realizativo; d) que puede referirse a otra cosa que al lenguaje en el cual aparece el "hiermit" ("hereby" inglés) realizativo. El trabajo está dedicado justamente a la semántica de los enunciados de este cuarto rubro. ¿La realizatividad del uso de enunciados deónticos excluye la posibilidad de verdad? Según el autor la realizatividad de un enunciado deóntico no excluye, sino que por el contrario contiene la verdad del enunciado (siempre que este sea válido).

Wilhelm Opferman es el autor de "Sobre la interpretación de los metaoperadores lógico-normativos". Trata el conflictivo problema de los operadores deónticos reiterados del tipo "OOp", y lo hace con una interesante aplicación al derecho constitucional.

Rüdiger Inhetveen, se ha inspirado en la obra de Lorenzen y Schwemmer, *Konstruktive Logik Ethik und Wissenschaftstheorie* (Mannheim, Bibliographisches Institut, 1973), para su artículo sobre "La interpretación constructiva de la semántica lógico-modal", a caballo entre lo que denominamos temas internos y

externos de la semántica deóntica; en particular trata el concepto de norma y la interpretación constructiva de la lógica deóntica.

Los artículos de corte aplicativo comienzan con "La doble estructura y la unidad del pensamiento práctico" de Héctor Neri Castañeda. El autor formula una teoría sobre la estructura lógica fundamental de los juicios relativos a deberes y obligaciones, sistematizándola en una presentación formal que contiene proposiciones, imperativos, intenciones y juicios deónticos con cuantificación e identidad.

Georges Kalinowski es el autor del artículo "El significado de la deóntica para la filosofía moral y jurídica", en el que plantea con singular precisión los temas más urgentes en torno al problema de si la lógica de las normas puede constituir el fundamento de las inferencias normativas, constituyendo la justificación racional de las normas derivadas. El autor parte de la negativa de Kelsen y trata de proporcionar una respuesta afirmativa a cuestiones tales como si la lógica de las normas vale para las normas morales y jurídicas, si esas normas son verdaderas, si existe analogía entre observancia y validez, si una norma puede ser negada y si, en definitiva, existen inferencias normativas.

En "Incompletitud, incoherencia e indeterminación de los ordenamientos normativos", Carlos E. Alchourrón y Eugenio Bulygin, ponen de relieve un aspecto curioso de los ordenamientos jurídicos: la indeterminación por derogación, partiendo de la distinción entre sistema (conjunto ordenado de normas en cierto espacio y en determinado tiempo) y ordenamiento (secuencia temporal de sistemas que reconocen un criterio común). Destacan la importancia de ocuparse no solamente del momento de la creación de normas jurídicas (promulgación, en los sistemas legislativos) sino también de la derogación, puesto que el derecho vigente no es sino el resultado de todas las normas creadas, menos todas las derogadas; mas debido al hecho de que un sistema legislativo no solamente consta de las normas creadas expresamente sino también de las que sean consecuencia de aquellas, en algunos casos de derogación puede producirse el curioso fenómeno de indeterminación lógica, ya que *sacar* una norma (sobre todo si esta fuese derivada) es bastante más complejo que *poner* una nueva norma, pues hoy asimetría: agregar una norma a un conjunto siempre da como resultado otro conjunto determinado, mientras que sacar una norma de un conjunto puede producir una pluralidad indeterminada de conjuntos.

Un trabajo de aplicación de la lógica de las normas a un sector del derecho positivo vigente es el de Lennart Aqvist, "La ilicitud jurídica como prerequisite de la responsabilidad por daños", donde el autor hace una presentación formalizada, analizando un caso específico de responsabilidad por daños del derecho sueco.

Muy denso es el artículo de Rupert Schreiber, "Lógica deóntica y teoría de la validez", subtítulo "la tesis descriptiva en la lógica deóntica". El autor propone una cuidadosa distinción entre lenguaje objeto y metalenguaje en la lógica del lenguaje jurídico y realizando una analogía con el sistema deductivo de las ciencias sostiene la imposibilidad de verificación directa de la reducción de los enunciados normativos a enunciados descriptivos, admitiendo en cambio la verificabilidad indirecta de un postulado tan general si las tentativas de falsificarlos no han dado resultado.

