Revista Latinoamericana de Filosofía

P. Quintanilla Pérez-Wicht, Teoría de la acción y racionalidad en Donald Davidson

M. A. Frangiotti, Las dos estrategias anti-escépticas de Strawson

P. Ramos, El argumento fregeano de las oraciones aseverativas como nombres propios

S. Gallichio, El marxismo analítico

E. Cresto, Escepticismo, verdad y confiabilidad

C. M. Topuzian, Acerca de "Una teoría de la textualidad"

J. Gracia, Respuesta a C. M. Topuzian

ESTUDIOS CRITICOS - COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - CRONICA

Vol. XXIII, Nº 1 - Otoño 1997

COMITE DE REDACCION

María Julia Bertomeu — Eduardo Flichman — Osvaldo Guariglia
Leiser Madanes — (†) Ezequiel de Olaso — Mario A. Presas

CONSULTORES

Rafael Braun (Argentina) — Mario Bunge (Argentina-Canadá)
(†) Héctor N. Castañeda (EE.UU.) — Carla Cordua (Puerto Rico)
Danilo Cruz Vélez (Colombia) — Marcelo Dascal (Brasil)
Luis Villoro (México) — Alfonso Gómez-Lobo (Chile)
Jorge E. Gracia (EE.UU.) — Francisco Miró Quesada (Perú)
Joao Paulo Monteiro (Brasil) — C. Ulises Moulines (R. Fed. Alemana)
O. Porchat Pereira (Brasil) — Fernando Salmerón (México)
David Sobrevilla (Perú) — Ernesto Sosa (EE.UU.)
Roberto Torreti (Puerto Rico) — Margarita Valdés (México)
Ernesto Garzón Valdes (Argentina-Alemania)

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina
Fax: (54-1) 787-0533 E-mail: CIFRLF@MAIL.RETINA.AR

Para suscripciones y pedidos en Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
(dos direcciones)

BOX 1493
Birmingham, Alabama 35201-1943 - U.S.A.

15 Southwest Park
Westwood, Mass 02090 - U.S.A.

Argentina	
Individuos	$22
Instituciones	$44
Exterior	
Individuos	$25
Instituciones	$35

(más gastos de envío)

Esta publicación ha contado con el apoyo financiero parcial del CONICET.

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Mario A. Presas. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Copyright. Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley Nº 11723.

ISBN 0325-0725

Diseño de tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

OTOÑO 1997

VOLUMEN XXIII

Nº 1

SUMARIO

ARTICULOS

P. Quintanilla Pérez-Wicht, Teoría de la acción y racionalidad en Donald Davidson 5

M. A. Frangiotti, Las dos estrategias anti-escépticas de Strawson 23

P. Ramos, El argumento fregeano de las oraciones aseverativas como nombres propios. 35

S. Gallichio, El marxismo analítico 55

E. Cresto, Escepticismo, verdad y confiabilidad 93

DISCUSION

C. M. Topuzian, Acerca de "Una teoría de la textualidad" 127

J. Gracia, Respuesta a C. M. Topuzian 137

ESTUDIOS CRITICOS

F. J. Laporta, La Resolución del Perplejo 145

E. Gutiérrez, Lenguaje significativo y no significativo. *El Kaspar* de Peter Handke 153

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

M. Marsonet, *The Primacy of Practical Reason. An essay on Nicholas Rescher's Philosophy* (E. Flichman). **H. Arendt,** *De la historia a la acción* (C. Hilb). **G. E. Marcos de Pinotti,** *Platón ante el problema del error. La*

formulación del Teeteto y la solución del Sofista (S. Maceri). **M. Costa** *La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII. Vigencia de su problemática* (A. G. Ranea). **C. M. Rowe** (ed.), *Reading the Statesman* (S. Di Camillo). **R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos** (comp.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna* (M. V. Costa). **Jorge J. E. Gracia** (ed.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650* (O. Blanchette). **O. Guariglia**, *Universalismus und Neuaristotelismus in der zeitgenössischen Ethik* (A. Ferraro) 169

CRONICA

María Julia Bertomeu, *Vigésimo Congreso Mundial de Filosofía (Boston)* 191
Leiser Madanes, *Adolfo P. Carpio* 191

COLABORADORES

PABLO QUINTANILLA PÉREZ-WICHT, Maestría de la Pontificia Universidad Católica del Perú (1990). Master de la Universidad de Londres, King's College. Fue profesor TPA y TPC de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Publicó artículos de su especialidad en revistas de su país y del exterior. Dirección: Enrique Palacios 660, Dpto. 5, Miraflores, Lima, Perú.

MARCO ANTONIO FRANGIOTTI, Maestría en Lógica y Filosofía de las Ciencias de la Universidad Estadual de Campinas. Doctor en Filosofía, Londres. Es Profesor Adjunto de Filosofía en la Universedade Federal de Santa Caterina, Brasil. Publicó artículos de su especialidad en revistas de su país y del exterior. Dirección: Departamento de Filosofía, Universedade Federal de Santa Catarina, Florianópolis SC. CEP 88049-900. Brasil.

PEDRO RAMOS, realizó estudios de licenciatura y posgrado en filosofía en la UNAM, México D.F. Obtuvo el grado de licenciatura con la tesis "El inconsciente y la lógica" de Hume, dirigida por Raúl Orayen. Actualmente termina sus tesis doctoral sobre sustitutividad de idénticos y actitudes proposicionales, también dirigida por Raúl Orayen. Ha publicado artículos en "Análisis Filosófico", "Analogía Filosófica" y "Cútua". Dirección: UNAM, Circuito Mano de la Cueva, Ciudad de la Investigación en Humanidades, Ciudad Universitaria, DF 04510, México.

SANTIAGO GALLICHIO (1963), Licenciado en Filosofía (UBA). Tesis: "La ética implícita en el pensamiento de Marx. La perspectiva del Marxismo analítico". Licenciado en Economía (UBA), Master en Economía (Centro de Estudios Macroeconómicos de Argentina) Becario de Investigación de la UBA desde 1990. Miembro de la cátedra de Etica de la UBA y del Proyecto de investigación en ética aplicada a cargo del Prof. O. Guariglia. Dirección: CIF, Miñones 2073 (1428) Capital Federal, República Argentina.

ELEONORA CRESTO (1971), Licenciada en Filosofía (UBA). Becaria del CONICET (Beca de Iniciación). Actualmente trabaja en temas relacionados con el problema del escepticismo respecto de la inducción. Dirección: Vidt 1986, 1º "A", (1425), Buenos Aires, Argentina. E.mail: ecresto@iifak.filo.uba.ar

CARLOS MARCELO TOPUZIAN, Licenciado en Letras (UBA). Auxiliar docente de las cátedras de Literatura Española III y Teoría y Análisis Literario en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Dirección: Larrea 421, 2º "B", (1030) Capital Federal, República Argentina.

JORGE J. E. GRACIA, Ver RLF, Vol. XIX Nº 2 (Primavera 1993).

FRANCISCO J. LAPORTA, Catedrático de Filosofía del Derecho. Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido Director del Centro de Estudios Constitucionales. Entre sus libros: *Entre el Derecho y la Moral*, México, Fontamara, 1993. Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Derecho, Fax: 397-1216.

EDGARDO GUTIÉRREZ, Licenciado en Filosofía, investigador y auxiliar docente de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, ha publicado algunos artículos dedicados al tema de la presencia de la filosofía en la obra de Borges. Dirección: Mozart 2354, 3º "C", 1407, Buenos Aires, República Argentina.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIII Nº 1 (Otoño 1997)

TEORÍA DE LA ACCIÓN Y RACIONALIDAD EN DONALD DAVIDSON

Pablo Quintanilla Pérez-Wicht

Algunas investigaciones recientes en torno a la teoría de la acción han tenido como una consecuencia importante el iluminar la noción misma de racionalidad. El presente texto se propone desarrollar una interpretación acerca de cómo es esto posible en el contexto de las reflexiones de Donald Davidson.

Las reflexiones de Davidson abordan principalmente dos ámbitos. De un lado la filosofía del lenguaje y la ontología, donde desarrolla el proyecto de la interpretación radical que lo conduce a una posición muy semejante a la ocupada por autores de la tradición hermenéutica alemana. De otro lado la filosofía de la mente y la teoría de la acción. En este ámbito el trayecto de Davidson es más claramente analítico pero también accede a una posición plenamente hermenéutica mediante la utilización del instrumental técnico de la filosofía anglosajona reciente. Voy a iniciar esta exposición presentando una interpretación del proyecto davidsoniano de integrar la teoría de la acción y la teoría de la comunicación, para en la segunda parte mostrar en qué medida este proyecto culmina en una concepción de la naturaleza de la racionalidad. Finalmente, en la tercera parte discutiré en qué medida esta concepción de la racionalidad elimina la posibilidad de aceptar racionalidades inconmensurables entre sí.

I

El origen de la reflexión sobre teoría de la acción y racionalidad puede plantearse en términos de la pregunta fundamental de la interpretación radical: ¿qué es lo que deben compartir dos interlocutores para que se pueda decir que se están comunicando o, por lo menos, que uno de ellos está interpretando al otro? La respuesta final de Davidson será que cada uno de ellos proyecta su propia racionalidad en su interlocutor y así la comunicación se hace posible. Pero comencemos desde el inicio.

Las proferencias verbales de un hablante no son más que un pequeño aspecto de la totalidad de su comportamiento y es así como debemos interpretarlas. El intérprete empieza por distinguir en el hablante proferencias que desea comprender. Las proferencias son acciones y eventos y para comprenderlas debemos describirlas de una cierta manera, i.e., debemos traducirlas a nuestro propio lenguaje, pues el acto mismo de la interpretación es un movimiento de lo extraño a lo familiar. Podemos describir el comportamiento que percibimos (o las proferencias que escuchamos o leemos) de muchas maneras y utilizando diversos vocabularios. Podemos describir únicamente el comportamiento físico (los sonidos y los movimientos) usando un vocabulario fisicalista, o podemos describir el comportamiento utilizando un vocabulario intencional, es decir, utilizando nociones tales como 'creencia', 'significado', 'deseo' o 'propósito'. El evento a ser interpretado (por ejemplo, una sucesión de sonidos producidos por la boca, ciertos movimientos del cuerpo o unas manchas de tinta en el papel) es en sí misma significativo, sólo se hace relevante e interesante cuando es descrito en uno u otro vocabulario y, cuando eso ocurre, el evento puede ser visto como un fenómeno físico o como un conjunto de acciones intencionales relacionadas con un tejido de creencias, deseos y otros estados mentales. Así, al interpretar a un agente debemos describirle estados mentales (tales como creencias y deseos), debemos atribuir significados a sus proferencias, y debemos describir como acciones los eventos en los cuales él o ella está causalmente involucrado. Por eso, para que un evento físico sea considerado una acción debemos ser capaces de describirlo mediante un vocabulario intencional que incluya creencias, deseos y propósitos, entre otras actitudes proposicionales. De esta manera intenta Davidson resolver el problema de las relaciones entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, es decir, en términos kantianos, el problema de conciliar el determinismo natural y la libertad humana. La tesis de Davidson es un monismo anómalo: los eventos no son en sí mismos físicos ni mentales, sólo es posible describirlos usando un vocabulario físico o uno mental.

La clase de descripción que se va a emplear como instrumento principal para la interpretación considera a los hablantes como sujetos que aseveran oraciones verdaderas y que tienen deseos o preferencias. Un hablante asevera una oración como verdadera en parte en virtud de lo que cree que la oración significa en un lenguaje dado y en parte en virtud de las creencias que tiene acerca del mundo. Este es el principio de la inseparabilidad entre significado y creencia, que es un desarrollo de

la tesis quineana de la inseparabilidad entre significado e información. Este principio tiene como una consecuencia importante el principio de caridad: para que haya comunicación entre hablante e intérprete ambos tienen que compartir un número considerable de creencias acerca de los significados de las palabras y acerca de los objetos del mundo. En última instancia, y para todos los efectos prácticos, las creencias acerca del lenguaje y las creencias acerca del mundo terminan siendo indistinguibles. Esta es también una consecuencia de la concepción de Davidson acerca de las relaciones entre lenguaje y mundo: "(...) hemos borrado la frontera existente entre conocer un lenguaje y conocer nuestro lugar en el mundo".[1]

Lo que estipula el principio de caridad es que para que un intérprete pueda dar sentido a las acciones o proferencias de un hablante, el intérprete debe proyectar su propia racionalidad en él, es decir, debe describir las acciones del hablante desde sus propias (las del intérprete) creencias y deseos. La tesis central de este principio es que el intérprete debe suponer la coherencia, racionalidad y veracidad del hablante para poder dar sentido a sus acciones y proferencias. Interpretar al hablante como un creyente de falsedades simplemente no deja nada que pueda ser interpretado, es decir, desvanece la inteligibilidad misma de sus acciones, con lo cual dejan incluso de ser acciones para convertirse en meros eventos físicos. Dice Davidson:

> En nuestra necesidad de hacerlo inteligible intentaremos una teoría que lo encuentre consistente, un creyente de verdades y un amante del bien (todo bajo nuestros propios criterios, es innecesario decirlo).[2]

Pero el fenómeno mismo de la interpretación es un acto de creatividad en que el oyente debe desviarse de sus propias creencias y deseos para captar el mensaje del hablante. En "A nice derangement of epi-

---

1. Davidson, "A nice derangement of epitaphs, pág. 466, en: Lepore, Ernest (ed.), *Truth and Interpretation*. Perspectives in the Philosophy of Donald Davidson, Basil Brackwell, Oxford, 1986. Es mía la traducción de ésta y todas las demás citas. Utilizo "intensional" como opuesto a "extensional" y uso "intencional" en el sentido de dirigido hacia el mundo mediante propósitos y deseos.

2. "Mental events", en: *Essays on actions and events*, Oxford University Press, Oxford, 1980, pág. 222.

taphs" Davidson distingue, en el proceso de la interpretación, entre teorías previas y teorías al paso (prior and passing theories). Para el intérprete la teoría previa es aquel tejido de creencias y deseos que le permite estar en capacidad de entender las proferencias de un hablante en particular. Esto implica que en una primera instancia la teoría previa de un intérprete discrimina entre hablantes en el sentido en que permite comprender a algunos de ellos mejor que a otros. Su teoría al paso, por el contrario, incluirá el tejido de creencias y deseos que el intérprete utilizará efectivamente para la comprensión de un hablante en particular. En la medida en que el discurso del hablante se aleje de la teoría previa del intérprete éste tendrá que elaborar más complejas y arriesgadas teorías al paso con el fin de hacer al hablante inteligible. En el caso del hablante su teoría previa incluirá aquellas creencias acerca de la teoría previa del intérprete, es decir, la manera como el hablante espera que el intérprete entienda sus proferencias. De otro lado, su teoría al paso incluirá la teoría que el hablante espera que el intérprete se vea obligado a utilizar para poder comprender sus expresiones.

Cuando el oyente comienza el proceso de interpretación empieza por asumir como teoría previa que el tejido de creencias, deseos e intenciones del hablante, es decir su racionalidad, es el mismo que el del propio intérprete. Una vez comprometido en el proceso de atribuir significado a sus palabras y acciones, el intérprete descubrirá algunas divergencias para lo cual tendrá que desviarse de su teoría previa para poder comprender proferencias y acciones que no corresponden a sus expectativas originales. La desviación de la teoría previa dará lugar a la teoría al paso, que será la construcción de un conjunto de hipótesis específico para este hablante.

Lo importante es que, en sentido estricto, el significado no pertenece a la provincia de las teorías previas. En efecto, la teoría previa no es sino una idealización de lo que da continuidad a las diferentes teorías al paso que los hablantes e intérpretes deben construir. El significado emerge en la confrontación entre teorías al paso. Esto muestra que para que la comunicación sea exitosa no se requiere que ambos hablantes compartan una teoría previa, lo necesario es que las teorías al paso, tanto del hablante como del intérprete, puedan confluir en algún punto.

Cuando el hablante profiere oraciones difíciles de entender para el intérprete, ya sea porque presupongan información adicional, porque sean formas no convencionales de expresar algo, o porque sean ideas o intuiciones radicalmente nuevas y creativas, el intérprete deberá hacer

un esfuerzo para producir toda suerte de hipótesis al paso con el fin de poder dar sentido a las palabras o las acciones del hablante. En este proceso un buen intérprete deberá desarrollar toda su creatividad e imaginación para poder entender las proferencias y las acciones. Por el contrario, un intérprete limitado podrá sólo entender aquellas proferencias o acciones que presupongan creencias y deseos (es decir una teoría previa) semejante a las del intérprete mismo. Después de este proceso en que la habilidad del intérprete para producir creativas teorías al paso ha sido probada, el intérprete incorporará los resultados exitosos de sus teorías al paso en su teoría previa, esto es, habrá adquirido nuevas e interesantes creencias acerca del mundo y, en consecuencia, algunos de los significados que solía atribuir a las palabras habrán sufrido una modificación. Su habilidad para construir nuevas teorías al paso se acrecentará para casos más difíciles o sutiles.

La visión davidsoniana de la producción de teorías al paso en el proceso de la interpretación lingüística es un modelo que puede aplicarse al problema de la racionalidad y el cambio conceptual. Normalmente alteramos nuestras creencias y deseos, y los significados que atribuimos a las palabras, cuando encontramos un interlocutor (un libro, una pintura, un poema) que cuestiona y confronta nuestros presupuestos y prejuicios a través de sus propias creencias y acciones. En lo que resta de este texto voy a intentar aplicar estas consideraciones sobre la interpretación y la comunicación a la pregunta por la naturaleza de la racionalidad.

II

La noción de racionalidad que se desprende de la concepción davidsoniana es una consecuencia de las dos siguientes tesis holistas:

(i) El holismo psicológico postula que sólo tiene sentido hablar de la existencia de un estado mental (tal como una creencia o un deseo) dentro de un tejido de muchas otras creencias, deseos y demás actitudes proposicionales interconectadas. Esto es, la única manera de entender una creencia o un deseo es en virtud de las relaciones que ésta guarda con otras actitudes proposicionales.

(ii) El holismo semántico afirma que sólo tiene sentido hablar del significado de una expresión dentro de un sistema de creencias interconectadas.

Estas dos tesis holísticas configuran una concepción según la cual la racionalidad es una particular conexión entre creencias, deseos y accio-

nes dentro de un sistema dado de actitudes proposicionales. Así, la racionalidad no es una propiedad que tengan las creencias, las acciones y los deseos entendidos de manera aislada; la racionalidad es una propiedad formal de la manera como las diversas actitudes proposicionales están conectadas entre sí constituyendo un sistema máximamente coherente. Pero además, la racionalidad no es un atributo que los sistemas de creencias tengan en sí mismos. La tesis central es que lo que llamamos racionalidad es una exigencia de coherencia (en base a sus propios criterios de coherencia) que el intérprete proyecta en su interlocutor. Voy a intentar desarrollar esta tesis.

El holismo es tanto metodológico como constitutivo. El proceso de interpretación funciona siempre integrando cuatro elementos inevitables: significados, creencias, deseos y acciones, y la interpretación de uno cualquiera de ellos sólo es posible en el contexto de la totalidad de los otros. El hablante tiene creencias acerca de sus deseos y, en muchos casos, sus objetos de deseo y sus objetos de creencia se identifican. Asimismo sus acciones son una consecuencia de un silogismo práctico que tiene como premisas creencias y deseos. El holismo es constitutivo en el sentido en que el ámbito de lo psicológico está él mismo conformado holísticamente. Estas tesis plantean que una actitud proposicional se define exclusivamente en términos de las relaciones que guarda con la totalidad de actitudes proposicionales relevantes en un sistema de conexiones psicológicas, fuera del cual no tiene sentido hablar de creencias, significados, deseos o acciones. Así pues, el ámbito de lo psicológico termina siendo un sistema de relaciones[3] que no se encuentra exento del principio de indeterminación de Quine. La indeterminación surge porque no hay ningún objeto exterior al sistema que pueda fijar y dar estabilidad a los elementos internos a él.

Lo importante de notar es que condición de posibilidad de la interpretación de un hablante, un texto o una forma de conducta es que le atribuyamos actitudes proposicionales, es decir, que le atribuyamos nuestra propia racionalidad. Sería simplemente imposible interpretar a un hablante cuyos deseos y creencias fuesen inconmensurables con los nuestros.

3. Más de un autor ha señalado la analogía con Saussure, Cf. Malpas, J. E., *Donald Davidson and the mirror of meaning. Holism, truth, interpretation*, Cambridge University Press, 1992.

La tesis que vengo sosteniendo es que la racionalidad no es otra cosa que la manera como están integradas las diversas actitudes proposicionales de un agente, y esta integración es una exigencia de coherencia. Esta noción de racionalidad es ciertamente diferente a algunas expuestas en la tradición filosófica reciente. Se ha hablado, por ejemplo, de diversos tipos de racionalidad: una racionalidad lógica, una racionalidad científica, una intuitiva, artística, etc., donde cada tipo de racionalidad es una forma específica de justificación. Esta es la tesis que sostiene, por ejemplo, Francisco Miró Quesada. Creo que esta posición difícilmente puede ser sostenida pues conduce a una proliferación de racionalidades al infinito, ya que siempre es posible imaginar un nuevo ámbito de la vida humana o un nuevo tipo de justificación y entonces tendríamos que postular un nuevo tipo de racionalidad. La racionalidad –pienso– es precisamente la forma como esas diversas facetas o ámbitos de la vida humana se encuentran integradas entre sí. ¿Cómo y dónde se hallan integradas? Pues precisamente en la acción, en el comportamiento del individuo, en su interacción con otros individuos y con el medio. Es ahí donde los diversos aspectos de la vida humana confluyen y se integran. Las paradojas y contradicciones en las que siempre vivimos sumidos deben resolverse en la acción, porque si el sujeto no puede resolver sus contradicciones teóricas en la acción se convierte en un sujeto acrático, es decir pierde el gobierno de su vida. Si esto ocurre deja de ser interpretable. Finalmente, si no es interpretable los eventos en los que está comprometido no pueden ser descritos como acciones sino como meros eventos físicos. En otras palabras, interpretar el comportamiento de un agente como un conjunto de acciones presupone asumirlo racional.