También Bergt Hansson utiliza la tesis reductiva en "La dependencia de la lógica deóntica respecto de la teoría general de la decisión". Emplea el método axiomático de una manera indirecta: propone algunas fórmulas como axiomas no porque sean analíticamente verdaderas, sino porque puede interesar saber qué consecuencias se obtendrían si fuesen verdaderas.

El libro termina con una densa bibliografía compilada por Conte y Di Bernardo que contiene 1460 títulos, seguramente la más completa hasta el presente. Si el contenido del libro no fuese importante por los tópicos que trata y la manera en que son analizados por los más importantes especialistas, el cuidado que se ha puesto en las traducciones y la impresión impecable del volumen, su notable sección bibliográfica, justificarían largamente su aparición.

ANTONIO A. MARTINO

DANILO CRUZ VÉLEZ, *Aproximaciones a la filosofía*. Instituto Colombiano de Cultura. Bogotá, Colombia, 1977. 252 páginas.

El título del libro alude, tanto al hecho de que la filosofía no posee un campo de objetos delimitado de antemano, sino un *horizonte* desde el cual aclara problemas, aproximándose a su solución, pero sin llegar jamás a la meta, como también a la actitud del propio autor, quien reúne en estos ensayos sus tentativas de acercamiento a la filosofía hechas desde distintos puntos de vista y en diferentes momentos de su vida. Pese a ello, los textos compuestos entre 1947 y 1976, poseen una marcada unidad que puede resumirse en dos grandes líneas temáticas: 1) El hombre como ser creador del mundo de la cultura, y el papel del lenguaje en la articulación de ese mundo, y 2) tres intentos de solución al problema de la historia de la filosofía, representados por Hegel, Nietzsche y Heidegger.

La primera parte del libro, compuesta por varios ensayos, muchos de ellos ya publicados, pero sometidos ahora a revisión, comienza con el análisis de las dos teorías más significativas del primer tercio del siglo XIX, aplicadas a superar la crisis del hombre y la cultura: el "antropologismo" de Scheler y el "culturalismo" de Cassirer. Para Cruz Vélez, sin embargo, ambas teorías son unilaterales. En efecto, tanto Scheler como Cassirer consideran la relación hombre-cultura como una fundamentación ontológica entre los términos de la *relatio*. La crítica de Cruz Vélez se resume en el ensayo titulado "Ni antropologismo ni culturalismo", en el cual afirma, entre otras cosas, que no se trata de una relación de fundamentación, pues ambos conceptos poseen igual rango ontológico, y que conviene hablar de términos "correlativos". El fundamento de dicha correlación es la existencia humana, cuyo análisis posibilita una "Metafísica provisional del hombre y la cultura". En efecto, si consideramos que existir es *salir de... para ser en otro, lo otro*, no le será extraño al hombre sino que será su espíritu objetivado, la "cultura". El hombre, al trascender la naturaleza, crea el mundo como *proyecto* o sistema de posibilidades. Por tanto, solo llega a ser tal en la medida en que mora en el mundo de la cultura, liberándose de la legalidad natural

y atándose a su propia legalidad. El aparente círculo vicioso que resultaría de aquí se resuelve en la medida en que aquello hacia lo cual el hombre trasciende (el mundo) se fija en las formas culturales y mediante ellas llega a ser *este hombre determinado*. Esta cuestión remite a una pregunta de Nietzsche: ¿para qué le ha servido la filosofía a la cultura? En contraposición a las antropologías espiritualista y naturalista, el autor ensaya su propia respuesta al problema. El hombre es un ente metafísico, un ser natural que trasciende la naturaleza; pero como la cultura surge en esa "trascendencia", ella tendrá también un origen metafísico. A diferencia de Nietzsche, quien liga la filosofía al "legislador", que determina el ser y valor de todas las cosas, Cruz Velez considera que *todo* existente humano es un ser metafísico, o sea que crea *mundo*. Sin embargo ambas tesis pueden conciliarse: Sólo el gran pensador crea un "mundo originario", destruyendo el anterior; los demás *coejecutan* ese proyecto.