Tradicionalmente se responde a la pregunta de por qué debe uno ser racional afirmando que para justificar nuestras creencias. Esta me parece una respuesta insatisfactoria porque siempre podemos repreguntar por qué queremos justificar nuestras creencias y obviamente esta pregunta no puede ser contestada sin circularidad. A la pregunta ¿por qué ser racional? mi respuesta sería simplemente porque queremos gobernar nuestra vida y no sumirnos en la acracia. Este modelo de racionalidad no es teórico pero tampoco es práctico, porque precisamente lo que está sosteniendo es que la racionalidad es lo que engancha la teoría con la praxis, es decir, nuestras creencias, deseos y acciones.

Algunos filósofos han sugerido que podría haber una racionalidad del arte o de la creatividad. Discrepo también con esta tesis, porque si la racionalidad es la manera como están integradas nuestras diversas acti-

tudes proposicionales, la creatividad es un cambio en las actitudes proposicionales o en la manera como estas se hallan integradas. Si, forzando un poco las cosas, dijéramos que la racionalidad es el conjunto de reglas que mantienen enganchadas nuestras creencias con nuestros deseos y acciones, la creatividad es la quiebra de esas reglas y su sustitución por otras. Y ciertamente no puede haber reglas que expliquen como quebramos las reglas porque, entonces, como dice Rorty los poetas y los genios serían superfluos. Por eso es que la creatividad, como la imaginación, no puede ser explicada racionalmente y, más obviamente aún, no puede haber una racionalidad de la creatividad. En otras palabras la creatividad es un fenómeno irracional.

Cuando se fractura la integración entre creencias y deseos dentro del sistema del hablante es de esperar una quiebra en la racionalidad de las acciones mismas. En el caso extremo en que las creencias y los deseos del hablante fuesen radicalmente diferentes de los del intérprete, sería imposible para éste reconocer la conducta del hablante como gobernada por actitudes proposicionales, es decir, como conducta racional y en consecuencia sería imposible reconocer en la conducta del hablante un conjunto de acciones. Ya que las acciones son un conjunto de eventos físicos susceptibles de ser descritos mediante un vocabulario intensional, que es el vocabulario de nuestras propias actitudes proposicionales, y al ser el intérprete incapaz de discriminar en el hablante creencias y deseos, su conducta sólo podrá ser entendida como un conjunto de eventos físicos, donde el concepto de acción será totalmente inaplicable. En este punto la tesis de Davidson es aún más radical:

> Sabemos cómo son los estados mentales y cómo se les identifica correctamente (...) son sólo aquellos estados cuyos contenidos se pueden descubrir gracias a modos bien conocidos. Si otras personas o criaturas están en estados mentales no susceptibles de ser descubiertos por esos métodos, no será porque esos métodos fallen sino porque tales estados no son correctamente denominados estados mentales– no son creencias, deseos, propósitos ni intenciones.[4]

Esta es también una tesis del segundo Wittgenstein que Davidson expresa con más claridad: no sólo la denominación de los estados mentales sino su misma naturaleza dependen de las prácticas sociales –una forma de vida– y la descripción lingüística –un juego de lenguaje– de una comunidad de hablantes.[5] Y naturalmente una tesis que se encuentra explícita tanto en Davidson como en Wittgenstein es que no existe descripción lingüística o vocabulario que tenga prioridad sobre los otros. Los vocabularios cumplen una función dentro de las prácticas sociales y los propósitos de comunidades de hablantes específicas y ninguno de estos vocabularios tiene un lugar privilegiado respecto de los otros.

4. "The myth of the subjective", in: Krausz, (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*", Notre Dame, Notre Dame University Press, 1989, pág. 160.

La concepción holista de la interpretación de la acción como la atribución de significados, creencias y deseos a los hablantes tiene importantes consecuencias concernientes al tema de la racionalidad. La racionalidad es la integración de estos elementos dentro de una forma de vida o un sistema de actitudes proposicionales. Esto implica que ninguna creencia, deseo o acción es racional o irracional en sí misma, aislada de la red de actitudes proposicionales que le dan sentido. Así por ejemplo, creer en la divinidad de ciertos animales o plantas o creer en las propiedades curativas de ciertos rituales no es en sí mismo irracional, puede ser plenamente racional si se halla conectado consistentemente con otras creencias, deseos y acciones que conforman una práctica social coherente, una forma de vida.

De este modo la irracionalidad es entendida como la desconexión o fractura entre géneros de actitudes proposicionales. Casos de irracionalidad, como por ejemplo el denominado por Aristóteles "acrasia" también llamado "debilidad de la voluntad", el autoengaño, o los actos contumaces ante la evidencia contraria se ven bajo este modelo como casos de división del yo, casos en los cuales la acción, creencia o deseo irracional es el producto del conflicto entre subsistemas de actitudes proposicionales que son consistentes internamente pero contradictorios entre sí. Este modelo es plenamente coherente con la concepción psicoanalítica de la irracionalidad como desdoblamiento del yo. Así, la irracionalidad surge como el conflicto entre subsistemas de creencias dentro de un sistema mayor. En estos casos de división del yo se pre-

5. Para una interesante discusióna acerca de la manera como Davidson explicita y desarrolla intuiciones del segundo Wittgenstein, Cf. Hopkins, James, "Wittgenstein, Davidson and the methodology of interpretation", King's College, University of London (aún no publicado).

serva la coherencia interna de los subsistemas a costa de la inconsistencia del sistema principal.

El tema de la irracionalidad es, sin embargo, mucho más complejo. Todo sistema de actitudes proposicionales incluye contradicciones y tensiones. Por eso la irracionalidad es parte inevitable de todo sistema de creencias y aquí sostengo que aunque todo sistema tiende a la coherencia las inconsistencias cumplen una función esencial al permitir el cambio conceptual. Un sistema ideal que fuese totalmente coherente sería incapaz de cambiar porque consideraría ininteligible cualquier proposición que contradijera sus creencias. Como todo sistema está continuamente cambiando por causas de actitudes proposicionales nuevas que entran al sistema o por inferencia interna, para poder ser dinámico todo sistema debe convivir con cierto margen reducido de contradicciones o anomalías, producto de este flujo permanente. Un sistema completamente coherente y cerrado en sí mismo sería incapaz de cambiar para adaptarse a nuevas situaciones y, sobre todo, sería incapaz de enfrentarse a una situación de autocuestionamiento y autocrítica. El autocuestionamiento y la autocrítica presupone el reconocimiento de las propias inconsistencias. No es pues en absoluto extraño que las personas más compactamente coherentes sean también las más fanáticas y dogmáticas. Un sistema de actitudes proposicionales es como una teoría científica que debe permitirse un cierto número de anomalías para poder cambiar y enfrentarse positivamente a nuevas observaciones y datos que contradicen creencias previas. Más aún, ningún individuo puede llegar a calcular con precisión todas las consecuencias de sus creencias, deseos y acciones, con lo cual sólo puede descubrir gradualmente las inconsistencias contenidas en su tejido de actitudes proposicionales. Pero naturalmente la atribución de irracionalidad a un hablante debe ser reducida y localizada, de otra manera sería imposible encontrar en su conducta actitudes proposicionales con lo cual el sujeto no sería interpretable y no tendría sentido considerarlo irracional. Sólo tiene sentido hablar de niveles de irracionalidad dentro de un marco mayor de racionalidad. Como dice Davidson la irracionalidad "es una falla dentro de la casa de la razón".[6]

6. "Paradoxes of irrationality", en: Hopkins, James y Woolheim, Richard, *Philosophical essays on Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pág. 289.

Ser racional termina siendo ser capaz de tener sistemas máximamente coherentes de actitudes proposicionales interconectadas o, lo que es lo mismo, ser usuario de un lenguaje. En consecuencia, ser racional es pertenecer a una comunidad de individuos que comparten creencias, deseos y acciones, es decir –en términos de Wittgenstein– individuos que comparten una forma de vida.

Hay aquí una importante objeción que alguien podría plantear. Se podría argüir que un modelo holista de la racionalidad como el aquí concebido parte del supuesto de que todos los estados mentales tienen contenido proposicional, desatendiendo muchos estados que no pueden ser descritos proposicionalmente. La respuesta a esta objeción es que aunque es indudable que hay estados mentales carentes de contenido proposicional (ciertos afectos, sentimientos o emociones), para que algo sea inteligiblemente considerado un estado mental debe ser susceptible de expresión intersubjetiva. Esta respuesta es una explicitación de la tesis de Wittgenstein contra la posibilidad de sensaciones o emociones totalmente privadas, pues todo criterio acerca de lo que va a ser considerado un estado mental, por el propio agente, presupone una estructura intersubjetiva previa de aprendizaje del reconocimiento de estados mentales. Esta estructura previa de reconocimiento es propiamente una forma de vida, que se hace explícita, aunque imperfectamente, en un lenguaje.[7] Esto no significa, sin embargo, que todo estado mental sea lingüísticamente descriptible y expresable. Cuando nos encontramos con estados mentales que no pueden ser descritos o expresados usando las posibilidades usuales de la lengua, lo que hacemos es quebrar las regularidades lingüísticas para expresar lo que el lenguaje habitual es incapaz de expresar; por ejemplo, hacemos una metáfora. Eventualmente podemos utilizar otro tipo de lenguaje no verbal. Podemos componer una melodía o disponer formas y colores de una manera que produzca en el intérprete un estado mental semejante al del sujeto que trata en vano de utilizar el lenguaje coloquial para expresarse. Pero lo importante es que todas estas formas de expresión de estados mentales son inter-

7. Hay una interesante discusión acerca de las relaciones y semejanzas entre la noción wittgensteiniana de forma de vida y el concepto fenomenológico de mundo de la vida. Cf. Malpas, J.E., *Donald Davidson and the mirror of meaning*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992; Dreyfus, Hubert, "Holism and hermeneutics", en: *Review of metaphysics*, 34, 1980, págs. 3-23.

subjetivas, presuponen un marco, por amplio que este sea, compartido. Es innecesario decir que los modos que la imaginación puede crear de producir estados mentales que se resisten a ser descritos o expresados utilizando medios convencionales, son infinitos e inagotables.[8]

III

Hay un último tema que me gustaría abordar. Alguien podría suponer que la concepción de la racionalidad aquí desarrollada conduce a aceptar la posibilidad de sistemas internamente racionales pero inconmensurables entre sí. En "On the very idea of a conceptual scheme",[9] Davidson adelanta un argumento que refuta explícitamente esa posibilidad. Voy a reflexionar ahora sobre ello.

La noción de esquema conceptual contiene la idea de que se trata de categorías generales con las cuales organizamos la experiencia y, en consecuencia, organizamos el mundo. Hablar de un esquema conceptual es, en este contexto y para todos los efectos, equivalente a hablar de una racionalidad, es decir, un sistema de interconexiones de actitudes proposicionales. Quien acepta esta noción puede usar diferentes verbos para describir la actividad del esquema conceptual. Puede decir que la racionalidad o el esquema conceptual sistematiza el contenido no interpretado de la percepción o discrimina lo dado. Pero la idea general es que el conocimiento es una relación entre un contenido y un esquema conceptual o racionalidad que ofrece las categorías con las que se va a organizar y, en consecuencia, dar inteligibilidad al contenido.

Si aceptamos la inteligibilidad de este dualismo hay algunas preguntas que deberán ser planteadas. (i) ¿Es el caso que todos los seres humanos compartimos el mismo esquema conceptual o es posible sostener que los esquemas conceptuales son relativos a lenguajes, culturas y períodos de la historia? (ii) ¿Si hay esquemas alternativos es posible la traducción y conmensuración entre ellos?

En algunos autores la idea de esquema conceptual presupone un

8. Acerca de usos lingüísticos no destinados a transmitir contenidos o significados habituales sino a producir efectos (estados mentales), ver Davidson, "What metaphors mean", en: *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1991 (1984).

9. Ibíd., págs. 183-198.

dualismo entre lo que va a ser organizado (las experiencias no interpretadas o el mundo) y el instrumento organizador. Este dualismo es considerado por Davidson como el tercer y último dogma del empirismo, el cual es un remanente de la distinción analítico/sintético que Quine desmontó. Este último dogma puede ser rastreado por lo menos hasta los empiristas británicos,[10] pero Kant es especialmente notable en sostenerlo y a través de él ha influido en la filosofía de la ciencia reciente.[11] El realismo interno de Hilary Putnam, por ejemplo, puede verse como una consecuencia ontológica de aceptar este dualismo pues lo que afirma es que "los objetos no existen independientemente de un esquema conceptual. Delimitamos el mundo en objetos cuando introducimos uno u otro esquema de descripción".[12] Pero tal vez la más famosa consecuencia sea la tesis de la inconmensurabilidad sostenida por Kuhn y Feyerabend, la cual según algunas interpretaciones puede conducir al irracionalismo y relativismo en lo concerniente a teorías científicas.

En efecto hay un sentido en el cual este dualismo conduce a la tesis de la inconmensurabilidad, pues todo criterio para evaluar la verdad o falsedad de una creencia será relativo a nuestro propio esquema. Sin embargo, si tomamos a Kuhn por ejemplo, seremos incapaces de justificar la verdad o falsedad de nuestro esquema en su totalidad y ciertamente de comparar nuestro esquema con uno alternativo. La pregunta es –tal como Davidson la pone– si este tipo de inconmensurabilidad tiene algún sentido después de todo. Su sugerencia es que este tipo de relativismo conceptual carece de sentido porque la noción misma de racionalidades o esquemas conceptuales inconmensurables es ininteligible.

Para poder hablar de esquemas inconmensurables –en el proceso de la interpretación– debemos ser capaces de considerar el punto de vista

10. Por supuesto la distinción cartesiana entre un sujeto que representa y un objeto que es representado es una variación del mismo dualismo. Al abandonar el dualismo entre esquema y contenido, Davidson es considerado por algunos autores (Rorty, Malpas) como estando en la misma línea del proyecto hermenéutico de superar la distinción entre sujeto y objeto.

11. Davidson alude un par de veces (págs. 191 y 193) a Kant citando su metáfora favorita del "tribunal de la razón" como el conjunto de categorías que organiza y constituye la realidad.

12. Cf. *Reason, truth and history*, Cambridge, 1981, pág. 52.

ajeno un esquema y, entonces, ciertamente hay algo muy importante que ese punto de vista comparte con el nuestro. Podemos asociar un esquema conceptual a un lenguaje o un conjunto de lenguajes traducibles entre sí. De este modo, es posible comparar diferentes esquemas conceptuales si encontramos un modo de traducir entre lenguajes que pertenecen a esos conjuntos diferentes. Así el problema de la inconmensurabilidad entre esquemas conceptuales o racionalidades puede formularse en términos de la posibilidad de traducir entre diferentes lenguajes.

Si tenemos dos lenguajes diferentes hay dos posibilidades: o podemos traducirlos o no podemos. Si podemos no hay problema de inconmensurabilidad; si no podemos, entonces no tenemos ninguna razón para considerar las proferencias extrañas un lenguaje más que meros sonidos o inscripciones. Luego, si hay más de un esquema o bien son completamente diferentes al nuestro, con lo cual no tenemos ninguna razón para considerarlos un esquema, o son traducibles al nuestro y, en consecuencia, pueden llegar a ser partes del nuestro. El punto radica en que no tenemos ningún criterio para suponer que un tipo de comportamiento en el cual no podemos encontrar ningún sentido es un lenguaje, pues para que podamos considerar algo como un esquema o racionalidad debemos ser capaces de encontrar una intersección suficientemente amplia de actitudes proposicionales.

Se ha objetado en contra de este argumento que la traducibilidad no es una propiedad transitiva. Por ejemplo, si A es traducible a B y B es traducible a C, no se sigue que A sea traducible a C. La respuesta a esta objeción es que si sabemos que B es traducible a C, entonces desde A debemos tener algún tipo de conocimiento de C. Es posible añadir, en todo caso, que podemos usar a B como medio para traducir de A a C y viceversa. Lo mismo ocurre diacrónica y retrospectivamente para casos de cambio conceptual como los discutidos por Kuhn y Feyerabend. El argumento central es que no tiene sentido hablar de inconmensurabilidad total o imposibilidad absoluta de traducción, pues el mero hecho de considerar un conjunto de eventos físicos como acciones verbales implica atribuirle creencias y deseos y, en consecuencia, posibilitar la interpretación. El concepto mismo de total inconmensurabilidad presupone un punto de vista *sub specie aeternitatis* desde el cual confirmamos la disyunción entre los sistemas.

Kuhn y Feyerabend han propuesto la posibilidad de describir el mundo de maneras diferentes e inconmensurables, cada una de ellas

perteneciente a un particular esquema conceptual. Para estos autores un esquema conceptual nuevo se genera cuando los hablantes de una lengua sostienen como verdadero un conjunto de oraciones que solían asumir falsas. Este desplazamiento no es una mera sustitución de creencias porque implica variación en los significados de las oraciones (y en las palabras componentes), ya que ahora pertenecen a contextos diferentes. Podríamos ponerlo de esta manera: Cuando hablamos de un objeto 01 (por ejemplo el sol en una cosmología geocéntrica), estamos combinando en el discurso nuestras creencias acerca del objeto y los significados que atribuimos a las palabras con las cuales describimos las características de ese objeto. Supóngase que cambien nuestras creencias acerca del objeto (como consecuencia de una revolución científica, nueva investigación, etc.), ya que significado y creencia son inseparables los significados de las palabras con las cuales describimos las características del objeto también cambiarán, con lo cual estaremos ahora hablando acerca de 02 (por ejemplo el sol después de la revolución copernicana). Así, podemos preguntar (i) ¿en qué sentido es posible traducir nuestro discurso acerca de 01 a nuestro discurso acerca de 02? Y, (ii) ¿en qué sentido podemos decir que 01 y 02 son el mismo objeto? La tesis de Davidson es que el conjunto de creencias compartidas acerca de esos objetos debe ser mayor que el conjunto de creencias no compartidas y, en consecuencia, aunque las creencias y los significados cambien podremos traducir entre ambos discursos en consideración.

La idea es que no podemos confiar en algo más allá de nuestro esquema conceptual (sea esto la naturaleza, el mundo en sí mismo, los datos sensibles, etc.) para traducir entre diferentes esquemas conceptuales o incluso para poder entender el nuestro. Cualquier lenguaje que podamos imaginar o del cual podamos hablar es en un sentido importante una proyección de nuestro propio esquema conceptual y, en consecuencia, podremos interpretar a sus hablantes atribuyéndoles creencias y deseos. Si es así estamos simplemente abandonando la posibilidad de esquemas conceptuales o racionalidades inconmensurables.

Lo que se está rechazando como ininteligible es la inconmensurabilidad total, no la inconmensurabilidad parcial.[13] En efecto, todos los es-

13. Aunque Davidson también objeta la inconmensurabilidad parcial es posible mostrar que su argumento, además de malentender a Kuhn, se centra en la tesis de que el concepto de inconmensurabilidad parcial es contradictorio. En to-

quemas y sistemas de actitudes proposicionales son parcialmente inconmensurables, no sólo unos respecto de otros sino incluso un esquema respecto del mismo esquema en un momento ulterior en el tiempo. Pero el punto radica en que este concepto de inconmensurabilidad parcial no es otra cosa que el principio de indeterminación. Así pues, lo que Davidson está en realidad refutando es la posibilidad de la total inconmensurabilidad y lo que está sosteniendo es la proliferación del fenómeno de la indeterminación en toda relación entre sistemas de actitudes proposicionales.

¿Cuáles son, para el tema que nos ocupa, las consecuencias del rechazo al dualismo entre esquema y contenido y por tanto el rechazo a la inteligibilidad de la total inconmensurabilidad? La más importante es que las formas de relativismo cultural o lingüístico extremas se hacen ininteligibles, pues el relativismo sólo puede prosperar donde hay esquemas inconmensurables. Con el relativismo colapsa la posibilidad del escepticismo radical, la tesis de que podríamos tener más creencias falsas que verdaderas, pues falsedad masiva es simplemente ininteligibilidad. Sin embargo, abandonar la posibilidad del escepticismo radical implica también abandonar el realismo metafísico. Podemos definir –siguiendo a Hilary Putnam– el realismo metafísico como la posición que encapsula tres tesis: (i) La tesis de que el mundo se encuentra completamente constituido independientemente de nuestros lenguajes y esquemas conceptuales. (ii) La tesis de que sólo puede haber una descripción verdadera del mundo. (iii) La tesis de que la verdad es correspondencia entre el lenguaje y el mundo.

Al rechazar el dualismo de esquema y contenido nos situamos más allá del debate entre realismo, anti-realismo (como el propuesto por Michael Dummett, por ejemplo) e idealismo, pues este debate sólo tiene sentido bajo el supuesto de que el conocimiento es una relación entre un esquema y un contenido, un sujeto y un objeto, y que nuestra obligación filosófica es encontrar la manera en que esas dos instancias se encuentran relacionadas. Lo que se está abandonando es, entonces, el supuesto cartesiano y kantiano del conocimiento como mediación y representación. La argumentación de Davidson contra la distinción entre esquema

do caso, tal como se usa habitualmente el concepto de inconmensurabilidad parcial no es diferente del concepto de indeterminación de la traducción, que Davidson acepta como un fenómeno universal.

y contenido es una superación del dualismo moderno entre sujeto y objeto.

La investigación en torno a la interpretación de la acción conduce pues a una teoría de la comunicación que ilumina la noción misma de racionalidad: la manera como entendemos nuestra relación con el mundo y con otros individuos. Y la intuición que se desprende es que el fenómeno de la comunicación y conmensuración entre racionalidades tiene las mismas características tanto a nivel doméstico como foráneo. Los problemas de comunicación entre esquemas distintos son en principio sólo cuantitativamente diferentes de los problemas de comunicación entre miembros de la misma comunidad de hablantes o, para el caso, entre momentos diferentes en la vida del mismo individuo. La comunicación es un continuo que tiene, en un extremo, la comprensión que un sujeto tiene de sí mismo, comprensión que jamás puede ser plena y que el sujeto se ve obligado a proyectar en los demás para poder entender las acciones o proferencias ajenas. Lo que tenemos en el otro extremo es una línea al infinito de mayor indeterminación que recuerda el concepto matemático de límite: la indeterminación nunca puede ser total, pero siempre puede ser mayor. Es parte del proyecto de la filosofía el hacer la interpretación y la comunicación posibles.

Pontificia Universidad Católica del Perú
Departamento de Humanidades

ABSTRACT

This paper departs from an interpretation of Davidson's project of integrating the theory of action and the theory of communication. This shall allow me to consider, in the second part, to what extent this project culminates in a conception of the nature of rationality. Finally, in the third part, I will discuss to what extent this conception of rationality discards the possibility of accepting incommensurable rationalities.

ISEGORÍA

REVISTA DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

ISEGORÍA (Madrid), n.º 14, octubre 1996, ISSN: 1130-2097

14

Multiculturalismo: Justicia y Tolerancia

Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal, *por Will Kymlicka.*

La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural, *por Michael Walzer.*

Lealtades compartidas, lealtades divididas: la pertenencia política en Estados plurinacionales, *por Francisco Colom.*

¿Son las mujeres una minoría?, *por Raquel Osborne.*

Otros artículos:

El último estadio de la Historia (Memoria, Rememoración y *Bildung:* sobre la teoría de la Modernidad en Hegel), *por Agnes Heller.*

Tras el consenso. Sobre el giro epistemológico-político de John Rawls, *por Miguel Giusti.*

Colaboraciones de:

A. Arteta, M. Beltrán, R. del Castillo, A. G.ª Inda, A. Gomila, D. Hernández, J. M. Hernández, M. Herrera, J. M. Herrera, J. de Lucas, E. Moreno, A. Rivero, C. Thiebaut, A. Valdecantos, R. Vargas-Machuca.

Consejo Superior de Investigaciones Científicas
CSIC INSTITUTO DE FILOSOFÍA

LAS DOS ESTRATEGIAS ANTI-ESCEPTICAS DE STRAWSON*

Marco Antonio Frangiotti

1. Introducción

En *Individuals*, Strawson afirma que las dudas escépticas pueden ser disipadas si usamos ese tipo de argumentación que él llama "transcendental".[1] Más tarde, en *The Bounds of Sense*, el mismo nos aclara que tales argumentos transcendentales pueden ser originalmente encontrados en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, más precisamente en la "Deducción Transcendental" (de aquí en más "Deducción") –donde, según Strawson nos dice, Kant fracasa– y en la "Refutación del Idealismo" (en adelante "Refutación") –donde el planteo kantiano resulta razonablemente exitoso. Pero semejante éxito, puntualiza Strawson, solo puede ser alcanzado si libramos a la "Refutación" de algunas de las doctrinas principales del idealismo transcendental. Esta estrategia supone claramente un enfoque filosófico del escepticismo que, en lugar de abordar nuestra visión del "mundo exterior", prioriza la consideración de la estructura de los argumentos aducidos en contra de esa posición filosófica. Recientemente, en su libro *Scepticism, Naturalism: Some Varieties*, Strawson suplanta aquella maniobra anti-escéptica por otra de corte naturalista, y así acaba recurriendo a una irresistible inclinación humeana que nos llevaría a desoír las dudas escépticas.

En este artículo, intentaré mostrar que ambas estrategias resultan insuficientes. En relación a la primera, sostendré que la misma no toma en consideración la discusión sobre el cuadro del mundo exterior que es presupuesto en cualquier recurso a argumentos anti-escépticos. Más precisamente, mostraré que la primera maniobra anti-escéptica de Strawson es muy poco promisoria porque deja de lado una justificación

* Quiero expresar mi agradecimiento al prof. Dr. Gustavo Caponi por su ayuda en la redacción de la presente versión en español de este artículo.

1. Strawson 1959, pgs. 41-2.

apropiada de nuestra imagen de la exterioridad. Soy de la opinión de que, si esta cuestión no es resuelta, el escéptico tendrá siempre la carta más alta, al punto que siempre estará en condiciones de dudar de si lo que es real corresponde a aquello que tomamos como tal. Es decir: siempre podrá recurrir a una concepción realista metafísica del mundo exterior con el fin de preservar sus dudas.

Ya especificado este punto, consideraré la segunda maniobra anti-escéptica de nuestro autor. Según la misma, estamos relevados de cualquier esfuerzo por justificar la creencia en nuestra visión del mundo exterior porque esta última, siendo una mera inclinación natural, resulta compulsoria y, por lo tanto, es ocioso dudar de ella. Así, y en primer término, sostendré que esta nueva tentativa anti-escéptica sólo reproduce la estrategia de prueba de los argumentos transcendentales; y, en segundo término, argumentaré que, una vez que entran en juego concepciones rivales del mundo exterior, se hace necesario evaluar también el poder de persuasión de las pruebas racionales. Finalmente, sugeriré que, recurriendo al naturalismo, Strawson acaba coincidiendo con aquella recomendación escéptica según la cual, para alcanzar la tranquilidad, debemos vivir en consonancia con nuestras inclinaciones naturales.

2. *Primera Tentativa Anti-escéptica de Strawson*

Si mi objetivo es mostrar que la última tentativa anti-escéptica de Strawson presenta las mismas dificultades que su primera tentativa, sería oportuno analizar más de cerca a esta última. Explicando los resultados de Kant en la Refutación, Strawson dice:

> "Para darle cierto sustento a la idea *de un reconocimiento que el sujeto haría del hecho de estar teniendo* esta y aquella experiencia en este o aquel momento, precisamos, por lo menos, de la idea de un sistema de relaciones temporales que comprenda algo más que esas propias experiencias. Pero, para el propio sujeto, *no existe otro acceso* a todo el sistema de relaciones temporales que no sean sus propias experiencias. Las mismas (o parte de las mismas) *deberán ser consideradas* por él, por lo tanto, como experiencias de cosas (y otras como meras experiencias) que poseen entre si relaciones temporales que integran aquel sistema total".[2]

2. Strawson 1966, pg. 126-7 (las últimas bastardilhas son mías).

Si el sistema temporalmente ordenado que involucra elementos no experienciales nos es accesible, el sujeto cognoscente queda librado a sus propias experiencias. No podemos fugarnos de nuestro esquema conceptual; y, dentro del mismo, sólo podemos suponer que las cosas son independientes de nuestros modos de experimentarlas.[3] Pero, debe existir una distinción entre "lo que las cosas son" y "lo que nosotros percibimos que ellas son".[4] Así, en virtud de la apercepción del propio sujeto debemos tomar ciertas experiencias como experiencias de cosas "que guardan entre si relaciones temporales independientes del orden en el cual ellas son efectivamente percibidas".[5] Esto significa que no podemos dejar de *asumir* algunas experiencias como remitiendo a cosas ordenadas de una forma diferente a aquella en la cual nuestras representaciones están ordenadas. El primer orden *tiene que ser* reconocido como correspondiendo a un sistema que no podemos percibir en si mismo; en una palabra, una estructura permanente y necesaria de cosas en si mismas.[6]

La conclusión de Strawson no es que efectivamente percibamos cosas fuera de nosotros sino que, parece sostener que debemos pensar, asumir,[7] o considerar[8] nuestras creencias empíricas como siendo el caso. De este modo, parecería que la única conclusión posible que podríamos extraer de estos argumentos transcendentales de Strawson es algún tipo de afirmación sobre nosotros y nuestras creencias, y no sobre el mundo. Tal es lo que Walker arguye. Podemos, por ejemplo, percibir destellos de luz coloreada ubicados en distintos lugares de nuestro campo visual y siguiendo un patrón regular. Si cambiamos nuestro campo visual, tendremos razones "para pensar que las cosas continuaron del mismo modo durante nuestra ausencia".[9] Hasta podríamos llegar a tener razones para establecer una distinción entre los patrones objetivos de tales destellos y nuestra experiencia subjetiva de tales patrones. Habríamos incorporado entonces a nuestro esquema conceptual los conceptos de "ob-

3. Cf. ibid., pg. 127 n. 1.
4. Cf. ibid.
5. Ibid.
6. Cf. ibid., pg. 125.
7. Ibid., pg. 126.
8. Ibid., pg. 125.
9. Walker 1978, pg. 120.

jetivo" y "subjetivo", y podríamos incluso incorporar conceptos como "cuerpo" y "objetos". Pero, así y todo, lo único que tendríamos son ciertos conceptos y un patrón estable de destellos. Strawson desea usar sus argumentos transcendentales para mostrar aquello que se presupone como una condición de la experiencia humana. Todo lo que está presupuesto, dice Walker, son ciertas verdades sobre la mente humana, tal como que ella percibe patrones estables de representaciones y establece ciertas distinciones basadas en tales patrones, usando conceptos como "objetos independientes".

Walker parece estar en lo cierto cuando arguye que los argumentos transcendentales de Strawson muestran solo la necesidad de conceptos y creencias, y no que nuestra visión del mundo objetivo es el caso. Sin embargo, Walker piensa que Kant también comete ese error. La posición de este último, nos dice, es que tales argumentos "proponen conclusiones sobre nuestros conceptos y creencias –es decir: sobre el mundo de las apariencias y no sobre las cosas en sí mismas".[10] En tal sentido, es pertinente notar que, en lo atinente a los logros anti-escépticos de Strawson, Walker concuerda con Stroud. Centrando su análisis en *Individuals*, Stroud pone a Strawson frente al desafío de justificar la creencia en la existencia de objetos no percibidos. Strawson afirma que el escéptico debe saber qué es lo que él quiere significar al expresar tal duda. Esto le exige emplear un esquema conceptual a partir del cual es llevado a pensar al mundo como conteniendo objetos particulares. Lo que se quiere indicar es que todo decir significativo, incluso el de la duda escéptica, requiere que el esquema conceptual en cuestión sea aceptado como premisa de la argumentación. La cuestión, contesta Stroud, es si se sigue de la naturaleza de ese esquema conceptual que la duda escéptica, para ser significativa, deba ser falsa. El problema, según Stroud lo ve, es que esto exige que Strawson muestre que "una afirmación sobre el modo de ser de la cosas se sigue de otra afirmación sobre nuestro modo de pensar sobre el mundo", y agrega, "¿cómo es que semejante afirmación podría ser justificada?"[11]

Stroud extiende su objeción reconociendo que, o bien los argumentos transcendentales se limitan a una prueba de nuestras creencias y conceptos, o bien deben basarse en alguna versión del *principio de verificación*. El interpreta a Strawson como sosteniendo que la necesidad de pensar al mundo como compuesto de partículas objetivas, implica la capacidad de identificar y re-identificar tales partículas; lo que, a su vez, implica la posibilidad de poseer criterios satisfactorios de re-identificación. Pero, dice Stroud, sólo podemos concluir que podemos saber si los objetos no-percibidos continúan existiendo recurriendo a la siguiente premisa tácita: si sabemos que el criterio de re-identificación ha sido satisfecho, sabemos que los objetos continúan existiendo aún cuando no sean percibidos. Es esta premisa la que justifica la inferencia desde la manera en que debemos pensar a la manera en que las cosas son; generalizando, esto equivale al principio de verificación, i.e., al principio según el cual hablar de objetos no-percibidos tiene sentido sólo si tenemos acceso a los mismos. Sin ese principio, concluye Stroud, el argumento de Strawson deja de ser eficaz. Pero, si ese principio es aceptado, ya no son necesarios los argumentos transcendentales.

A diferencia de Walker, sin embargo, Stroud acierta al considerar que Kant no argumenta en función de la necesidad de ciertos conceptos y creencias, sino en virtud de la condiciones que posibilitan el darse de los objetos en el espacio. "Kant pensaba", dice Stroud, "que podía argumentar partiendo de las condiciones del pensamiento y la experiencia y así llegar, no sólo al hecho de que creemos en la existencia de un mundo exterior o aún a la conclusión de que todo nos hace pensar que efectivamente ese mundo existe; sino a mostrar tanto la falsedad del idealismo problemático como la efectiva existencia de ese mundo exterior de objetos materiales".[12] Así, Walker parece interpretar a Kant incorrectamente. Aceptar una conclusión relativa a creencias es adoptar la idea de que realmente experimentamos no objetos sino representaciones, algunas de las cuales consideramos como representaciones de objetos. Frente a eso, un escéptico cartesiano podría replicar que tal argumento sólo ha probado la necesidad de *representaciones* adventicias y Kant está bien al tanto de tal insuficiencia. "Ante esta prueba", dice Kant refiriéndose a la Refutación, "se podría muy bien objetar que sólo somos inmediatamente conscientes de nuestra *representación* de las cosas exteriores y consecuentemente es todavía incierto que fuera de nosotros exista o no algo que corresponda a tal representación".[13] Pero Kant sabe que, por la propia

10. Ibid., pg. 126.
11. Stroud 1968, pgs. 245-7.

12. Ibid., pg. 256.
13. B X n.

naturaleza del sentido interno, todas las representaciones son fugaces; y, por eso, no pueden brindar la permanencia necesaria para la experiencia interior. Consecuentemente, según Stroud, Kant nunca concordaría en que la Refutación muestra meramente la necesidad de ciertas creencias.

Creo que Stroud está absolutamente en lo cierto cuando afirma que Kant considera su conclusión como la condición necesaria de los objetos en el espacio. Si no fuese así, el escéptico realmente podría concordar con la inevitablidad de tal o cual creencia sobre el mundo exterior; y, aún así, dudar de que los objetos en el espacio se den en nuestra experiencia. Aceptando una conclusión concerniente sólo al concepto de objetividad –que debe ser considerada como referida a un mundo independiente de nuestra mente– Strawson adopta una austera interpretación de la doctrina kantiana que no puede dar lugar a una justificación efectiva de nuestras creencias empíricas.[14]

Por eso, no debe sorprendernos ver a Stroud sosteniendo que el argumento general de Kant en contra del escepticismo (la Refutación) se basa fundamentalmente en el idealismo transcendental. La principal tarea de Kant es demostrar que tenemos una percepción inmediata y un conocimiento directo de las cosas que nos circundan en el espacio. Así, Stroud escribe:

> "Para evitar el idealismo escéptico y concomitantemente explicar cómo el conocimiento no-inferencial de las cosas que nos rodean es posible, debemos pensar a 'todas nuestras percepciones, sean ellas las que llamamos internas o las que llamamos externas, como una "presentificación" sólo de aquello que depende de nuestra sensibilidad...' Y adoptar ese punto de vista equivale a adoptar una forma de idealismo: aquel que afirma que los objetos percibidos a nuestro alrededor en el espacio son dependientes de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento. Esto es así sólo porque es verdad que podemos percibir aquellos objetos de un modo directo y, por lo tanto, puede darse una certeza no-inferencial de su realidad".[15]

Stroud comprende muy bien la posición de Kant frente al escéptico. Este nunca será refutado hasta que no se muestre que nuestro conocimiento de los objetos en el espacio es inmediato y directo. Cualquier

14. Cf. Strawson 1985, pg. 21.
15. Stroud 1983, pgs. 419-20.

otra alternativa le daría lugar para insistir que nuestro conocimiento de tales objetos es inferido y así sembrar dudas sobre la justificación de ese conocimiento. El realista transcendental no tiene otra opción que no sea la de asumir que nuestro conocimiento de los objetos es inferido. Esta es una de las razones por las que Kant afirma que el realismo transcendental lleva al escepticismo.[16] Cualquier prueba que se remonte desde los efectos hacia sus causas supone admitir que otras causas pudieron entrar en juego para producir los efectos en cuestión (es decir, las representaciones).

De estas consideraciones se sigue, por un lado, que Strawson sólo puede afirmar que ciertas experiencias "deben ser tomadas" como experiencias de objetos en el espacio exterior, y no que tales experiencias *sean* de objetos en ese espacio exterior. En otras palabras, Strawson sólo puede argumentar sobre la necesidad de conceptos y creencias y no sobre la necesidad de un mundo objetivo. Por otro lado, estamos más cerca de Stroud que de Walker en lo que respecta a las intenciones de Kant en la Refutación. Kant procura establecer que la existencia de objetos independientes de nuestra mente es una pre-condición del auto-conocimiento, y no que ciertas creencias sobre el mundo estén conectadas de algún modo con ciertas creencias sobre nosotros mismos. Kant argumenta sobre objetos efectivamente dados en el espacio, porque, de acuerdo al idealismo transcendental, en nuestra experiencia tenemos acceso directo e inmediato a esos objetos. Una vez al tanto de estas observaciones, parece inevitable afirmar que Strawson no puede superar las dudas escépticas sin antes asumir aquello que siempre tanto repudió: el idealismo transcendental. Por lo tanto, la tentativa strawsoniana de reformular la filosofía teórica kantiana sin recurrir al idealismo transcendental no puede ser convincentemente sostenida.

3. *La Segunda Tentativa Anti-Escéptica de Strawson: Los Instintos Naturales*

Recientemente, Strawson revisó toda su estrategia anti-escéptica y puso en evidencia que aquellas primeras escaramuzas se basaban en argumentos que sólo podían garantizar el carácter sistemático y ordenado de nuestra experiencia. Concordando con Stroud, terminó dando indicaciones que mostraban que sus argumentos transcendentales no desban-

16. Cf. A 369.

caban al escéptico.[17] En vez de perder tiempo procurando una prueba anti-escéptica para minar las dudas del propio escéptico, deberíamos limitarnos a atender a esa irrecusable creencia en el mundo exterior. De acuerdo con él, no podemos evitar creer en un mundo habitado por objetos independientes de nosotros. Esa creencia no esta ahí para ser discutida; sino para imponerse: es compulsoria. Es algo que no podemos dejar de lado sin correr el riesgo de demorarnos en dudas ociosas.

Strawson afirma que este cambio está inspirado en Hume. Como este, nuestro autor sostiene que estamos naturalmente inclinados a dar por descontada nuestra creencia en un mundo exterior. La naturaleza basta para forzar al escéptico a aceptar esa creencia. Pero, mientras Hume continúa despreciando nuestros recursos racionales para lidiar con el escéptico, o en términos de Hume: "oponiendo razón a razón", Strawson se exime de ello y argumenta que poner en tela del juicio nuestra creencia en un mundo exterior es antinatural. Podemos, simplemente, *dejar de lado* cualquier esfuerzo racional por superar la duda escéptica. En suma, Strawson comienza reconociendo que la duda escéptica apunta contra la justificación de nuestra creencia en un mundo exterior. Luego, afirma que tal justificación no es necesaria porque esa creencia está naturalmente instalada en nuestro modos de experimentar el mundo. Por eso, cualquier exigencia de justificación de nuestra creencia en un mundo externo resulta ociosa; y por lo tanto, las dudas escépticas también lo son.

Tengo tres objeciones a la estrategia naturalista de Strawson. La primera es como sigue. Es posible y legítimo preguntar por la diferencia que existiría entre argüir que la creencia en un mundo externo es inevitable en virtud de que se trataría de una inclinación natural y argüir que estamos forzados a creer en ella para que podamos tener experiencia. La intención de Strawson es eludir las pruebas racionales con el fin de salvaguardar tal creencia. Sin embargo, para conseguir eso, confía en una estrategia por medio de la cual ya es sabido que habremos de llegar a la creencia en un mundo exterior; es decir: que esa creencia *debe ser dada por supuesta*. Ahora, esa afirmación despliega un tipo de "Estructura de prueba" que es similar a la estrategia de la argumentación transcendental. De ese modo, somos llevados nuevamente a las dificultades de aquella tentativa de derrumbar la posición escéptica a la que inicialmente Strawson recurrió. Argumentar, tanto en base al instinto o a la experiencia, que nuestro conocimiento empírico es incuestionable es una cosa; pero que nuestro conocimiento empírico es el caso es otra muy diferente. En función de esto, debe notarse que Strawson substituye su primera estrategia transcendental de argumentación apenas por otra del mismo tipo. La única rectificación introducida consiste en apelar a nuestros instintos naturales en lugar de recurrir a las condiciones de nuestra experiencia.