Como ya dijimos, el tema del hombre y la cultura se anuda con el problema del lenguaje. Los ensayos consagrados a este tema exponen las diversas soluciones al problema del origen del lenguaje: la de la "línea platónica", la de la "metafísica de la subjetividad" y, por último, el intento de Heidegger. Importa destacar la opinión de Cruz Velez respecto de este último. La crítica de Heidegger, a la metafísica occidental, gira en torno a lo que el denominó "olvido del ser". En tal sentido interpreta el lenguaje haciendo abstracción de las "categorías metafísicas", que ocultan y desfiguran su propio ser. Lo que sorprende —afirma Cruz Velez— es la nueva determinación del lenguaje que propone Heidegger, sobre todo en el libro *Unterwegs zur Sprache*. En resumen, buscar al lenguaje en su propio dominio, desprovisto de ropajes metafísicos es, para Heidegger, buscarlo en el habla. La forma pura por excelencia de "lo dicho" es el poema, por ello recurre a Trakl, George y otros, para descubrir qué es el lenguaje. Pero su esfuerzo concluye en proposiciones tales como: "El lenguaje habla", "El lenguaje mismo es: el lenguaje y nada más", "El lenguaje es el lenguaje"... Cruz Velez no oculta la impresión de fracaso que le produce la lectura de los textos sobre el lenguaje de Heidegger. "Dicho fracaso se debe al abandono del marco que nos ofrece la metafísica".

La cuarta parte del libro, titulada *Varia*, se ocupa del tema de la historia de la filosofía. Comienza con el trabajo: "La conciencia histórica y el problema de la metafísica". En el Siglo XIX, como consecuencia del surgimiento de la "conciencia histórica", la filosofía aparece como una "pugna de sistemas" que se consideran absolutos y por ello ahistóricos. A partir de aquí surgen numerosos intentos por salvar a la filosofía dentro de su propia historicidad. Cruz Velez analiza los más significativos. En primer lugar Hegel, para quien esa "pugna" es justamente lo esencial de la filosofía, en la que cada sistema niega dialécticamente al anterior. Según Cruz Velez la frase de Hegel: "toda filosofía es una época apresada en conceptos" es válida para todas las filosofías menos para la suya: lo que refleja en el concepto no es su tiempo sino la historia toda de la filosofía. También pretende aclarar en qué sentido el sistema de Hegel es "la madurez de Europa", elaborando, para ello, una historia de la metafísica de cuño heideggeriano, en base al concepto de *Logos*. La metafísica de Hegel sería una onto-ego-teo-logía: el espíritu universal en lucha por su autoconocimiento. Ahora bien, como Hegel interpreta la historia europea a la luz de la metafísica, y su sistema es precisamente la plenitud de esa metafísica,

bien puede considerar su propio pensamiento como la madurez de Europa, esto es, la consumación de la historia iniciada en Grecia.

El segundo intento es el de Nietzsche, cuya obra es analizada por Cruz Velez desde su metafísica, siguiendo el enfoque que surgió en la década del treinta de los cursos dictados por Heidegger en Friburgo. Nietzsche pretendió ir más allá de la metafísica pero no lo logró. En efecto, había identificado la metafísica con el cristianismo y el platonismo, decretando su fin en la famosa frase: "Dios ha muerto". Pero identificar el ser de los entes con la voluntad de poder, equivale a determinar el ser de los objetos desde el sujeto, y por tanto sigue siendo "metafísica." Nietzsche desarrolló la última posibilidad que le quedaba a la metafísica de la subjetividad basada en el *ego volo*: la voluntad de poder, que es el fundamento de la época técnica en la que vivimos.

Heidegger, por último, considera que la filosofía debe convertirse en un pensamiento del ser en cuanto ser, superando el "olvido" de la diferencia ontológica.