17. Cf. Strawson 1985, pg. 10-11.

Mi segunda objeción a la última estrategia anti-escéptica de Strawson tiene que ver con la idea de que deberíamos soslayar una consideración racional de la posición escéptica. Strawson está interesado en señalar la gratuidad del enfoque que Hume propuso en relación a las limitaciones de nuestra capacidad para lidiar con el escéptico, pero la cuestión nos lleva a preguntarnos si es realmente prudente prescindir de un examen de la capacidad persuasiva de las pruebas racionales. ¿No será que para evidenciar realmente la gratuidad de tales argumentaciones es mejor considerar a las pruebas racionales en virtud de su consistencia sin discutir sobre nuestras inclinaciones naturales? Supongamos que alguien es un solipsista (y no un escéptico) y piensa que es posible probar que la creencia en un mundo exterior es falsa. Esto es obviamente contrario tanto a la visión de Strawson como a la nuestra; y, por eso nuestro autor quedaría en la posición de tener que impugnar la prueba del solipsista. Es decir: Strawson debería estar en condiciones de decir que hay algo *errado* en ella. ¿Pero, puede llegarse a esa conclusión sin analizar el argumento en cuestión? Por un lado, si Strawson no puede, i.e., si supone que debe considerar el análisis del solipsista, entonces tendrá que construir un argumento para mostrar lo errado del solipsismo, en cuyo caso deberá revisar su posición de que es ocioso analizar pruebas racionales. Si ignora el argumento solipsista, entonces tendrá que aceptar que su enfoque se sustenta por sí mismo independientemente de prueba racional. Pero, sólo podrá hacer eso si previamente reconoce el carácter racional del argumento solipsista. Esto es tanto como decir que Strawson debería poder mostrar de antemano las bases racionales del argumento solipsista para, entonces, recomendarnos que lo ignoremos. Considerando esto, puede llegar a pensarse que Strawson no puede, simplemente, *ignorar* las pruebas racionales.

Es posible imaginar a Strawson afirmando que estamos interpretando mal su posición. Lo que quiere indicar es que la creencia en un mundo exterior es algo que no podemos excusarnos de poseer. Por eso, toda

prueba en su favor o en su contra está fuera de lugar. Tal creencia no puede someterse a una investigación sobre su verdad o falsedad. En un inventario completo de nuestras creencias, la misma estará siempre incluida. Tenerla es algo inevitable o compulsorio. Por eso, no hay margen para considerar argumentos contrarios o favorables a ella. Esta respuesta, sin embargo, supone un enfoque que choca con el propuesto por el solipsista. La razón es esta: mientras Strawson se abstiene de determinar el valor de verdad de la creencia en el mundo exterior, el solipsista propone una prueba en su contra. ¿Que pasaría, entonces, si alguien decide evaluar ambos enfoques para quedarse con uno de ellos? En este caso, Strawson estará obligado a decir que su argumento naturalista *es mejor que* el del solipsista. Pero esto último no puede ser hecho sin que medie una comparación entre ambos argumentos, i.e., sin que medie una consideración de la capacidad persuasiva de ambos. Otra vez, Strawson no podrá recomendarnos ignorar las pruebas racionales.

Queda aún una tercera objeción que plantearse contra este enfoque naturalista propuesto por Strawson. El escéptico puede recordarnos que no cuestionaba la aceptación de nuestros instintos; sino que ponía en duda cualquier justificación tendiente a legitimar nuestro conocimiento del mundo exterior. La cuestión, nos dirá, no es si tal creencia debe ser o no aceptada, sino saber si es verdadera o no. Sexto Empírico aclara que las dudas escépticas deben apuntar sólo a cuestiones que envuelven la verdad (no evidente).[18] Frente a tales cuestiones, el escéptico rápidamente replica: 'ninguna explicación parece satisfactoria'. Pero, cuando siente frío o calor, el escéptico no dice "creo que no tengo frío ni calor".[19] Es decir: el escéptico no discute nuestras inclinaciones naturales o nuestras reacciones instintivas. Mas aún: Sexto propone que 'seguir la naturaleza' es una forma de vida recomendable.[20] En tal sentido, podemos pensar que, en vez de responder al escéptico, Strawson acaba abrazando su causa *malgré lui*. Lo que él cree es que una vez sustituido el paradigma justificacionista por el naturalista, las dudas escépticas simplemente se desvanecen. Pero eso es simplemente lo que el escéptico prescribe como camino hacia la tranquilidad.[21]

18. O.P., pg. 15.
19. Ibid., pg. 11.
20. Ibid., pg. 23-4.
21. Ibid., pg. 7.

En conclusión, podría señalarse que, considerando todas las observaciones anteriores, la riña entre Strawson y el escéptico no nos lleva muy lejos. Su primera tentativa por superar las dudas escépticas carece de una justificación apropiada de nuestras pretensiones de conocimiento. En cambio, su nuevo esfuerzo involucra un número de dificultades que no parecen propias de una solución adecuada. El enfoque de Strawson no constituye un reto para la duda escéptica.

Universidade Federal de Santa Catarina

REFERENCIAS

FRANGIOTTI, M..: (1995): 'Scepticism, Metaphysical Realism and Transcendental Arguments', en *Diálogos*, 66, págs 79-92.

KANT, I. (1990): *Critique of Pure Reason*, London: Macmillan (traducido por N.K. Smith y abreviada A para la primera edición y B para la segunda).

STRAWSON, P. (1966): *The Bounds of Sense*, London, Methuen.

(1959): *Individuals*, London, Methuen.

(1985): *Scepticism & Naturalism: Some Varieties*, London, Methuen.

STROUD, B. (1983): 'Kant and Scepticism', en Burnyeat, M. (ed.): *The Sceptical Tradition*, Berkeley y L.A.: Un. of California Press, págs. 413-434.

(1968): 'Transcendental Arguments', *Journal of Philosophy*, 65, págs. 241-256 .

VALBERG, J. (1992): *The Puzzle of Experience*, Oxford: Oxford University Press.

WALKER, R.C.S. (1978): *Kant*, London: Routledge.

(1989): 'Transcendental Arguments and Scepticism', en Schaper, E. & Vossenkuhl, W. (eds.): *Reading Kant*, Oxford: Blackwell, págs. 55-76.

ABSTRACT

This article aims at showing that Strawson's earlier and latter anti-sceptical attempts do not hold water. His earlier attempt, that ignited the discussions about the adequacy of transcendental arguments against the sceptic, is unworkable because it does not take into consideration the view of the external world upon which the sceptic is based in order to challenge our knowledge claims. Strawson's later attempt, that resorts to a Humean-like naturalistic basis, is intractable for three reasons: first, because it reproduces the proof structure of transcendental arguments; second, because it requires us to evaluate the cogency of rational proofs; and third, because it matches the sceptic's advice that we should live according to our natural inclinations in order to reach tranquillity.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIII Nº 1 (Otoño 1997)

EL ARGUMENTO FREGEANO DE LAS ORACIONES ASEVERATIVAS COMO NOMBRES PROPIOS*

Pedro Ramos

> Ahora se vuelve un requerimiento de un lenguaje construido con propiedad, no meramente que sí, por ejemplo, contiene numerales y el predicado "ξ es verde", deba darse un sentido a "5 es verde, sino que debe darse un sentido asimismo a '(5 = 2 + 4) es verde'". Resulta trágico que un pensador que obtuvo el primer análisis verdaderamente penetrante de la estructura de nuestro lenguaje se haya visto llevado él mismo a tales absurdos.
>
> *M. Dummett, Frege: Philosophy of Language*

1. *Introducción*

En este artículo reconstruiré críticamente el argumento fregeano de que las oraciones aseverativas son términos singulares ('*ts's*' de aquí en adelante) o nombres propios que denotan lo Verdadero o lo Falso. Gottlob Frege formula tal argumento en su célebre artículo de 1892, "Sobre el sentido y la denotación".[1] Hay al menos dos cuestiones relacionadas

* Pude realizar la investigación que presupone este artículo gracias a mi participación en el proyecto de investigación "Lógica y ontología" (IN601393), el programa PAPIIT de DGAPA, UNAM; agradezco dicho apoyo. En versiones anteriores el trabajo fue presentado en el seminario del proyecto mencionado, donde se benefició de las críticas de Alejandro Herrera, Guillermo Hurtado, Raymundo Morado y Arturo Yañez; a Raúl Orayen le agradezco especialmente sus críticas a diversas versiones del mismo; en su penúltima versión fue expuesto en el XIV Simposio Internacional de Filosofía, organizado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, en agosto de 1995.

1. De ahí en adelante me referiré a este artículo mediante la expresión '*Sentido*'. Uso la traducción de Eduardo Rabossi y Eugenio Bulygin, directa del alemán y anotada por Thomas Moro Simpson, que aparece en Thomas Moro Simpson (comp.), *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, págs. 3-27. Todas las referencias que haré a *Sentido* son tomadas de

con este argumento, parece que la primera lo está –como diría Aristóteles– a nivel de causa eficiente y la segunda a nivel de causa final. Aquélla consiste en cierto paralelismo sorprendente que Frege encuentra en el comportamiento de *ts's* y oraciones aseverativas, lo cual constituye el fundamento de su argumento; ésta, en la simplicidad y elegancia en cuanto a las categorías lingüísticas y ontológicas que postula en su semántica: "nombres propios" y nombres de función, por un lado, y objetos y funciones, como sus respectivos denotados, por el otro. Tales categorías eran, a los ojos de Frege, últimas, pues comprendían todo lo que tenía que ver con lo lingüístico y con lo que hay, y mutuamente excluyentes; de ahí su simplicidad y elegancia.[2]

En este escrito trataré de mostrar lo siguiente. En 2., que la conclusión del argumento de Frege recibe cierto apoyo de los principios semánticos en que él la fundamenta, lo cual la hace consistente con el resto de su semántica; pero que, no obstante eso, tales principios no valen fuera de ese contexto (*v. g.*, en la semántica de un lenguaje natural como el español), lo cual hace que la aplicabilidad de dicha conclusión quede garantizada sólo dentro del ámbito de lenguaje formal de Frege y no fuera de éste (*v. g.*, en la sintaxis del lenguaje natural como el español), que es algo que él parece presuponer lisa y llanamente. En 3., que, de aceptar la conclusión del argumento, ello daría lugar a un sinfín de consecuencias a-gramaticales (sintácticas y semánticas), en nuestro idioma y quizá también en otros, dependientes de rasgos del lenguaje natural que Frege no tomó en cuenta en los principios mencionados, por más que presuponga que éstos le son aplicables; la consideración de estos rasgos pone en tela de juicio la validez universal que Frege parece suponer que posee su argumento. En 4. haré unos cuantos comentarios finales a modo de conclusión. Por último, presento un apéndice sobre el rechazo de la oblicuidad en las oraciones de actitudes proposicionales desde un punto de vista russelliano o milliano.

aquí. Una buena exposición textual del argumento de Frege puede verse en Wolfang Carl, *Frege's Theory of Sense and Reference*, Nueva York, Cambridge University Press, 1994, cap. 5, págs. 115-36.

2. La categoría fregeana de *nombre propio* incluye la de *ts*, en el sentido que hoy tiene esta última expresión (*i. e.*, incluye nombres propios genuinos, descripciones definidas, pronombres personales y demostrativos singulares, etc.) y la de oración aseverativa; la de *nombre de función* incluye las de, tal como se las conoce en la lógica actual, predicado de uno o más lugares (*v. g.*, '*x* es alto', '*x* ama a *y*', etc.) y functor (*v. g.*, 'la capital de *x*'). Los denotados (cuando los hay) de los nombres propios fregeanos son objetos (los valores veritativos en el caso de las oraciones aseverativas) y los de los nombres de función, funciones (conceptos o propiedades en el caso de predicados de un lugar, relaciones, en el de predicados de más de un lugar y funciones no asimilables a ninguna de las anteriores, en el de functores). Frege presenta en distintos lugares estas concepciones; *cf., v.g.*: *Sentido*, "Función y concepto" y "Sobre concepto y objeto", los dos últimos incluidos en G. Frege, *Estudios sobre semántica* (tr. Ulises Moulines), 2ª ed., Barcelona, Ariel, 1973, págs. 17-47 y 99-119. Una exposición clara y sencilla de estas concepciones puede verse en Raúl Orayen, *La ontología de Frege*, cuaderno Nº 3 del Instituto de Lógica y Filosofía de las Ciencias, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de la Plata, (sin fecha), pte. I, §2, págs. 12-3 y pte. II, §§1-3, págs. 19-33.

2. *El argumento de Frege*

Mediante su argumento sobre el contenido cognoscitivo de las oraciones de identidad, Frege demuestra, en *Sentido*, que la distinción sentido-referencia ('*dsr*' de aquí en adelante) debe aplicarse a los *ts's*. (Creo que el argumento fregeano mencionado es exitoso en su cometido; así intento mostrarlo en el manuscrito, "El argumento fregeano de la identidad".) En ese mismo artículo, pretende luego extender *dsr* de la clase de los *ts's* a la de las oraciones aseverativas mediante la siguiente estrategia argumentativa: parte de la hipótesis de que tales oraciones son "nombres propios", para, con base en tal hipótesis, mostrar que, indefectiblemente, los "objetos" que nombran son los valores veritativos, lo Verdadero o lo Falso; una vez mostrado esto último, eso le confiere plausibilidad a la hipótesis inicial. Pero Frege *debe* demostrar dos cosas para mostrar que las oraciones nombran valores veritativos:

(i) que las oraciones aseverativas se comportan como *ts's*, *i. e.*, que las regularidades de comportamiento que exhiben un *ts*, su sentido y su denotación, en cuanto a ciertas relaciones mutuas que hay entre tales entidades, también las exhiben una oración aseverativa, su sentido y su valor veritativo;

y

(ii) que, respecto de las oraciones aseverativas y sus sentidos, no

hay nada que se comporte como lo señalado en (i) amén de los valores veritativo.[3]

Con respecto a (i), observemos primero que Frege sostiene, de manera más o menos implícita, que los *ts's* complejos exhiben las siguientes regularidades, en cuanto a la sustitución de *ts's* constituyentes dentro de ellos:[4]

1) Si un *ts* constituyente de un *ts* complejo es reemplazado por otro y los *ts's* reemplazante y reemplazado poseen el mismo sentido, entonces el sentido del *ts* complejo no cambia.
2) Si un *ts* constituyente de un *ts* complejo es reemplazado por otro y los *ts's* reemplazante y reemplazado poseen la misma denotación, entonces la denotación del *ts* complejo no cambia (aunque puede cambiar su sentido).
3) Si un *ts* constituyente de un *ts* complejo no posee denotación, el *ts* complejo tampoco posee denotación.
4) La denotación de un *ts* es una función del sentido del *ts*: dado el sentido queda determinada la denotación, pero no a la inversa, como lo prueba el hecho de que *ts's* con la misma denotación puede tener diferente sentido.

Pues bien, para que las regularidades 1)-4) se cumplan en las oraciones aseverativas, hay que considerar éstas como *ts's* complejos, los valores veritativos, lo Verdadero o lo Falso, como sus denotados y los *ts's* constituyentes igual que antes (también hay que tomar en cuenta las oraciones subordinadas a otras como *ts's* incluidos en éstas); veamos:

1') Si un *ts* constituyente de una oración es reemplazado por otro y los *ts's* reemplazante y reemplazado poseen el mismo sentido, entonces el sentido (o pensamiento) expresado por la oración no cambia.[5]
2') Si un *ts* constituyente de una oración es reemplazado por otro y los *ts's* reemplazante y reemplazado poseen la misma denotación, entonces el valor veritativo de la oración no cambia (aunque puede cambiar su sentido).
3') Si un *ts* constituyente de una oración no posee denotación, la oración tampoco posee valor veritativo.
4') El valor veritativo de una oración es una función del sentido de la oración: dado el sentido queda determinado el valor veritativo, pero no a la inversa, como lo prueba el hecho de que oraciones con el mismo valor veritativo pueden tener diferente sentido.[6]

Así, en cuanto al par 1)-1'), ambos parecen ser válidos dentro, e incluso fuera, de la semántica y del lenguaje formal fregeanos,[7] (*v. g.*, en la semántica y la sintaxis de un lenguaje natural) y su paralelismo ser total, aun en lo relativo a determinar cuál pueda ser el sentido de la oración cuando el *ts* constituyente sea un *ng*, debido a la variabilidad que Frege admite en el sentido de los *ng's*.[8]

3. En sus líneas esenciales, T. M. Simpson presenta la estrategia expuesta en *Formas lógicas, realidad y significado*, 2ª ed., Buenos Aires, EUDEBA, 1975, pág. 217.

4. Así lo hizo notar Alonzo Church en diversas obras y en esto lo siguen autores como T. M. Simpson (en *op. cit.*) y R. Orayen (en "Frege: una aproximación a sus concepciones semánticas", en *Ergo*, vol. II, Nº 4 (1988), Xalapa, Veracruz, México, págs. 13-40). En particular, la formulación de los principios que sigue se basa en la que expone T. M. Simpson en *op. cit.*, págs. 99-100, la cual a su vez sigue la de Church en *Introduction to Mathematical Logic*, 6ª reimp., Princeton, Princeton University Press, 1970, vol. I, págs. 8-9.

5. Dice Frege en *Sentido*, pág. 10, siguiendo el uso gramatical: "Una oración contiene un pensamiento". Y añade en nota a pie de página: "Por 'pensamiento' no entiendo el proceso subjetivo del pensar sino su contenido objetivo, que puede ser propiedad común de muchos sujetos."

6. Según Simpson, los principios en los que se basa la prueba de Frege son 2)-2') y 3)-3'), (1)-(1') y (2)-(2'), respectivamente, en su nomenclatura; *cf. op. cit.*, págs. 217-18, lo cual es cierto, pero creo que también intervienen los pares 1)-1') y 4)-4').

7. Tal como este último es presentado por Frege en su obra traducida al inglés como *The Basic Laws of Arithmetic* (tr. y ed. por Montgomery Furth), Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1964. En aras de la brevedad, de aquí en adelante me referiré a la semántica y la sintaxis fregeanas válidas para *The Basic Laws* como "el sistema fregeano"; así, cuando afirme (niegue) que un principio es válido dentro del sistema fregeano, querré decir que aquél (no) vale para la sintaxis y la semántica fregeanas mencionadas y cuando afirme (niegue) que un principio es válido fuera del sistema fregeano, querré decir que aquél (no) vale para la sintaxis y la semántica de un lenguaje natural.

8. Dado que el argumento fregeano sobre el contenido cognoscitivo de las oraciones de identidad es rescatable, no hay razón para negar que los nombres

En cuanto al par 2)-2') ocurre lo siguiente: 2) parece un principio aceptable, dentro y fuera del sistema fregeano, y 2') es el principio leibniziano de sustitutibilidad *salva veritate*, cuyos contraejemplos, quizá aparentes, Frege intenta disolver con la teoría de los contextos oblicuos que expone en el mismo *Sentido*. De ser aceptable tal teoría, 2') sería defendible al menos dentro del sistema fregeano; sin embargo, puede rechazarse si no se acepta esa teoría (ver APÉNDICE).

En cuanto al par 3)-3') ocurre lo siguiente: 3)parece valer dentro y fuera del sistema fregeano, pero 3') parece valer sólo dentro de éste. Así, 3) tiene contraejemplos "externos" aparentes (*i. e.*, que parecerían mostrar que 3) no vale fuera del sistema); *v. g.*, llamar a un faraón, en la época en la que los faraones florecieron, 'el hijo del Ra', descripción definida ('*dd*' de aquí en adelante) que, usada en el contexto adecuado, denotaría al faraón en turno, pese a que, suponemos, 'Ra' no denota. Contraejemplos como éste presuponen el uso referencial de las *dd's*,[9]

---

propios genuinos ('*ng's*' de aquí en adelante) posean sentido, lo cual fundamenta que el par 1)-1') se cumpla incluso para los *ng's*. No obstante, sí hay razones para negar que los *ng's* posean el tipo de sentido que Frege parece atribuirles. Sobre esto último *cf., v. g., El nombrar y la necesidad* (tr. Margarita Valdés), México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1985) de Saul Kripke, donde su autor hace una crítica devastadora y generalizada a una interpretación plausible (descriptivista) de la teoría fregeana de los *ng's* y teorías similares. Esto aun a pesar de los reparos de Michael Dummett para suavizar el descriptivismo de Frege, al suponer que éste aceptaría que el sentido de un *ng* podría consistir, para alguien, *sólo* en la "capacidad, que él sin más no puede explicar, para reconcer un objeto" ("Frege's Distinction between Sense and Reference", en M. Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Londres, Duckworth, 1978, pág. 129; la traducción es mía. *Cf.* también su *Frege: Philosophy of Language*, 2ª ed., Londres, Duckworth, 1981, págs. 197-8 y su *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Londres, Duckworth, 1981, págs. 112 y 136, donde dice cosas similares). Sin embargo, Frege objetaría el subjetivizar así los sentidos mismos, debido a que perderían su objetividad y se caería en el psicologismo.

9. Keith Donnellan formuló la distinción entre el *uso referencial* y el *uso atributivo* de las *dd's*, en "Reference and Definite Descriptions" (en S. P. Schwartz, (ed.), *Naming, Necessity and Natural Kinds*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1977, págs. 42-65), la cual consiste en observar que podemos usar una *dd*, o bien par referirnos a una entidad ya identificada, pese a que no satisfaga todas las características que la *dd* enuncia (uso referencial), o bien para referirnos a la entidad y sólo a ella, cualquiera que ésta sea, que satisfaga todas las carac-

mientras que, puede pensarse, Frege formuló 3) sólo para los usos atributivos de las *dd's* (parecería haber tomado en cuenta únicamente éstos sin reparar en la distinción entre ambos), para los que parece valer en toda su generalidad. No obstante, Kripke objetaría al interpretar que los usos referencial y atributivo de una *dd* provoquen cambios de significado en ésta, pues piensa que la diferencia entre ambos usos es pragmática y no semántica.[10] Si esto es correcto, ello implica que la distinción de Donnellan no puede usarse, ni para argüir que Frege formuló 3) sólo para los usos atributivos de las *dd's*, ni para argüir que 3) no vale fuera del sistema fregeano, pues 3) es un principio semántico y tal distinción sería sólo pragmática.[11] Por otra parte, 3') también tiene con-

---

terísticas que la *dd* enuncia (uso atributivo). Pues bien, contraejemplos como el anterior incluyen el uso referencial de una *dd*, lo sepan sus usuarios o no.

10. *Cf.* S. Kripke, "Speaker's Reference and Semantic Reference", en Peter A. French *et al.* (eds.), *Midwest Studies in Philosophy: Studies in the Philosophy of Language*, Morris, The University of Minnesota Press, 1977, vol. II, págs. 255-76; en lo tocante a que la distinción de Donnellan es pragmática y no semántica *cf.* en particular págs. 251-4.

11. Entonces, si Kripke está en lo correcto, podría argüirse, con base en 3), que el designador 'el hijo de Ra', aun usando en contextos adecuados, carecería de referente semántico, pues como (suponemos) 'Ra' carece de denotación, aquél no puede ser satisfecho; empero, tal designador tendría como referente, en esas ocasiones de uso, lo que Kripke llama *referente del hablante*, el cual sería, en palabras suyas: "ese objeto acerca del cual el hablante quiere hablar, en una ocasión dada, y cree que satisface las condiciones para ser el referente semántico del designador. El usa el designador con la intención de hacer una aseveración sobre el objeto en cuestión (que en realidad puede no ser el referente semántico, si es errónea la creencia del hablante de que satisface la las condiciones semánticas adecuadas). El referente del hablante es la cosa a la que el hablante se refiere mediante el designador". (Kripke, *op. cit.*, págs. 264; la traducción es mía).

Michael Devitt (en "Donnellan's Distinction", en Peter French *et al.* (eds.), *Midwest Studies in Philosophy: The Foundations of Analytic Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, vol. VI, págs. 511-24) no está de acuerdo con Kripke en que la distinción de Donnellan es pragmática y no semántica. El piensa que es semántica y argumenta plausiblemente en favor de ello, sólo que una de las condiciones que cree que debe cumplirse para que el uso referencial de una *dd* tenga que ver con el significado convencional de la *dd* es, en palabras suyas, la de que "el referente semántico de 'el *F*' usado referencial-

traejemplos externos, sólo que esta vez sí son reales, en palabras de Simpson: "los enunciados existenciales negativos de la forma 'El tal y tal no existe' (por ejemplo, 'El rey de la Argentina no existe') son verdaderos si y sólo si su sujeto gramatical carece de denotación" (*op. cit.*, pág. 218). No obstante, un enunciado como el del ejemplo simpsoniano no sería un contraejemplo dentro del sistema de Frege, es más, sería verdadero dentro de éste, pues él lo parafrasearía así (por razones que no es necesario aclarar aquí; *cf.*, *v. g.*., "Sobre concepto y objeto", en *Estudios sobre semántica*, pág. 109): 'el concepto *rey de la Argentina* no es satisfecho'.

Por último, en lo tocante al par 4)-4'), ambos son válidos dentro del sistema fregeano, pero no fuera de él para quien rechace, o bien la noción de sentido en general[12] o, por lo menos, la aplicabilidad universal de dicha noción (*v. g.*, al caso de los *ng's*) y su paralelismo es total: 4) depende del hecho de que para Frege el sentido de un *ts* es, o incluye, un modo de presentación de la referencia; similarmente, podría decirse que 4') depende de que el sentido de una oración aseverativa también es, o incluye, un "modo de presentación" de un valor veritativo y que, al igual de lo que ocurre con las *dd's*, la mera captación de su sentido no basta para conocer de hecho su referencia. En palabras de Frege:

> en la denotación de la oración se prescinde de toda especificación. Lo que nos interesa, en consecuencia, no puede ser nunca exclusivamente la denotación de una oración; pero tampoco el mero pensamiento brinda conocimiento, sino sólo el pensamiento juntamente con su denotación, esto es, su valor veritativo. El juzgar puede ser concebido como un movimiento de avance desde un pensamiento hacia su valor veritatito. (*Sentido*, págs. 12-3. Dice Frege en la nota 7 de *Sentido*: "Para mí un juicio no es la mera aprehensión de un pensamiento, sino el reconocimiento de su verdad.")

---

mente debe ser *un F*" (pág. 519; la traducción es mía). Pero en el caso que consideramos, el referente de 'el hijo de Ra' usado referencialmente parece no cumplir con ser *un hijo de Ra*.

12. Como lo hizo Bertrand Russell, al sostener que los constituyentes proposicionales eran objetos y universales; *cf.*, *v. g.*, "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description", en su *Mysticism and Logic*, 2ª ed., 11ava reimp., Londres, George Allen & Unwin LTD, 1959, cap. X, págs. 209-32.

Con base en el argumento expuesto, Frege extiende *dsr* tal cual de la clase de los *ts's* a la de las oraciones aseverativas –las que clasifica, entonces, como nombres propios–, pues ha mostrado que éstas se rigen por los principios 1')-4'), los cuales considera como casos especiales de los principios 1)-4) (al menos su paralelismo parcial con éstos es sugerente) que gobiernan el comportamiento de los *ts's*. Empero, no es obvio que los principios 2')-4') se cumplan fuera del sistema de Frege, *v. g.*, en la semántica y la sintaxis de un lenguaje natural, lo cual en todo caso restringe la validez del argumento a su sistema. Sin embargo, él pensaba que su argumento era válido aun para el lenguaje natural y creo que eso era medular en su consideración del valor e interés intrínseco del mismo. Si hubiera pensado que aquél valía sólo para su sistema, habría sido más seguro y menos controversial simplemente postular que dentro de éste las oraciones aseverativas se definen como nombres propios de valores veritativos. Si no apeló a tal procedimiento definitorio, seguramente es porque creía al menos dos cosas al respecto: que su argumento era válido para el lenguaje natural y que eso justificaba el tratar las oraciones como *ts's* dentro de su sistema. Exactamente lo mismo ocurre con los dos argumentos principales que Frege expone en *Sentido*, el de las oraciones de identidad y éste: él piensa que son válidos para el lenguaje natural y, por tanto, también para su sistema (en ese orden); incluso los ejemplos con los que los ilustra son tomados, lisa y llanamente, del lenguaje natural sin hacerles ningún reparo.

Así, como la tesis de que las oraciones aseverativas son *ts's* suena absurda *per se*, en lo que sigue trataré de mostrar que, al menos para el caso de los lenguajes naturales, en efecto lo es. A ese fin, expondré una serie de inferencias, basadas en 2') y el supuesto de que las oraciones aseverativas son *ts's*, que muestran ciertos problemas que surgen en nuestro idioma (y seguramente también en muchos otros); siendo tal supuesto más anti-intuitivo que 2') y dependiendo el uso de 2') aquí de la aceptación previa de tal supuesto, creo que lo que mostraré es lo absurdo de dicho supuesto.

3. *Consecuencias a-gramaticales del argumento*

De acuerdo con Frege, las oraciones siguientes deben ser ciertas:

a. Lo Verdadero = lo Verdadero

b. Lo Falso = lo Falso

pues ambos miembros de cada identidad nombrarían al mismo "obje-

to", a saber, lo Verdadero en el caso de *a* y lo Falso, en el de *b*; en palabras de Frege: "Estos dos objetos [lo Verdadero y lo Falso] son reconocidos, aunque sea tácitamente, por todo aquel que juzga algo como verdadero, inclusive por el escéptico." (*Sentido*, pág. 11) Además, si las oraciones aseverativas son auténticos *ts's*, también deben ser verdaderas las oraciones siguientes:

c. La luna es redonda = lo Verdadero

d. El mar es dulce = lo Falso

ya que *c* y *d* se siguen, de *a* y *b* respectivamente, por un par de aplicaciones del principio 2'), con base en la "correferencialidad" de los "*ts's*" siguientes: 'lo Verdadero' y 'la luna es redonda' y 'lo Falso' y 'el mar es dulce'. Así pues, Frege estaría de acuerdo no sólo en que *c* y *d* tienen sentido, sino incluso en que son verdaderas.[13] Entonces, si sustituimos ahora en *c* 'lo Verdadero' por cualquier oración verdadera, generaríamos con ello otra oración verdadera; *u. g.*,

e. La luna es redonda = 2 > 1.

Si queremos entender exactamente lo que *c-e* significan para Frege, debemos apelar a su definición de *igualdad*: "Empleo esta palabra en el

13. En "Función y concepto" (incluido en Frege, *Estudios sobre semántica*, pág. 29), Frege sostiene, consistentemente con su hipótesis de que las oraciones aseverativas son *ts's*, que flanquear el signo de identidad por un par de oraciones verdaderas (o falsas) genera una oración de identidad verdadera. Incluso toleraría que ese par de oraciones versasen sobre temas muy alejados uno del otro, pues toleraba que esa circunstancia ocurriese dentro de oraciones; en palabras suyas: "Si [...] en el enunciado 'el concepto *raíz cuadrada de 4* es satisfecho', sustituimos el nombre propio formado por las primeras seis palabras por 'Julio César', obtenemos un enunciado que tiene un sentido, pero que es falso". (Frege, "Sobre concepto y objeto", en *op. cit.*, pág. 112; en "Función y concepto", en *op. cit.*, pág. 35, escribe algo en ese mismo tenor.) Esta liberalidad en cuanto a la posibilidad de construcción de "oraciones significativas" (ver epígrafe), dentro de un "lenguaje lógicamente perfecto" o *begriffsschrift*, obedece a que para Frege en un lenguaje tal, por tomar sólo el caso más simple, *cada* predicado que denota una función de primera nivel –*i. e.*, una función que se satura adecuadamente con (es verdadera o falsa de) objetos–, debe estar definido para *todos* los objetos, sean concretos o abstractos, *i. e.*, debe ser determinadamente verdadero o falso para *cada* objeto. Esto (junto con la asignación de una denotación arbitraria a los *ts's* genuinos que no la posean) a fin de preservar la bivalencia en cada nivel de un lenguaje tal y, por tanto, la posibilidad de aplicarle en su conjunto la lógica (bivalente) que Frege inventó.

sentido de identidad y entiendo '*a* = *b*' con el sentido de '*a* es lo mismo que *b*' o '*a* y *b* coinciden'." (*Sentido*, nota 1, pág. 3) A la luz de esta definición lo que, *v. g.*, *e* quiere decir es, pues:

f. La luna es redonda es lo mismo que 2 > 1

o bien,

g. La luna es redonda y 2 > 1 coinciden

lo cual tiene dos defectos, al igual que *c-e*: están mal construidas sintácticamente en español y, peor aún, suenan raras, si no es que francamente falsas, a la intuición. (Este último problema es más grave y menos local que el anterior, pues no parece depender del idioma en el que las oraciones *c-g* expresan los pensamientos que expresan, sino de los pensamientos mismos por ellas expresados.)

Con respecto al problema sintáctico mencionado, consideremos, *v. g.*, *c* (bajo el entendimiento de que *d-g* presentan problemas similares). Si *c* estuviera bien construida.

h. La luna es redonda es lo Verdadero

debería ser una de sus paráfrasis adecuadas (entendiendo el 'es' de *h* como el 'es' de identidad). Sólo que esta última oración también está mal construida, pues en un español correcto debe decirse.

i. Que la luna es redonda es lo Verdadero

o, quizá más adecuadamente,

j. Lo Verdadero es que la luna es redonda.

A veces se sustantiva un predicado veritativo, como en *i* y *j*, correctamente; *v. g.*, cuando uno dice "Juan no vino ayer, lo cierto es que vino hoy". Pero aquí surge un par de problemas: (i) *i* y *j* no parecen significar lo mismo que *c* y *h* (siendo sus paráfrasis "adecuadas" deberían ser sinónimas de éstas) y (ii) *i* y *j* exhiben cambios referenciales "intraoracionales" también con respecto a *c* y *h* (lo cual constituye una violación a 2')). (ii) surge porque, a los ojos de Frege (e incluso de muchos otros), 'que la luna es redonda' (en *i* y *j*) nombraría una proposición (lo cual falsifica *i* y *j*, a diferencia de *c* y *h* que se suponen verdaderas), mientras que 'la luna es redonda' (en *c* y *h*) nombraría lo Verdadero. (i) surge porque el cambio referencial mencionado parece ir acompañado de un cambio de sentido: 'la luna es redonda' posee un sentido directo (en *c* y *h*), pero 'que la luna es redonda' posee un sentido indirecto (en *i* y *j*), el cual para Frege no sería idéntico al sentido directo mencionado.[14]

14. Frege distingue el *discurso directo*, en el que las palabras tienen su deno-

El problema sintáctico examinado surge, en general, cuando tenemos una oración compleja en la que se hace una predicación cuyo sujeto es otra oración (en *c*, *d* y *e* puede interpretarse que eso ocurre, entendiendo el signo '=' que en ellas figura como el 'es' de identidad y asimilando este último a un predicado del tipo 'es lo Verdadero' como el que figura en *h*). En estos casos, lo típico es preceder la oración-sujeto de la predicación con la expresión 'que', tal como se hizo en *i* y *j*. Este mismo procedimiento es el que se emplea en oraciones como: 'que la luna es redonda es un hecho' o 'es un hecho que la luna es redonda' (y están mal construidas: 'la luna es redonda es un hecho' o 'es un hecho la luna es redonda'); incluso ése es el procedimiento que se emplea en oraciones como: 'que la luna sea redonda me agrada' o 'me agrada que la luna sea redonda' (también están mal construidas: 'la luna es redonda me agrada' o 'me agrada la luna es redonda'). Esto es, en efecto, lo que ocurre en general con los verbos de actitudes proposicionales, pues uno dice: 'creo que la luna es redonda' o, menos coloquialmente, 'que la luna es redonda, lo creo' (pero uno no dice: 'creo la luna es redonda'; aunque en este caso uno sí diría: 'la luna es redonda, lo creo'). Además, hay muchos otros tipos de casos distintos, en los que en una oración compleja se hace una predicación cuyo sujeto es otra oración y parece que en todos ellos se cumplen lo aquí expuesto. Piénsese en construcciones como las siguientes, en las que '*p*' figura como variable para oraciones y lo que figura entre paréntesis indica la posibilidad de tener

tación directa o habitual, del *discurso indirecto*, en el que éstas tienen como denotación indirecta a sus sentidos. Este último tipo de discurso se da, *v. g.*, cuando hablamos del sentido de las palabras con frases como 'el sentido de la expresión *A*'. En el discurso directo las palabras tienen su sentido directo o habitual, pero en el indirecto adquieren un sentido indirecto distinto de aquél. (*Cf. Sentido*, págs. 6 y 14-5). Un argumento en favor de que ambos tipos de sentido deben ser distintos para Frege consiste en observar que, siendo el sentido una ruta hacia la referencia, si ambos tipos de sentido coincidieran, el sentido directo jamás llevaría hacia una denotación distinta de la habitual; pero, como para Frege lo último no es el caso, eso muestra que ambos tipos de sentido no pueden coincidir. Por otra parte, quizá las fieles traducciones de *c-h* a algún otro idioma fuesen sintácticamente correctas en éste sin necesidad de introducirles el equivalente, si lo hay en tal idioma, de la expresión 'que' usada a modo de conjunción copulativa. Si eso es así, ello le restaría generalidad a mi argumentación, pero no la invalidaría en cuanto al español y quizá otros idiomas.

cuatro construcciones distintas eliminando éstos por pares: '(no) es (in) necesario que *p*', '(no) es (im)posible que *p*' '(no) es el caso que *p*', '(no) es (im)probable que *p*', '(no) es (in)cierto que *p*', '(no) es (in)frecuente que *p*', etc. En todas estas construcciones la partícula 'que' es ineliminable y cada una es permutable; así, en lugar de la primera podemos tener 'que *p*' (no) es (in)necesario'. Esto es, pues, idéntico a lo que sucede en los ejemplos vistos.

Así pues, habría que corregir la lista *d-g*, de tal suerte que, haciendo paráfrasis con el 'es' de identidad donde sea pertinente, quedaría como:

k. Que el mar es dulce es lo Falso.

l. Que la luna es redonda es $2 > 1$.

m. Que la luna es redonda es lo mismo que $2 > 1$.

n. Que la luna es redonda y que $2 > 1$ coinciden.

Obviamente, *k-n* presentan cambios referenciales, quizá también de significado, en relación a *d-g*, como los examinados respecto de *h* y sus paráfrasis *i* y *j*.[15]

La situación con las listas *c-h* e *i-n* es, pues, la siguiente. Si se sustituyen oraciones aseverativas por *ts's* genuinos al interior de oraciones bien construidas (como *a* y *b*) surgen ciertos problemas sintácticos en nuestro idioma (como los que aparecen en *c-h*), incluso tal vez también en otros idiomas. Pero, si se corrigen dichos problemas (como en *i-n*), eso provoca cambios de referencia y quizá también de significado en lo que se afirma, de tal suerte que se viola incluso el principio que aparentemente permitió hacer tales sustituciones, a saber, el 2'). Además, ningún otro de los principios 1')-4') permitiría efectuar sustituciones de ese tipo si no es el 2'). Todo lo cual, creo, constituye un indicio de que las oraciones aseverativas no son auténticos *ts's*.

Otro indicio que apunta en la dirección mencionada, quizá más fuerte e intuitivamente que el anterior (aunque sólo es "la otra cara de

15. Así, *k* es falsa, pues afirma que la proposición *que el mar es dulce* posee la propiedad de ser lo Falso, siendo que *d* se suponía originalmente verdadera. *l* afirma que la proposición *que la luna es redonda* tiene la propiedad de ser $2 > 1$, *i. e.*, la propiedad de ser lo Verdadero, lo cual es falso, a diferencia de *e* que se suponía verdadera. *m* también es falsa, a diferencia de *f* que se suponía verdadera, pues afirma la identidad de las proposiciones *que la luna es redonda* y *que* $2 > 1$. Finalmente, *n* también es falsa, pues afirma lo mismo que *m*, a diferencia de *g* que se suponía verdadera.

la misma moneda"), consiste en examinar el tipo de caso contrario al indicado en el párrafo anterior, a saber, ese en el que se sustituyen *ts's* genuinos por oraciones aseverativas al interior de oraciones complejas bien construidas que incluyen aquellas oraciones como partes. En este tipo de caso los problemas sintácticos y semánticos que surgen son muy obvios en nuestro idioma.

Consideremos, pues, la oración condicional siguiente:

ñ. Si el mar es dulce, entonces la luna es redonda.

ñ está bien construida, tiene sentido y es verdadera; esto último, si interpretamos que la partícula 'si..., entonces...' tiene las mismas condiciones de verdad que la conectiva '⊃' de la lógica posicional.[16] Pues bien, de *ñ* se sigue, por *c*, *d* y 2'):

o. Si lo Falso, entonces lo Verdadero,

o, expresando lo mismo en un (supuesto) lenguaje canónico:

p. Lo Falso ⊃ lo Verdadero.

Pero, *o* y *p* parecen no estar bien construidas y, por tanto, no tener sentido ni ser verdaderas (ni falsas).[17] Los problemas que presentan se deben a que la partícula 'si..., entonces...' del lenguaje natural y su contraparte lógica '⊃', en un (auténtico) lenguaje canónico, son "conectivas *oracionales*", *i. e.*, sirven para producir *oraciones complejas* a partir de otras *oraciones* más simples. Pero, obviamente, 'lo Verdadero' y 'lo Falso' no parecen ser oraciones, de ahí los problemas mencionados. Lo mismo ocurre con las partículas del lenguaje natural: 'no', 'y', 'o' y 'si y sólo si', y otras que se consideran como sus equivalente, y sus respectivas contrapartes lógicas.

Los problemas de *o* y *p* ponen en evidencia algo que Michael Dummett señala respecto de la asimilación fregeana de las oraciones aseverativas a los *ts's*: las oraciones (de cualquier tipo) son las unidades lingüísticas mínimas que permiten efectuar un acto lingüístico, "hacer un movimiento en el juego del lenguaje" (como aseverar, ordenar, preguntar, etc.), pero dicha asimilación pasa por alto la gran importancia que esto tiene al, en otras palabras, asimilar el aseverar al nombrar.[18] Si consideramos ahora la oración conjuntiva siguiente:

q. El mar es dulce y la luna es redonda

nos percatamos claramente de lo que dice Dummett al inferior a partir de *q*, por *c*, *d* y 2'):

r. Lo Falso y lo Verdadero.

En *q* se hace una *aseveración*, pero en *r* sólo una *nominación* que está necesitada de complementación mediante una predicación adecuada, tal como:

s. Lo Falso y lo Verdadero son los valores veritativos.

Así, con *q* y *s* pueden hacerse "jugadas" en el juego del lenguaje, pero no con *r* y esto, entre otras cosas, es algo muy importante que pasa por alto el argumento de Frege.