Al final del libro Cruz Velez reflexiona precisamente sobre el "porvenir de la filosofía" después de la muerte de Heidegger. Apoyándose en distintos argumentos, conjetura que no llegará a realizarse la propuesta de Heidegger, y ello debido, en parte, al equívoco en el que ha caído la palabra *ser*, al imperio absoluto de las ciencias particulares que despojan a la filosofía de antiguos dominios y, principalmente, a la dificultosa repercusión que posee el pensamiento de Heidegger, por haber éste unido la filosofía de modo casi intraducible a la lengua alemana y a una terminología muy personal, abandonando en gran medida la terminología clásica por considerarla precisamente expresión del ente pero no del ser. Pero la última posibilidad de la filosofía no termina en Heidegger, según Cruz Velez, pues ella es la suprema expresión de la libertad del hombre, y justamente por ello se hace imposible predecir su futuro. Sólo puede mencionarse, tentativamente, el rumbo que ha de seguir, de acuerdo con la tarea que le impone su situación histórica: conquistar su propio pasado, sacar a luz lo olvidado por la metafísica, aclarar aquello que rechazan las ciencias particulares, meditar acerca de los resultados de las investigaciones científicas.

Aproximaciones a la filosofía, en síntesis, confirma la profundidad y asombrosa claridad puestas ya de manifiesto por Cruz Velez en su anterior obra *Filosofía sin supuestos*.

MARÍA JULIA BERTOMEU

LIBROS RECIBIDOS

HANS LIPPS. *Die menschliche Natur*. Werke III. Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1977, 155 p.

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ. *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. La Haya, M. Nijhoff, Tomo 67 de la serie "Phaenomenologica", 1976, 212 p., Dfl. 70.

Marxismo y Democracia. Enciclopedia de conceptos básicos. Dir. C. D. Kerning. Serie Conceptos Fundamentales, 5 Vol. Serie Filosofía, 5 Vol. Madrid, Ed. Rioduero, 1975.

LUDWIG WITTGENSTEIN, DAVID PEARS, BOGUSLAW WOLNIEWICZ Y OTROS. *Sobre el Tractatus Logico-Philosophicus*. Dto. de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Teorema. Número monográfico. Univ. de Valencia, 1972, 166 p.

F. G. ASENJO. *Antiplatitudes*. Dto. de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Teorema. Número monográfico. Univ. de Valencia, 1976, 151 p.

DAVID PEARS, JOSEP LL. BLASCO, ANTHONY QUINTON Y OTROS. *Conocimiento y creencia*. Dto. de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Teorema. Número monográfico. Univ. de Valencia, 1976, 110 p.

RAFAEL BANEYTO, M. GARRIDO, MARIO BUNGE Y OTROS. *Aspectos de la Filosofía de W. V. Quine*. Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Teorema. Número monográfico. Univ. de Valencia, 1975, 168 p.

A. M. TURING. *¿Puede pensar una máquina?* Dto. de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Cuadernos Teorema Nº 1. Univ. de Valencia, 1974, 64 p.

NOAM CHOMSKY, MICHEL FOUCAULT. *La naturaleza humana: ¿justicia o poder?* Dto. de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Cuadernos de Teorema Nº 6. Univ. de Valencia, 1976, 81 p.

P. K. FEYERABEND. *Cómo ser un buen empirista*. Dto. de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Cuadernos Teorema Nº 7. Univ. de Valencia, 1976, 62 p.

LESZEK KOLAKOWSKI, STUART HAMPSHIRE. *El mito de la autoidentidad humana*. Dto. de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Cuadernos Teorema Nº 9. Univ. de Valencia, 1976, 44 p.

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Noviembre 1977

Volumen III

Año 1977

SUMARIO

ARTÍCULOS

	Pág.
Eduardo Antonietta: Spinoza y el antifinalismo	237
Ricardo A. Caracciolo: Interpretación de sentido y conocimiento jurídico	177
Marcelo Dasca: Spinoza. Pensamento e linguagem	223
Carmen Dragonetti y Fernando Tola: La doctrina del vacío en la Escuela Madhgamaka y el Hastavālanāmaprakaraṇa	159
Ernesto Garzón Valdés: Algunos modelos de validez normativa	41
Alfonso Gómez-Lobo: Las vías de Parménides	269
Claudio Gutiérrez: Ambigüedad y comunicación	251
C. Ulises Moulines: Reconstrucción estructural de las teorías físicas: el programa de Joseph D. Sneed	117
Ezequiel de Olaso: La crisis pirrónica de Hume	131
Mario A. Presas: Heidegger y la fenomenología	23
Eugenio Pucciarelli: Seguridad social y libertad individual en la filosofía política de Spinoza	213
Valério Rohden: Uma interpretação da relação entre liberdade e razão no âmbito da Crítica da razão pura	69
Samuel Scolnicov: Razão e emoção na psicologia platônica	145
Fernando Tola y Carmen Dragonetti: La doctrina del vacío en la Escuela Madhyamaka y el Hastavālanāmaprakaraṇa	159
Roberto Torretti: Tres filósofos de la geometría	3

DISCUSIÓN

José A. Castorina y Gladys Palau: Acerca del logicismo en Piaget	283
Néstor Luis Cordero: Respuesta a A. Gómez-Lobo	189
Danilo Cruz Vélez: Respuesta a Jorge A. Díaz A.	87
Jorge A. Díaz A.: Hegel y el problema del fin de la ética	84
Eduardo García Belsunce: Comentario a Rohden	79
Alfonso Gómez-Lobo: Parménides: Las puertas de la noche y el día	185
Oscar Nudler: Respuesta a "Acerca del logicismo en Piaget"	289
Gladys Palau y José A. Castorina: Acerca del logicismo en Piaget	283
Valério Rohden: Resposta às objeções de García Belsunce	82

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

C. Alchourron y E. Bulgin: Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales (R. A. Caracciolo)	100
J. J. Amurrio González: El positivismo en Guatemala (J. C. Torchia Estrada)	98

E. Bulygin y C. Alchourron: Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales (R. A. Caracciolo)	100
Manuel Cabada: El humanismo premarxista de L. Feuerbach (A. Orlandi)	104
D. Cruz Vélez: Aproximaciones a la filosofía (M. J. Bertomeu)	301
Descartes: Meditaciones metafísicas (E. Antonietta)	203
G. D. Bernardo (compilador): Lógica deontica e semántica (A. Martino)	297
Luis O. Gómez y Roberto Torretti: Problemas de la Filosofía. Textos filosóficos clásicos y contemporáneos (M. Costa)	201
Martin Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie (M. A. Presas)	93
Martin Heidegger: Gesamtausgabe. Band 9. Wegmarken (M. A. Presas)	199
Martin Heidegger: Gesamtausgabe - Band 21. Logik. Die Frage nach der Wahrheit (M. A. Presas)	200
David Hume: Compendio de un Tratado de la Naturaleza Humana (E. de Olaso)	205
Peter Kampits: Gabriel Marcel's Philosophie der Person (M. A. Presas)	107
C. D. Kernig (Dir.): Marxismo y democracia (M. C. Reigadas)	295
Ludwig Landgrebe: Fenomenología e Historia (M. J. Bertomeu)	103
G. W. Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe - Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel - Band 9 (E. de Olaso)	195
Milton Charles Nahon (edit.): Readings in Philosophy of Art and Aesthetics (A. G. Ranea)	106
Fernando Salmerón: La filosofía y las actitudes morales (J. P. Monteiro)	108
Gordon J. Schochet: Patriarchalism in Political Thought (R. Braun)	202
Roberto Torretti y Luis O. Gómez: Problemas de la Filosofía. Textos filosóficos clásicos y contemporáneos (M. Costa)	201

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 9.000 palabras; los trabajos de discusión las 2.500 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
Los artículos y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.
5. Las notas deben ser enumeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte. La cita de obras seguirá el siguiente orden (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (subrayado); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editorial (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc. si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (subrayado); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.
6. Los trabajos presentados deben ser inéditos; luego de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de Redacción de la RLF.
7. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.

CORREO ARGENTINO CENTRAL (B)	TARIFA REDUCIDA
	CONCESION Nº 2069