En conclusión, si sustituimos oraciones por *ts's* genuinos que figuran en oraciones bien construidas, y a la inversa, se generan sistemáticamente problemas sintácticos y semánticos que indican por igual lo inadecuado de tales sustituciones. Dichos problemas, generados por las inferencias que "validan las sustituciones en cuestión, dependen básicamente del empleo de 2') *más* el supuesto de que las oraciones aseverativas son *ts's*. Este supuesto es más dudoso que 2') mismo, amén de

16. Como pensaba el mismo Frege (*cf.*, *v. g.*, *Sentido*, pág. 23 y nota 13) y aún hoy en día lo piensan autores como H. P. Grice (en "Logic and Conversation", en R. Foguelin (ed.), *Understanding Arguments. Introduction to Informal Logic*, Nueva York, Harcourt Brace Ivanovich, 1978, págs. 329-43), W. V. O. Quine (en *Los métodos de la lógica* (tr. Manuel Sacristán) 2ª reimpr., Barcelona, Ariel, 1969, §§3, págs. 48-54) y Frank Jackson (en *Conditionals*, Nueva York y Oxford, Basil Blackwell, 1987, caps. 3-5, págs. 43-99).

17. Creo que a Frege no sólo no le pasaron inadvertidos estos rasgos de *o* y *p*, sino que incluso las aceptaría tal cual. *Cf.*, *v. g.*, lo que dice Montgomery Furth al respecto en la introducción que escribe a *The Basic Law of Arithmetic* de Frege, págs. x-xi.

18. *Cf.* M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, 2ª ed., Worcester y Londres, Duckworth, 1981, págs. 7, 411 y 644-5. Sobre la importancia mencionada de las oraciones, escribe Dummett (en *op. cit.*, pág. 196): "Este fue el más desastroso de los efectos de la doctrina ilegítima de que las oraciones son un tipo de nombre complejo [...]: lo privó [a Frege] de la idea de que las oraciones juegan un papel único y de que el papel de casi cualquier otra expresión lingüística [...] consiste en su participación en la formación de oraciones. Después de la adopción de la nueva doctrina sólo el fantasma de la tesis original podía subsistir: el sentido de una palabra ahora tenía que pensarse como relacionándose, no en particular con la determinación del valor de verdad de una oración que la contiene, sino, más en general, con la determinación del referente de un nombre complejo que la contiene." (La traducción es mía.)

que el que 2') pueda emplearse en las inferencias mencionadas depende de la aceptación previa del supuesto. Así, si 2') suena dudoso en este contexto, eso parece deberse a una extensión indebida de su empleo, avalando la sustituibilidad de oraciones aseverativas como si fueran *ts's* que figuran en oraciones complejas y a la inversa. Pero, si es falso el supuesto en cuestión, eso significa que en realidad carecen de sentido las oraciones *c-h* y *o*, *p* y *r*, en las que precisamente se le usa.

Así pues, los problemas examinados ponen en tela de juicio la credibilidad de la tesis (i), de que las oraciones aseverativas se comportan como *ts's* que denotan lo Verdadero o lo Falso. Esto, a su vez, socava el fundamento de la tesis (ii), de que no hay nada que se comporte como el denotado de una oración aseverativa si no es su valor veritativo, al poner en tela de juicio el que una oración de este tipo se comporte del todo como un *ts's* denotativo.[19]

19. La estrategia de T. M. Simpson en contra del argumento de Frege consiste en demostrar que no se cumple la tesis (ii), aun dando la (i) por supuesta, intentando probar que las oraciones aseverativas podrían poseer una infinidad de denotados posibles (para ver la demostración en detalle, *cf.* su *op. cit.*, apéndice I, págs. 217-9). En su prueba, Simpson emplea la noción conjuntística de clase de equivalencia de una oración *A*, la cual es la clase de todas las oraciones que tienen el mismo valor veritativo que *A*. Esto lo provee de un primer denotado posible de la oración *A*, a saber, la clase de equivalencia de *A*. Luego generaliza este resultado, construyendo a partir de él una infinidad de denotados posibles, que serían: la clase unitaria de la clase de equivalencia de *A*, la clase unitaria de la clase unitaria de la clase de equivalencia de *A*, etc. Pero, cuando Frege acepta que el valor veritativo de una oración es su denotación, se pregunta: "¿Qué otra cosa podríamos hallar, fuera del valor veritativo, que perteneciera sin excepción a toda oración (siempre que las denotaciones de sus componentes hayan de considerarse relevantes) y que permaneciese inalterada por sustituciones del tipo indicado?" (*Sentido*, pág. 12) Pues bien, la demostración simpsoniana podría despertar alguna sospecha, porque parece depender de que a *A* "le pertenezca" su clase de equivalencia "tan íntimamente", por así decirlo, como su valor veritativo. Sin embargo, hay un sentido en que este último quizá le pertenezca a *A* más íntimamente que dicha clase, pues el que *A posea* un valor veritativo depende *sólo* de su significado y la situación en el mundo que la verifica o falsifica, mientras que el que la clase de equivalencia de *A* le pertenezca a *A* dependería de lo anterior *más* la clase de equivalencia mencionada; pero eso no es todo, tal clase, para poderse determinar, dependería, a su vez, de *todos* los significados y *todas* las situaciones en el mundo de las oraciones que comparten el mismo valor veritativo que *A* (debo esta última observación a Raymundo Morado). Así, el que *A* posea la clase de equivalencia que posee genera una doble dependencia: por un lado, a una porción de la teoría de conjuntos y, por otro, a los significados y las situaciones en el mundo de las oraciones que comparten el mismo valor veritativo que *A*, nada de lo cual es necesario para determinar el mero valor veritativo de *A*.

4. Conclusiones

No es exagerado decir que la moderna filosofía del lenguaje de corte analítico nació en el artículo seminal de Gottlob Frege, *Sentido*, donde figura el argumento del que me he ocupado en este escrito. Varias e importantes son las aportaciones que Frege hace ahí a la filosofía del lenguaje: (1) Formula su argumento sobre el contenido cognoscitivo de las oraciones de identidad, mediante el cual demuestra que los *ts's* auténticos deben poseer sentido además de referencia. (2) Elabora la noción de sentido de los *ts's* que introdujo mediante el argumento anterior. (3) Descubre la modalidad *de dicto* en la atribución de actitudes proposicionales y formula una teoría mediante la cual intenta explicarla. En medio de tan importantes contribuciones figura en el mencionado artículo el argumento del que me ocupé aquí, el cual no ha corrido con buena suerte debido que pretende demostrar algo que choca de entrada a la intuición.[20] Sin embargo, no es trivial intentar auxiliar a la intuición, en esta intuición, con buenos argumentos (y esa es, quizá, una de las razones por las que Frege mismo aceptó su propio argumento), pues, si estoy en lo correcto, hemos visto cómo el argumento de Frege puede resultar plausible, al menos dentro de su sistema. Por mi parte, lo que intenté hacer aquí es una especie de *reductio ad absurdum* del susodicho argumento, exponiendo una serie de consecuencias a-gramaticales que se siguen para el lenguaje natural de la aceptación de su conclusión. Si cumplí mi cometido, eso indica que debe haber algún principio que rige el comportamiento de los *ts's* y que en realidad no es cumplido por las oraciones aseverativas fuera del sistema fregeano. Mi conclusión es, pues, la de que todo parece indicar que ese principio es 2'), debido a

20. Incluso un fregeano como Dummett rechaza la conclusión de este argumento (ver epígrafe y nota 24; *cf.* también Dummett, *op. cit.*, págs. 7, 180-86, 196 y 644-5).

que el supuesto de que las oraciones aseverativas son *ts's* avala una extensión indebida en su uso.

Apéndice

Tomando como premisa el rechazo a la teoría fregeana de los contextos oblicuos (que puede fundamentarse en el rechazo a la noción fregeana de sentido; ver discusión del par 4)-4') en sec. 2 *infra*), quizá el modo más fácil de invalidar el principio 2'), sea observando que 2') no parece cumplirse en ciertas oraciones de la forma *'a v que p'*, donde *'a'* se sustituye normalmente por el nombre de una persona, *'v'* por una inflexión en tercera persona del singular de un verbo de actitud proposicional (como 'creer', 'desear', 'temer', 'saber', 'intentar', 'decir', etc.) y *'p'* por una oración indicativa. Las oraciones de la forma mencionada, en las que 2') no parece cumplirse, son aquéllas en las que el *ts* a sustituirse figura en la oración que sustituye a *'p'* y él y su *ts* sustituyente son co-referenciales pero no sinónimos. Un ejemplo que ilustra esto es el siguiente. Supongamos que

1. *'Superman'* y 'el reportero más tímido de *El Planeta*' son *ts's* co-referenciales no sinónimos.

Y que

2. Luisa Lane cree que Clark Kent es el reportero más tímido de *El Planeta*.

Pues bien, de 1 y 2 podemos pasar, por 2'), a

3. Luisa Lane cree que Clark Kent es *Superman*.

Pero esto parece un *non sequitur*.

Los filósofos del lenguaje "russellianos" son los que niegan que los *ng's* posean un sentido fregeano además de denotación, por lo que tienden a pensar que la contribución semántica de los *ng's* a las oraciones en las que figuran se reduce a su denotación. De ahí que los russellianos sean propensos a aceptar 2') sin requerir necesariamente (a diferencia de los fregeanos, quienes aceptan un sentido para los *ng's*) de una teoría especial para los contextos oblicuos. Sólo que su aceptación de 2') para estos contextos no es irrestricta, se limita al caso en que los *ts's* considerados sean *ng's* co-referenciales. Si al menos uno de tales *ts's* es una *dd*, como en el ejemplo anterior, 2') ya no es claramente aplicable, pues la contribución semántica de las *dd's* a las oraciones en las que figuran típicamente no se reduce a su denotación, como (según ellos) sí lo hace la de los *ng's* (de ahí el *non sequitur* del ejemplo). (*Cf.* Nathan Salmon, *Frege's Puzzle*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts y Londres, 1986, pág. 21, para ver lo que dice un russelliano sobre el contenido semántico de las *dd's*.)

Refiriéndose al russellianismo mencionado, Mark Richard dice que aun Russell, en un momento de su carrera, fue un russelliano. *Cf., v. g.*, *The Principles of Mathematics*, 2ª ed., 4ª reimp., Londres, George Allen & Unwin LTD, 1951, §476, pág. 502. Ver también la carta de Russell a Frege del 12/XII/1904, en Frege, G., *Philosophical and Mathematical Correspondence* (ed. G. Gabriel *et al.*), Oxford, Basil Blackwell, 1980, págs. 166-70; incluida parcialmente también en N. Salmon y S. Soames (eds.), *Propositions and Attitudes*, Nueva York, Oxford University Press, 1988, pág. 57. Otros russellianos por el estilo son: Saul Kripke, en "A Puzzle about Belief" (en N. Salmon y S. Soames (eds.), *op. cit.*, cap. VII, págs. 102-48); Nathan Salmon, en "How to Become a Millian Heir" (en *Noús*, vol. 23, nº 2 (1989), págs. 211-20); Scott Soames, en "Direct Reference and Propositional Attitudes" (en J. Almog, *et al.*, *Themes from Kaplan*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1989, págs. 393-419); Mark Richard, en *Propositional Attitudes* (Cambridge, Nueva York, Port Chester, etc., Cambridge University Press, 1990, cap. 3, §§2-4, págs. 133-196), etcétera.

Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México

ABSTRACT

In this article I reconstruct Frege's argument that declarative sentence are singular terms denoting the True and the False. I try to show two things here: 1) That the argument's conclusion gets support from the sematical principles which premises it and that, however, the validity of these principles is restricted to the semantics of Frege's system (so, they are not valid for the semantics of a natural language, even if he seems to have ghought they were). This has the effect of restricting the applicable to the syntax of a natural language ,which is contrary to what he simply seems to presuppose). And 2), that from the argument's conclusion there follows as a way of ilustration, innumerable ungrammatical consecuences in natural language (semantical and sintactical) depending on some of its features which Frege did not take into account in the mentioned principles. These consecuences call into question the unrestricted validity he seems to think his argument possess. The conclusion following fro 1) and 2) is, obviously, that declarative sentences are not and cannot be singular terms.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIII Nº 1 (Otoño 1997)

EL MARXISMO ANALITICO: UNA DISPUTA DE LA ETICA Y LA ECONOMIA ACERCA DE LA ORGANIZACION ECONOMICA DE LAS SOCIEDADES*

Santiago J. Gallichio

Introducción

"Ni bien comenzamos a mirar seriamente los fenómenos económicos *como un todo* y buscamos las condiciones para el bienestar de todos, alguna consideración del interés del proletariado debe surgir. Y de allí a la proclamación de *iguales* derechos para todos sólo hay un breve paso."

"El concepto mismo de economía política, por lo tanto, o la existencia de una ciencia con tal denominación implican, en sentido estricto, un programa revolucionario consecuente. No es sorprendente que el concepto sea vago, porque ello ocurre siempre con un programa revolucionario. Por cierto, aún quedan muchos problemas prácticos y teóricos por resolver antes de que el fin del desarrollo económico o social pueda ser considerado como claramente comprendido. Algo puede decirse aún a favor del viejo punto de vista, pero en cualquier caso ello debe ser dicho frontalmente y sin tapujos. Si, por ejemplo, consideramos a las clases trabajadoras como seres de un tipo inferior o si, sin ir tan lejos, las

---

* Este trabajo es, en lo fundamental, una síntesis de mi tesis de licenciatura en Filosofía presentada ante la Universidad de Buenos Aires con el título de "La ética implícita en el pensamiento de Marx. La perspectiva del Marxismo Analítico" en septiembre de 1993, que estuviera bajo la dirección del Prof. Dr. Osvaldo Guariglia y contara con el financiamiento de la Secretaría de Ciencia y Técnica de dicha universidad. El apartado (5) puede encontrarse desarrollado en su forma completa en Gallichio, S.: "La alienación del trabajo según la perspectiva del Marxismo Analítico", *Revista de filosofía*, Buenos Aires, vol. VIII, núms. 1 y 2, (1993), donde, a diferencia del presente artículo, presenté solamente el problema de la alienación e incluí un apartado sobre el concepto marxiano de "trabajo" que aquí no presentaré.

[Las traducciones de todas las citas del presente artículo son mías.]

consideramos no preparadas aún para recibir una parte completa del producto de la sociedad, entonces debemos decirlo claramente y basar nuestro razonamiento posterior sobre esa opinión. Hay sólo una cosa que es impropia de la ciencia: el conceder o pervertir la verdad; esto sería, en este caso, hacer de cuenta que esas clases han recibido ya todo lo que podrían razonablemente desear o esperar o bien descansar sobre las optimistas e infundadas creencias en que los desarrollos económicos por sí mismos tienden a la máxima satisfacción posible de todos."[1]

Este sinceramiento neoclásico frente a la crítica marxista de la sociedad, proveniente de un paladín de la economía positiva como Wicksell, es quizá la muestra más cabal de cuánto terreno queda aún por remover y aclarar en materia de economía política, es decir, en el ámbito de la disciplina que debe considerar las relaciones económicas entre los individuos partiendo de principios que los consideren como personas morales antes que nada.

El Marxismo Analítico es una de las escuelas filosóficas contemporáneas que ha entendido así la cuestión y ha desarrollado trabajos muy valiosos en este sentido durante las últimas dos décadas. Revisaremos sus aportes principales en materia de (1) explicitar los planteos marxianos que pueden interpretarse como propios del ámbito de incumbencia de la ética, (2) dar una reformulación del valor negativo "alienación del trabajo en el capitalismo" y (3) hacer analíticamente explícita la central teoría marxiana de la explotación del trabajo, como dependiente de la clásica teoría del valor-trabajo o de algún paradigma sociológico. Por último, propondremos un esquema que haga posible una formulación universalista que delimite los alcances que la ética y la economía tienen respecto del común asunto que les compete tratar, a saber, la organización económica de la sociedad.

(1) La ética implícita en Marx

La primera preocupación del Marxismo Analítico ha sido la de saber si es posible asignar a Marx una ética definida o, dicho en otros términos, la de saber si era Marx un pensador ético.

En el artículo fundador de esta escuela, Allen Wood sostenía que la crítica marxiana al capitalismo no era para nada una crítica moral y que

1. Wicksell, L., *Lectures on Political Economy*, Vol. I, pág. 4.

la actitud de Marx respecto de la justicia se derivaba de un postulado básico: la negativa a cualquier concepción de la sociedad que sea, en lo fundamental, política o jurídica. Esta postura de Wood se asienta en la certeza de que, para Marx, los estándares jurídicos nunca pueden medir más que el grado en el cual una transacción o una práctica se conforman a los requerimientos de las relaciones de producción imperantes.

En este contexto, cualquier proyecto crítico que se base en esos estándares no planteará sino reformas al estado de cosas imperante y será incapaz de transformar la sociedad civil. Logrará a lo sumo una redistribución de mercaderías, pero nunca una eliminación de las relaciones capitalistas de producción y, en lo estrictamente moral, resultará una impotente crítica de los explotadores mas no se constituirá en una verdadera actitud crítica, respecto de las estructuras, que sea revolucionaria. "La justicia es un estándar por el cual cada medio de producción se mide a sí mismo."[2] Es esta posición que adopta Wood la versión marxista tradicional acerca del status de las categorías morales y jurídicas.

Para Bertell Ollman, en cambio, las teorías de Marx descansan sobre un compromiso primordial que no puede ser considerado sino de índole moral y que se manifiesta en términos de valores elementales. Éstos son, para Marx, la defensa de los intereses del proletariado, de la humanidad y de su realización y del comunismo como sistema de vida social. Hay otras opiniones, como la de R.Tucker, que ven a Marx como un pensador religioso y no moral, "con una visión del mundo como arena de conflicto entre el bien y el mal,"[3] porque para ser un pensador que trata con cuestiones éticas se debe, a su juicio, suspender el compromiso personal. Y nos es imposible siquiera imaginar una obra como la de Marx a partir de un tipo de compromiso personal diferente del suyo.

A.P.Simonds, al realizar mucho más adelante una revisión completa del tratamiento de la moralidad en Marx que hiciera el Marxismo Analítico, sigue a Wood en su convicción de que Marx "no dejó ética alguna" y agrega que evitó casi por completo el uso de términos éticos, fundamentalmente del de "justicia". Es más, hace un recuento de todos los pasajes de la obra marxiana que, a su juicio, utilizan estos términos: "Algunas frases acerca de `las nociones burguesas de libertad, cultura, ley,

2. Wood, A.W., "The Marxian Critique of Justice", *Ph. & Pub. Aff.* 1 (1972).

3. Tucker, R., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, U.P., 1964, págs.21s.

etc.', en el *Manifiesto*, una oración del primer volumen de *El capital* y un breve párrafo lateral del tercer volumen, acerca del contrato de trabajo, un puñado de comentarios sobre distribución, salpicados a lo largo de la *Crítica al programa de Gotha*, dos pasajes breves sobre plusvalía, en las tardías *Notas sobre Adolph Wagner*: éste es el principal `material básico'."[4]

Por todo ello, Simonds acepta la posición de Wood y lo reivindica como el único autor que niega todo sitio para la ética en la crítica de Marx al capitalismo. Pero agrega algo que resultó de suma trascendencia para el desarrollo de la obra de esta escuela: "Reconocer esto no implica obviar la importancia de otra cuestión, a saber: «*¿Qué visión de la justicia y la moralidad es consistente con, o requerida por, el proyecto crítico de Marx?*»" Es esta pregunta de Simonds la clave para comprender el intento del Marxismo Analítico como escuela respecto de este tema, el que pasó a conocerse como el problema de la "ética implícita en el pensamiento de Marx."

En una segunda versión, Wood no situó ya la distinción esencial del asunto en la división de lo jurídico y lo no jurídico, sino en la de los bienes morales, incluyentes de lo jurídico, y los bienes no morales.[5] Esta diferencia implica, para Simonds, un desplazamiento de Wood desde una versión débil de la sociología marxiana de la moral, para la cual los términos morales que resultan impotentes como herramientas de crítica social eran sólo aquéllos que estaban definidos por su funcionalidad en el marco regulativo de las instituciones, hacia otra fuerte, para la cual todo término moral resulta impotente en el sentido señalado.

Pero esta segunda versión haría impracticable todo pensamiento crítico, ya que la crítica de las instituciones requiere de una distinción entre lo moral y lo legal que genere un espacio autónomo para la emergencia del criterio según el cual juzgar la legitimidad de esas instituciones. La versión fuerte nos enseña, por su error, advierte Simonds, la utilidad de conservar la distinción anterior entre estándares jurídicos y no jurídicos.[6]

En este punto, Simonds hace explícito el problema en su nudo central: si bien la complacencia con el poder imperante es por sí misma aberrante, la radicalidad de planteos como el de Marx tampoco prueba su utilidad para una verdadera y efectiva crítica social. Ella parece desenvolverse más bien justamente en el terreno intermedio, en el cual los espíritus más conservadores pueden todavía aceptar la crítica como propia y constructiva y los más revolucionarios pueden considerarla aún como inscripta dentro de la lucha por sus compromisos.

4. Simonds, A.P., "Marxism and Morals", *Ethics* 93, (1983).

5. Wood, A.W., "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami", *Ph. & Pub. Aff.* 8, n. 3, (1979).

6. Simonds, A.P., "Marxism and Morals", *Ethics* 93, (1983), pág. 797.

Si se cede a la tentación de hacer de la crítica un interés no de la razón en sí misma sino de la situación en la que ella está encarnada, en cambio, aquélla pierde su sentido como tal, ya que exige una formulación racional, y sólo resta el enfrentamiento liso y llano. Para Simonds, ninguno de los autores del Marxismo Analítico llenó aún el vacío que la radicalidad de Marx dejó abierto ni ha considerado como lo que es, un verdadero dilema entre su radicalidad sin salida y una actitud complaciente, la situación en la que deriva esta cuestión.[7]

Frente a este dilema, entonces, quienes poseen un espíritu más componedor intentan reconstruir el ideario moral marxiano, buscar su validez y examinar las consecuencias que, si no hubiera cedido a la polémica ocasional, habría extraído necesariamente. N.S.Arnold hace una revisión de la cuestión que es más reciente que la de Simonds, en la que pone la crítica social básica de Marx en términos simples. Para él, "la crítica radical de Marx es que aquéllos que controlan los medios de producción no trabajan y que los que trabajan no controlan los medios de producción. La crítica está enfocada, por tanto, en contra de las malas consecuencias que emanan de cada una de estas situaciones. La primera gana el cargo de explotación mientras que la segunda es, por su misma naturaleza, alienante."[8]

También Ollman hacía una reconstrucción, como ya mencionamos, de lo que llamaba "elementos evaluativos" de la obra de Marx, seguro de no poder encontrar en esa obra la clásica distinción "hechos-valores," debido justamente a la radicalidad de su pensamiento. Los elementos evaluativos que tiene en cuenta Marx, entonces, son "descripciones lisas y llanas del factor o factores que tiene delante, las que realiza sobre la base del funcionamiento de éstos en el problema bajo consideración, y que están insertas en el contexto mayor de lo que él sabe que es verdadero en el mundo. [...Por ejemplo,] el aserto `los trabajadores están de-

7. Simonds, A.P., *op.cit.*, pág. 798.

8. Arnold, N.S., "Recent Work on Marx", *Amer.Philos.Quarterly* 24, (1987).

gradados' es una descripción justa de su condición,"[9] es decir, un hecho cargado de por sí de valoración.

El trabajo más importante de esta escuela en este tópico es, sin dudas, el de G.G.Brenkert.[10] Comienza oponiéndose abiertamente a Wood en cuanto a la negación de una moral en Marx, para sostener en cambio que sí la hay, sólo que no se trata de una ética basada en principios de justicia sino en principios de libertad. De este modo se tratan por primera vez en el terreno propio de la ética los criterios implícitos en el pensamiento de Marx.

La libertad tiene tres dimensiones propias, para Brenkert: aquélla en la cual se es libre frente a lo fortuito y azaroso, donde se despliega la habilidad en el manejo de los asuntos propios y que es lo que llamaríamos dimensión de la racionalidad instrumental para la administración de medios en vista de fines determinados; una segunda dimensión, en la que la libertad requiere de una objetivación, donde reina el concepto de propiedad privada; y una última, en la cual lo comunitario resulta el medio de realización de la libertad y en la que ésta puede actuar incluso oponiéndose a los designios que emanan de la libertad de ostentación de la propiedad privada, por tratarse ésta sólo de un bien individual, de jerarquía inferior a la del bien colectivo.

La justicia, por su parte, se basa en la noción de "derechos," los que por su propia naturaleza sólo pueden consistir en la "aplicación de estándares iguales" a los distintos casos. Por lo tanto, argumenta Brenkert, Marx no pudo haber hecho una crítica a un tipo particular de sociedad, la capitalista, desde una ética basada en principios de justicia, ya que éstos, al igual que las ideas morales, son propios de cada época y relativos al modo de producción imperante en ella. Si bien ambos principios se refieren a la distribución de bienes, los de justicia surgen del modo de producción mientras que los de libertad atienden a los efectos que ese modo de producción tiene sobre los individuos y la sociedad.

La libertad resulta así, dialécticamente, de la interacción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Sólo de este modo las fuerzas de producción pueden ser consideradas desde la perspectiva

9. Ollman, B., *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge, Ma., U.P., 1971, pág. 49.

10. Brenkert, G.G., "Freedom and Private Property in Marx", *Ph. & Pub. Aff.* 8, n. 2, (1979), págs. 122 - 147.

del desarrollo humano general y es por ello que la crítica social debe remitirse a principios de libertad. Porque si bien ambos tipos de principios se siguen del modo de producción imperante, ningún principio de justicia está ligado a él de modo tal que una evolución de éste implique una evolución correlativa de aquél. La libertad, en cambio, está definida en términos del desarrollo mismo del modo de producción. Por eso, sólo por medio de éste y de sus principios de libertad asociados podemos comparar y apreciar diferentes modos de producción y, consecuentemente, criticarlos. "La libertad puede ser utilizada para apreciaciones transculturales," puntualiza Brenkert.

La importante conclusión de Brenkert es que Marx desarrolló una crítica de la propiedad privada que es parte de una ética basada en principios de libertad. Sólo se puede negar carácter moral al pensamiento de Marx, a su criterio, si se concibe que toda ética debe ser un conjunto de restricciones absoluto e invariante, que se aplique sin atención de nuestros deseos e intereses, es decir, si se concibe como única posibilidad una ética basada en principios de justicia, actitud que denomina genéricamente "kantismo." Pero no se le puede negar este carácter al pensamiento marxiano si, por el contrario, se concibe la ética como un conjunto de bienes fundamentales para el hombre.

El kantismo al que se refiere Brenkert podría ser interpretado como normativismo sin más si su definición no asimilara la ética a un "conjunto de restricciones" sino a un principio que fundamente normas. En esos términos, su descripción parece referirse más al derecho positivo que a la ética. Pero, si no sirve la suya como una buena interpretación de la ética kantiana, en verdad hace justicia a la idea que de la ética parecía tener el mismo Marx y, al oponer estos dos tipos de ética, no hace sino explicitar el modo en el que Marx y todo el marxismo interpretaron la polémica que Hegel mantuvo con la ética de Kant. Una ética basada en principios de libertad responde muy bien al concepto hegeliano de "eticidad" y retrotrae la cuestión a las llamadas éticas materiales de valores.

(2) El concepto de "alienación"

La noción principal que caracteriza esta ética implícita, una vez aceptada su posibilidad, es la de "alienación." Una aproximación analítica indica que se trata de un concepto relacional, en el cual el hombre es uno de los *relata* mientras que el segundo puede variar, según el tipo de

alienación referida por Marx, entre el trabajo, el producto, los demás hombres y la especie humana como todo.

En términos generales: el trabajo aparece como trabajo forzado, al cual el trabajador no desea acudir; el producto, como aquello que el hombre produce sin poseer y, además, progresivamente cuanto más produce; los demás hombres, en tanto son quienes se apropian de aquello que a él no le llega; y, por último, su especie, en tanto el trabajo, medio de realización de la especie humana, resulta justamente aquello que es sometido.

Arnold[11] señala que los teóricos del Marxismo Analítico han mostrado dos modos genéricos de interpretarlo: o bien lo conciben como alienación subjetiva, que es la que genera el trabajo alienado en la consciencia del trabajador por no ser éste quien lo controla, o bien como alienación objetiva, que es un efecto de la independencia ganada por el producto en el mercado que ejerce el control, llamada también "fetichismo de la mercancía."

La citada obra de Ollman, que lleva por título *Alienation*, interpreta toda la teoría económica de Marx justamente como despliegue de la noción de "alienación." Entiende que Marx "funde las principales categorías económicas del capitalismo, sus mutuas interrelaciones y aquéllas que mantienen con categorías muy distantes de la economía y conceptualiza la suma de estas relaciones como `alienación.'"[12] Esta versión considera al marxismo, por ende, como una teoría de la historia del hombre y al capitalismo, paralelamente, como la estructura que expone la situación presente: la alienación del ser humano.

La versión de Ollman es una explicitación completa de lo que podríamos denominar versión negativa o despreciativa de la alienación. En ella, se la concibe como la separación entre "el hombre en su existencia activa y sus propias condiciones inorgánicas de vida." Para el marxismo, a diferencia de lo que pretendía la filosofía tomista cuando estudiaba las relaciones cuerpo-alma, es esta separación la que requiere de una explicación antes que la unión de ambos componentes. Esto último sólo puede requerir explicación para quien ignora el origen histórico de tal separación, la que, para Marx, se completa acabadamente en la relación entre trabajo asalariado y capital.

En los *Manuscritos*, se afirmaba que "toda categoría de la economía política puede ser desarrollada a partir de la alienación y su consecuencia primera: la propiedad privada." Este fenómeno que, visto desde el producto, resulta la propiedad privada y, visto desde la actividad productiva, en cambio, aparece como división del trabajo, es la consecuencia primera de un mismo y destacado fenómeno: la alienación.

Sólo a partir de él, entonces, considerado en esta dualidad que deriva en la propiedad privada y la división del trabajo, se puede reconstruir el sistema todo del capitalismo, el que depende por lo tanto de la noción de alienación en forma primordial para su cabal comprensión. Para una posición teórica como la de Ollman, pues, el tratamiento del capitalismo debe realizarse necesariamente a partir de una noción moralmente negativa como ésta.

John Roemer, en cambio, intenta quitar estas connotaciones negativas al concepto y sus trabajos sobre la explotación suponen una versión éticamente neutra de la alienación. "No veo un argumento concluyente en contra del desarrollo de trabajo alienado [...]. No hay nada necesariamente condenable en el trabajo diferencialmente alienado si surge de las diferentes preferencias que aceptamos como bien formadas y no como derivadas de privilegios, esto es, aprendidas como consecuencia de una diferente posesión de los medios de producción en el pasado. Parece, antes bien, que la diferenciación en el trabajo alienado puede aumentar en gran forma el bienestar."[13]

Esto supone la recuperación de una perspectiva como la de Adam Smith, para quien la división del trabajo era el principio explicativo de los diferentes niveles de civilización y bienestar económico de las naciones. La división de trabajo supone necesariamente el trabajar para otro, es decir, supone la aceptación del trabajo alienado, pero esto no tiene por qué resultar injusto sin más. La crítica debe, en todo caso, indicar el criterio que utiliza en tal condena. Para hacerlo, debe aclarar previamente la noción de trabajo alienado de modo descriptivo y en términos prácticos, y esto es una tarea que no ha sido realizada ni por Marx ni por quienes sostienen una versión negativa de la alienación. En términos de bienestar, por lo pronto, la alienación ha demostrado ser más conveniente. Volveremos en detalle sobre este asunto en el apartado final.

11. Arnold, N.S., *op.cit.*
12. Ollman, B., *op.cit.*, pág. 175.
13. Roemer, J., "Should Marxists Be Interested in Exploitation?", *Ph. & Pub. Aff.* 14, n. 1, (1985).

(3) Las teorías de la explotación

La preocupación central de los teóricos del Marxismo Analítico se ubica en torno de lo que constituye el centro de la crítica marxiana a la sociedad capitalista: su teoría de la explotación por parte de una clase social del trabajo de otra. La explicitación de esta teoría ha resultado en tratamientos divergentes en cuanto al nivel en el que sitúan la discusión de la cuestión. Para algunos, el supuesto primero del que se deriva la auténtica crítica de la explotación está formulado a modo de teoría general en lo que se conoce clásicamente como teoría del valor-trabajo, una teoría que reputan como propiamente ética, y es entonces en este nivel en el que reformulan la crítica. Así lo entienden autores como G.A. Cohen y B. Ollman. Para otros, el mayor mérito de Marx radica en haber situado la crítica en el nivel mismo de la producción capitalista, como algo intrínseco a ésta y que no depende de lo que consideran el relativismo propio de toda noción moral, sino que goza de la certeza de las verdades positivas. Así lo considera R.P. Wolff. Para un tercer grupo de autores, entre los que se destacan J. Roemer y J. Reiman, el nivel en que debe fundamentarse la teoría de la explotación es el de las relaciones sociales y de propiedad, aunque debe hacérselo de modo normativo. Veremos cada uno de estos intentos en detalle.

(3.1) Formulación ético-normativa: la teoría del valor-trabajo

J.Reiman ordena la cuestión distinguiendo dos versiones esquemáticas que de esta teoría pueden sostenerse: una versión general, según la cual "el tiempo de trabajo es la única medida del valor real que las cosas producidas tienen por haber sido producidas," y una versión especial, para la cual "el capitalismo funciona (vía el mercado, la competencia, etc.) poniendo los precios de las cosas producidas en una relación sistemática con la cantidad de tiempo que se ha trabajado en ellas."[14]

Lo relevante es el valor, para la primera versión, y el precio, para la segunda. Para Reiman resulta obvio que Marx sostuvo la versión especial respecto del capitalismo, pero agrega que implícitamente sostuvo algo así como la versión general respecto de todo modo histórico de producción.

14. Reiman, J., "Exploitation, Force, and the Moral Assessment of Capitalism: Thoughts on Roemer and Cohen", *Ph. & Pub. Aff.* 16, n. 1, (1987).

La versión general descansa en el supuesto que concede a la persona humana un valor intrínseco, ya que distingue lo producido por el hombre de las cosas en general y valora sólo lo primero. La versión especial, por su parte, asume el mismo supuesto y agrega otro, a saber, el de la igualdad entre los hombres, en tanto la apreciación de las mercancías se realiza según las horas de trabajo invertido en su producción, sin consideración de quién sea el que las provea.

Estas dos suposiciones son de índole ética y conforman lo que se conoce como teoría del valor-trabajo. En Marx no se encuentran así explicitadas, es decir, como suposiciones morales, y se evita la referencia a la ética como disciplina de justificación de la teoría. Además, esta falta de explicitación dio lugar al recurso a otros elementos de índole social que Reiman tratará de formalizar, como veremos, fuera del ámbito ético mismo.

G.A.Cohen[15] formaliza el argumento en el cual, a su entender, mejor se pone de manifiesto la teoría del valor-trabajo; es el siguiente:

1- El tiempo de trabajo socialmente necesario determina el valor.
2- El valor determina el precio de equilibrio. *ergo:*
3- El tiempo de trabajo socialmente necesario determina el precio de equilibrio.

La conclusión de este razonamiento es falsa evidentemente ya que el mercado varía precios de mercancías ya producidas, con un tiempo de trabajo incorporado invariable. Por lo tanto, ó 1 ó 2 son falsas. Los marxistas, sigue Cohen, suponen falsa 2 y, en cambio, consideran que 1 es verdadera por definición y que expresa el supuesto mismo de la teoría del valor-trabajo a la que adscriben.

Pero Cohen sostiene que una teoría económica del valor en la que éste no tenga determinación sobre los precios de equilibrio es una teoría sin substancia. En cambio Ricardo, en la interpretación de Cohen, sostiene 2 y remite la falsedad, en cambio, a 1. Marx ya criticaba a Ricardo esta posición, argumentando que las diferencias entre valor y precio no se refieren a la cantidad de valor creado sino a la cantidad de valor apropiado, y allí radicaba su falsación de 2.

Cohen busca dejar de lado esta forma de plantear el problema afir-

15. Cohen, G.A., "The Labour Theory and the Concept of Exploitation", *Ph. & Pub. Aff.* 8, n. 4, (1979).

mando que el conflicto radica en el sostenimiento de la teoría del valor-trabajo misma, sea que se la considere de forma "estricta," es decir, sosteniendo que el tiempo de trabajo determina el valor de una mercancía, como en 1, sea en su forma "popular," más débil, sosteniendo solamente que el trabajo es lo único que crea valor. Para el primer caso, la objeción de Cohen es que la determinación del valor de una mercancía radica no sólo en el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla sino también en los patrones de propiedad de los medios de producción, derivados de la distribución de poder. Para el segundo caso, que la evidencia muestra que el tiempo de trabajo relevante no es el aplicado a la creación del producto sino el que se deriva de su venta en el mercado.

La disputa entre estas dos versiones que sostienen quienes adscriben a la teoría del valor-trabajo es acerca de si el tiempo de trabajo relevante en la cuestión del valor es el pasado y ya incorporado o el necesario para su reproducción en el momento de su salida al mercado. Por reputarla irrelevante, Cohen deja de lado la disputa y considera falsa la teoría del valor-trabajo en cualquiera de sus formas, para afirmar, en cambio, que lo que debe sostenerse como verdadero, en lugar de 1, es:

4- El trabajo, y sólo él, crea lo que tiene valor, no el valor mismo.

es decir, el trabajo no incide en absoluto en la cuantificación de ese valor.

La teoría marxista de la explotación del trabajo en el capitalismo, que depende de lo que Cohen entiende como "argumento marxista tradicional," a saber, que el trabajo es lo único que crea valor y que el capitalista se apropia de valor sin trabajar, es reformulada entonces. Una versión más clara y precisa que, sin embargo, no abandone el nivel de la filosofía práctica se logra si se tiene en cuenta la proposición 4. Así, el explotador es quien se apropia no de valor en abstracto, sino de algo que el trabajador produce.

Pero esto requiere de una distinción que defina a quién se debe imputar el trabajo hecho en un producto. Para ello, Cohen explicita lo que denomina el *plain argument*: éste se basa en la distinción entre "actividad productiva y actividad producente." La última es la única que produce objetos de valor, mientras que la primera hace posible la última. Por tanto, si el capitalista es un "productivo no producente" se dirá que es un explotador, porque toma un objeto de valor que no produce. Así, la teoría de la explotación depende de una previa teoría ético-jurídica, pero no en la forma de una teoría del valor, sino en la de un esquema de

apropiación de objetos valiosos. La plusvalía, entonces, no presenta ya problemas para su fundamentación, en tanto se basa en la evidencia de que el capitalista recibe valor del producto: es una evidencia empírica que tampoco requiere de teoría alguna acerca del valor.

Claro está que esta versión de Cohen traslada el problema central sin resolverlo, ya que lo hace dependiente de un supuesto muy problemático que está implícito en su definición de actividad producente, según el cual el trabajador tiene un derecho inmediato sobre su producto.[16] Pero de todos modos, el interés de este planteo radica en su intento de desligar la teoría de la explotación del hombre en el capitalismo de una teoría lógicamente anterior, en la cual se defina el valor en términos de tiempo de trabajo. La teoría de la explotación tal como Cohen la formula resulta una teoría puramente práctica, que se las ve exclusivamente con el nivel de la apropiación de objetos en base a los derechos de propiedad inherentes al trabajo y no busca el sitio para la crítica en la estructura misma de la cosa apropiada.

Una versión más interesante de la teoría del valor-trabajo, que permite el tratamiento de situaciones estrictamente prácticas como las que la ética debe tratar, es la que desarrolla, a partir del concepto de "alienación," el ya mencionado B.Ollman. Siguiendo a Sweezy, advierte que no se trata, para Marx, de una teoría del precio, ni de los precios relativos, ni del valor ético en la forma de una condena a la explotación, sino que el propósito explícito de *El capital* es "mostrar al desnudo la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna"[17] entre las otras leyes que la gobiernan: la jurídica, la moral, la política, etc., y de las cuales era propósito del mismo Marx tratar en otras obras. La respuesta que da a la teoría del valor-trabajo responde, por lo tanto, a este propósito y no a los enumerados anteriormente, que eran para él los propios de la economía política clásica, tal como él la entendía y criticaba.

Su interpretación es como sigue: si el trabajo aparece como un factor de producción más, se impone, en el capitalismo, su transformación en mercancía. Según la distinción marxiana entre valor de uso y valor de cambio, pertinente a toda mercancía, el análisis del trabajo resulta así en

16. ver: Gallichio, S., "Trabajo y derecho de propiedad en el Marxismo Analítico", *Actas VII Congreso Nacional de Filosofía*, Río Cuarto, U.N.R.C., (1994) para un tratamiento completo del problema.

17. Ollman, B., *op.cit.*, pág. 170.

la dualidad entre la capacidad de trabajar (*labor-power*), que es la potencialidad de hacer la clase de trabajo que el trabajador puede hacer en el capitalismo (trabajo alienado), y el trabajo efectivamente realizado por ella, que es lo que aporta utilidad.

Ahora bien, considerada la suerte de la mercancía "trabajo" en el mercado, resulta que como "el trabajo en sí mismo, en su ser inmediato, en su existencia viviente, no puede ser directamente concebido como una mercancía, sólo puede serlo la capacidad de trabajar, de la que el trabajo es la manifestación."[18] El trabajo desaparece, es usado ni bien aparece y, por lo tanto, no es apto para la comercialización. El trabajo en sí mismo resulta entonces el valor de uso de esta mercancía "trabajo." La capacidad de trabajar, en cambio, que es estable, puede ser negociada; representa, pues, el valor de cambio de la mercancía "trabajo." Y además, al ser el trabajo mismo la realización de la capacidad de trabajar y ésta, la fuente de realización del hombre como especie, resulta el trabajo entonces la realidad propiamente humana, la vida humana en sentido cabal, según el paradigma moral marxiano. Por ello es, en última instancia, aunque de forma implícita en la obra de Marx, valor moral, para la interpretación de Ollman.[19]

Se resume así el problema central que trae aparejado el sistema capitalista: al aparecer el trabajo como un elemento más del proceso y, como tal, resultar convertido en mercancía, mientras que, por otra parte, es el valor moral, según el paradigma marxiano de la realización del hombre, la cuestión toda entraña un compromiso moral y éste debe ser analizado críticamente por la ética. La crítica moral está, de este modo, perfectamente delimitada y expuesta y hace justicia con una intención como la que puede acordarse había en Marx. La versión de la teoría de la explotación de Ollman es entonces una reformulación de la teoría crítica de Marx en términos estrictamente éticos.

Podemos forzar aun más el fructífero planteo de Ollman para comprender la crítica de un modo no necesariamente radical, es decir, que afecte al capitalismo *per se*. Si se entiende la dinámica social a partir de la situación impuesta al trabajador, por la cual, durante las horas diarias que está "en el trabajo," todo su producido, sea el que fuere, pertenece a

18. Marx, K., *Theories of Surplus-Value*, trans. G.A.Bonner & Emile Burns, London, 1951, págs. 168s.

19. ver: Ollman, B., *op.cit.*, cap. 27.

su empleador, quien paga por el dominio de esa voluntad durante ese lapso (por cierto el único productivo a fuerza de su extensión) y no existe por tanto un verdadero respeto de la voluntad ajena como tal, aunque la relación asuma la forma de un contrato voluntario entre partes, ya que no se contratan finalidades mutuas sino disposiciones del trabajador para la finalidad que el empleador disponga, la crítica puede reformularse en términos de una ética como la kantiana. Ésta prescribe el tratamiento de los hombres como fines, y esto no es respetado por este modo de interrelación que domina a la persona del trabajador para apropiarse de su actividad y, al hacerlo, impelido por un sistema que requiere de algo comercializable y estable, como su persona jurídica lo es, lo trata como medio productivo, acuerde él o no con los fines para los que trabaja. Se podría formular así, entonces, una crítica de la explotación tan extensa como la marxiana desde una perspectiva ética universalista como la kantiana.

(3.2) Formulación económico-positiva: la explotación intrínseca al sistema capitalista de producción

El trabajo de R.P.Wolff vuelve a intentar una argumentación como la marxiana, ya que no se plantea la cuestión de la explotación en el nivel de la justa o injusta disposición de objetos con valor, es decir, en el nivel del intercambio de mercancías, como Cohen, sino en el nivel de los beneficios, es decir, en el de la retribución que reciben los factores productivos. Esto es, plantea la explotación nuevamente como una situación intrínseca al modo capitalista de producción.

Su reformulación se basa en el hecho de que el trabajo, al ser considerado como mercancía, transforma al trabajador en un pequeño empresario que tiene en su cuerpo su capital fijo y en la alimentación de éste, su capital variable. Ahora bien, la condición funcional, en este sistema capitalista, es el libre flujo de capitales, desde las industrias menos productivas hacia las más productivas. Pero el trabajador sólo puede reinvertir su capital, llegada la circunstancia, muriendo. Si no lo hace, o al no poder hacerlo, su industria laboral tendrá la mínima retribución de toda la economía.

Siempre que exista desempleo, es decir, trabajadores dispuestos a vender su trabajo, para no perder su capital, a precio de costos variables -subsistencia-, la rentabilidad de esta industria será nula y el superávit físico del sistema, si lo hubiere, será distribuido entre las restantes. Así son las cosas en el capitalismo para Wolff.

Su reformulación de la teoría marxiana de la explotación en términos positivos logra una generalidad que sorprende por su neutralidad valorativa. Wolff sostiene que "cualquier mercancía X tomada como numerario de una economía (que incluya al trabajo como una mercancía más), es decir, cuyos insumos sean valuados en la unidad mientras que todos los demás insumos hayan sido descontados al valor de venta de X, existiendo además al menos una industria A con excedente físico, el `valor A' de ese excedente físico equivale al excedente de `valor A' extraído de los insumos A"[20] y, por lo tanto, la mercancía X, sea o no el trabajo, resultará explotada.

Esto es así porque, al resultar el excedente físico equivalente a lo que excede justamente de los insumos A hasta alcanzar el precio de venta de A y al ser estos insumos valuados en términos de "valor X," la distribución de ese excedente no llega jamás como retribución del factor X, que ya fue totalmente retribuido por los insumos de A, y sólo llega a los demás factores B,C,...,N utilizados en la producción de A. Éstos incluyen una tasa de beneficio, que es la diferencia entre el valor de sus insumos (medidos todos ellos también en valor X) y su precio de venta (medido en valor B,C,...,N, necesariamente mayores que el valor X). La tasa de beneficio de X, en cambio, es la diferencia entre el valor unitario al que se valúan sus insumos y su precio, el valor X al que se valúan todos los insumos de las industrias restantes.

"Como consecuencia de la introducción de una tasa de beneficio [es decir, de la diferencia entre precio de venta de productos y valor de insumos], todos los precios aumentan relativamente respecto del trabajo," que es el numerario, puesto que esa tasa incide sobre insumos valuados en términos de X. No se distingue con este argumento positivo el trabajo del resto de las mercancías sino es porque el trabajo es aquella mercancía que está obligada a venderse con tasa de beneficio nula o mínima, por la presión de una siempre presente desocupación.

La explotación, entonces, puede explicarse en la esfera productiva misma, como fenómeno estructural del sistema, algo que hace justicia con otro aspecto también presente en el pensamiento marxiano. Pero la crítica social debe ser formulada ahora de otro modo, ya que con este argumento sólo podemos decir que el trabajo es el numerario de esta economía capitalista y que corre la suerte que a todo numerario corresponde. Wolff pone las cosas de este modo: "Marx dice que los trabajadores pueden ser explotados porque el trabajo es la sustancia del valor pero, ¡el trabajo es la sustancia del valor porque los trabajadores pueden ser explotados!"[21] Ahora bien, ¿es ésta verdaderamente una situación de hecho, plausible de ser criticada desde la economía positiva, sin recurso a la filosofía práctica?

20. Wolff, R.P., "A Critique and Reinterpretation of Marx's Labor Theory of Value", *Ph. & Pub. Aff.* 10, n. 2, (1981).

Para evaluar en su justa medida estas conclusiones, debemos remarcar algunas limitaciones que el planteo de Wolff presenta y que son propias de su metodología positivista. En primer lugar, no explicita las condiciones que una mercancía debe presentar para ser tomada como numerario de una economía. Parece más bien que el trabajo resulta el numerario por su universalidad, ya que participa como insumo en todos los procesos productivos de las restantes mercancías y esto es lo que hace razonable discutir y sostener una teoría como la del valor-trabajo.[22] Y es justamente por su condición de insumo universal, en segundo lugar, que su especificación cualitativa resulta tan básica. Para Wolff, el capital de esta "industria del trabajo" es el cuerpo humano del trabajador y su alimento para mantenerlo vivo y sano es toda la retribución variable que esta industria requiere para su funcionamiento. Esta descripción nos parece muy elemental, ya que sólo toma en cuenta un tipo de trabajo excesivamente primitivo y casi bestial: la disposición de fuerza física autónoma.

Y es que si extraemos algunas conclusiones de la teoría de la explotación del numerario de Wolff con el mismo espíritu positivo con el que la concibió su autor, podemos afirmar que la tasa de retorno del trabajo oscila entre cero y la tasa corriente de interés, que es la retribución financiera, es decir, de capital estándar sin riesgo, en proporción inversa a la masa de desempleados existente en esa economía en ese momento justamente porque el trabajo es la mercancía que menos interesa, llegando su tasa de beneficio a la nulidad cuando el trabajo ofrecido deja de ser verdaderamente un insumo productivo para resultar un "no hacer nada

21. *loc.cit.*

22. Las tendencias tecnológicas del presente inmediato, que están desarrollando las "fábricas oscuras" ocupadas exclusivamente por robots, ponen en duda la universalidad del insumo trabajo y reavivan la disyuntiva de Roemer (ver más adelante) entre explotación y desocupación.

útil." En este contexto, la conclusión resultaría comprensible y hasta podría dar fundamento a cuestiones de justicia, ya que el trabajo sería la industria que menos valor agregado aportaría al conjunto de la disposición del bienestar.

(3.3) Formulación socioeconómico-normativa: los derechos de propiedad y el poder

El tercer grupo de versiones de la teoría de la explotación se remite a la consideración normativa de factores estrictamente sociales, como el sistema de distribución de la propiedad privada o la fuerza relativa de las distintas clases sociales, por los cuales se obliga a ciertos individuos a trabajar para beneficio de otros. Analizaremos la polémica que mantuvieran John Roemer y Jeffrey Reiman a fines de la década pasada.

Roemer presenta una definición de explotación que denomina "definición PR" (*property relations*). Aclara, como Cohen, que no es posible explicar la explotación desde una teoría meramente positiva sino que se debe ingresar de lleno en el terreno de la moralidad. Respecto de la posición de Wolff, reconoce que cualquier mercancía puede ser técnicamente explotada si es tomada como numerario de una economía, pero agrega que la que nos interesa moralmente y debemos tratar es el trabajo, ya que, por ejemplo, "divide ricos y pobres."

El nivel en el que desarrolla Roemer su teoría no es ni el de la circulación ni el de la producción de bienes, como habían hecho Cohen y Wolff, respectivamente, propios de "un enfoque muy microeconómico" que critica,[23] sino el de la distribución de los medios de producción entre los agentes económicos. Su definición PR, en cambio, ignora mercados particulares y sólo examina cuán bien estarían los agentes bajo distribuciones de propiedad alternativas.

La definición PR es un contrafáctico: "Un agregado social S está capitalistamente explotado si (1) siendo separado del resto de la sociedad, dotado de su parte per cápita de bienes muebles (producidos o no) y de su propia capacidad y trabajo, estaría mejor (en ingreso y ocio) que en el presente; (2) el agregado social complementario S', siendo separado en las mismas condiciones, estaría peor que en el presente; (3) siendo S separado con su propia dotación, S' estaría peor que en el presente."[24] Si se cumplen sólo (1) y (2), se dirá que S está "injustamente tratado", pero no "explotado."

23. Roemer, J., "R.P.Wolff's Reinterpretation of Marx's Labor Theory of Labour: Comment", *Ph. & Pub. Aff.* 12, n. 1, (1982).

La primera situación implica que el agregado social S podría estar mejor con una redistribución igualitaria de capital no laboral y con su propia capacidad de utilizarlo productivamente y que el agregado S', correlativamente, peor. De ser esto así, la mejor situación en que S' se encuentra y la peor situación en que se encuentra S resultan de la desigual distribución de capital que favorece a S' en detrimento de S y no de las capacidades laborales de cada agregado, lo que se supone justo. Esto es entonces lo que Roemer considera una situación de injusticia.

Pero recién puede hablarse de explotación, a su criterio, cuando se cumple (3), es decir, cuando además de someter a S a una situación de injusta distribución que le impide aprovechar completamente de su disposición al trabajo, S' se beneficia con el propio trabajo de S.

Roemer aclara que su definición no implica juicios de bienestar sino sólo juicios morales en contra del "trabajar para o pedir prestado de" otro. Los desocupados, por ejemplo, no estando explotados en el sentido PR sino sólo injustamente tratados, están peor que los ocupados explotados, según juicios de bienestar. Pero según criterios normativos, como los que a Roemer interesan, son los segundos los que padecen la situación más injusta de la explotación de su trabajo. Lo que quiere señalar con esto es que, independientemente de la crítica de bienestar económico y la consecuente elaboración de políticas económicas, existe un sitio autónomo para la crítica social, en términos morales, que arroja conclusiones no necesariamente convergentes con las derivadas de la primera.

Por ello concluye que la teoría del valor-trabajo es un caso particular de la definición PR, ya que ambas comparten el supuesto moral que asigna al trabajo la dotación de valor y, por lo tanto, el sitio central en el criterio de la evaluación moral, pero la primera se aplica exclusivamente a condiciones de trabajo homogéneo y a bienes producidos. La definición PR, en cambio, es la que expresa aquel supuesto moral de modo general y en una forma aplicable a cualquier situación fáctica que una economía capitalista presente.

Para aplicarla y realizar así un juicio moral en base a esta definición

24. Roemer, J., "Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation", *Ph. & Pub. Aff.* 11, n. 4, (1982).

PR de la explotación capitalista propone Roemer, en otro trabajo posterior, un teorema por el cual se puede verificar si existe una posesión diferencial de capital, objeto de la condena moral de su definición PR. El teorema dice así: "Bajo idénticas preferencias de los agentes, su clase y su nivel de explotación reflejan adecuadamente desigualdades en la distribución del capital financiero (activos productivos que no sean el trabajo) si y sólo si el trabajo ofrecido por esos agentes es inelástico respecto de su riqueza, a precios de equilibrio."[25]

La función de oferta de trabajo que Roemer considera aquí tiene como único argumento la riqueza financiera, es decir, la posesión de medios de producción, y no el ingreso del trabajador como salario, argumento de las funciones de oferta tradicionalmente utilizadas en la economía positiva. Ello no implica que se invalide el uso de éstas sino que se busca un tipo de juicio diferente respecto del mismo fenómeno.

El teorema indica que si a medida que aumenta su riqueza financiera un agente no aumenta su oferta de trabajo en la misma proporción sino en una menor, ese agente está apropiándose de mayor cantidad de capital que la que su trabajo requiere para su desarrollo eficiente y, por lo tanto, podrá usar de trabajo ajeno aplicado a ese excedente de capital en su propio favor y en detrimento de aquéllos que ejercen dicho trabajo extra.

Para Roemer, entonces, una posesión de riqueza financiera que no tenga por objeto la aplicación del propio trabajo constituye una situación de injusticia distributiva y, además, una aplicación de trabajo ajeno a ese excedente injusto de capital, para beneficio de quien lo posee, constituye un aprovechamiento inmoral de esa situación injusta, que se denomina explotación capitalista.

Un primer dato a tener en cuenta en la evaluación del aporte de Roemer es su método de apelar a una situación contrafáctica para la definición PR. J.Elster criticó esto a Roemer, señalando que los contrafácticos "no pueden captar el elemento contingente en las situaciones de explotación."[26] Un segundo elemento a considerar es el sujeto de aplicación de la definición PR y del teorema. En el primer caso, considera agrega-

25. Roemer, J., "Should Marxists Be Interested in Exploitation?", *Ph. & Pub. Aff.* 14, n. 1, (1985). Existe una formalización del teorema que no nos resulta indispensable repetir en el contexto de este trabajo.

26. Elster, J., "Roemer vs. Roemer", *Pol. & Soc.*, (1982).

dos sociales complementarios de toda una economía. Su término es el de *"coalition,"* con lo que seguramente busca interpretar situaciones de corporaciones o sectores empresarios de una economía como la actual. En el teorema habla de "agentes," y aquí está menos claro si se refiere a individuos o a empresas, ya que la aplicación de trabajo propio a los activos financieros se da en el marco de las últimas pero el trabajo y la propiedad de los activos está referida siempre, en última instancia, a los primeros. Roemer no realiza un análisis exhaustivo de los sujetos sociales de aplicación de su teoría normativa.

Un tercer elemento, de mayor importancia, es el del tipo de juicio que debe utilizarse para aplicar su definición PR. Ésta debe expedirse acerca de si una coalición determinada "estaría mejor o peor en términos de ingreso y ocio" de lo que está. Roemer enfatiza que su teorema se deduce en términos estrictamente morales y que el tipo de juicio en que se basa su definición de explotación no es el juicio de bienestar. Pero no logra aclarar por qué la medición de ingreso y ocio, patrón de los enfoques que cuantifican la utilidad, no es meramente un problema de bienestar, sino un juicio moral. Podemos entender su intención a partir del contemporáneo trabajo crítico de Amartya Sen respecto del bienestarismo, al que condena por propender a un "monismo informacional" en su exclusiva consideración de estados de cosas y su ignorancia de acciones, es decir, de la consideración de las personas como agentes morales.[27] Sen desarrolla este tema en toda su extensión y, entendemos, a partir de convicciones similares a las de Roemer, pero buscando juicios de bienestar que incluyan elementos morales, en lugar de oponer ambos términos.

Por último, cabe afirmar que la falta de un desarrollo explícito de los sujetos de aplicación de su definición y teorema, que mencionamos anteriormente, tienen directa vinculación con las paralelas carencias que presenta el desarrollo de su concepto de juicio moral y merecen ser corregidas. Pero de todos modos, esta pretensión de tratar la cuestión de modo estrictamente práctico es lo más destacable de su trabajo y sitúa la crítica social del marxismo en el ámbito adecuado. "El capitalismo -sos-

27. Sen, A., "Utilitarianism and Welfarism", *The Journal of Philosophy*, LXXVI, 9, (1979) y Sen, A., "Rights and Agency", *Ph. & Pub. Aff.* 11, n. 1, (1981). Para una consideración más acabada del problema, ver Sen, A., "Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984", *The Journal of Philosophy*, LXXXII, 4, (1985).

tiene- es injusto (éticamente explotador) por la profunda desigualdad en la propiedad de los medios de producción [...pero] esta desigualdad no es necesariamente coextensiva con la transferencia de plusvalía de los trabajadores a los capitalistas."[28] Con esta frase muestra Roemer que su preocupación es disciplinariamente ética; que una teoría de la explotación, si busca argumentos críticos en elementos de la economía misma, como son la teoría del valor-trabajo o la teoría de la plusvalía, no podrá mostrar nunca el problema en su verdadera dimensión y caerá en los que, para él, constituyen verdaderos sinsentidos para la ética, como el de sostener, como Wolff, que cualquier mercancía tomada como numerario resulta "explotada."

Reiman dio una definición de explotación que denominó *Force-Inclusive Definition* y que afirma que "una sociedad es explotadora cuando su estructura social está organizada de tal modo que sistemáticamente se fuerza a una clase a ofrecer trabajo impago, el que se pone a disposición de otra clase."[29]

Su concepto de "trabajo" es el aporte más destacado, ya que supera la noción de fuerza física autónoma de Wolff y busca una definición verdaderamente económica y no técnica, considerándolo el insumo indispensable por su especificidad. El trabajo es el "tiempo y energía" que los trabajadores deben dar para la producción, cuando "nada que presuponga la validez del sistema de propiedad puede ser usado" ya en tal proceso productivo.

Se diría que la suya es una concepción del trabajo que lo considera un recurso tecnológicamente residual pero, a su vez, referente último de todo progreso tecnológico, que cuenta con él para lo que aún no ha logrado resolver. Toda la estructura de los factores productivos está centrada en el trabajo humano y el sistema de propiedad se ocupa del resto de los factores que ya han podido ser, por la tecnología, convertidos en bienes apropiables. Los trabajadores, en cambio, son dueños de su trabajo naturalmente, "como lo son de sus dolores y muertes."

En la producción de bienes convergen, para Reiman, tres factores: el trabajo (como energía y tiempo), los talentos y los materiales naturales. Se nota aquí que su noción de trabajo se acerca a la de "trabajo simple"

28. Roemer, J., "Should Marxists Be Interested in Exploitation?", *Ph. & Pub. Aff.* 14, n. 1, (1985).

29. Reiman, J., *op.cit.*

en tanto lo que denomina "talentos" puede entenderse como "trabajo especializado," que genera un tipo de derecho de propiedad, para su poseedor, que le permite comercializarlo como insumo, con un beneficio. En términos de Wolff, diríamos que los talentos, a diferencia del trabajo, pueden evitar ser tomados como numerario de la economía. Por eso dice Reiman que de los tres factores, sólo el trabajo puede ser explotado, es decir, forzado a rendir sin retribución: ésa es su suerte, como antes lo había remarcado Wolff.

Por todo ello, concluye Reiman que la explotación es en realidad una noción descriptiva de la positividad del proceso productivo, aunque cargue con una fuertemente negativa presunción moral. Podemos interpretarlo en el sentido siguiente: el progreso tecnológico y los derechos de propiedad consecuentes generan el ámbito del intercambio comercial justo, para el cual el trabajo, que es el remanente que aún no ha sido captado por él, resulta tratado como insumo natural, esto es, que no tiene elementos de derecho positivo que le permitan exigir una retribución en los términos en los que la exigen los factores tecnificados. El tipo de intercambio que se da en el mercado laboral, entonces, no implica necesariamente un cuadro de explotación tal como él lo define. Lo que da lugar a esta interpretación de las cosas es la teoría de la plusvalía y ésta supone, a su vez, la que denominó, como vimos, "versión especial" de la teoría del valor-trabajo, la que no le resulta aceptable.

Si el trabajador entrega más trabajo del que recibe, esto no implica que ese trabajo excedente resulte impago -lo cual es exigido por su definición FI para hablar de explotación- salvo que haya sido el trabajo la medida en que se pactara explícitamente el intercambio. La teoría del valor-trabajo lo supone así, pero, para Reiman, la teoría del valor-trabajo es moralmente neutra respecto de la validez del sistema de propiedad, que es el que rige el intercambio de los otros factores. Éste se basa en transacciones de derecho positivo que no tienen por qué dar por supuesto el trabajo como medida de toda transacción.

Roemer también encuentra en esta definición de Reiman una noción de explotación que se remite al nivel de la circulación y apropiación de mercancías que critica. Su advertencia consiste en señalar la ignorancia recurrente del "status moral de las relaciones de propiedad que dieron origen a una situación de explotación."[30] Se cuida muy bien, en cambio,

30. Roemer, J., "What Is Exploitation? Reply to Jeffrey Reiman", *Ph. & Pub. Aff.* 18, n. 1, (1989).

de dejar sitio para la justificación de la desigualdad social y del derecho a la propiedad, para atacar solamente los límites ilegítimos que, en el ejercicio de éste en base a aquélla, se imponen. Por ello concluye su crítica con la siguiente advertencia: "La explotación puede ocurrir sin que haya compraventa de capacidad de trabajo; y, correlativamente, puede haber una tal compraventa, que resulte en un desigual intercambio de trabajo, sin explotación."

Por último, podemos destacar el intento de Reiman de explicitar los conceptos centrales de su definición, para evitar una interpretación ortodoxa que lo convierta en un estructuralista. Al aclarar la noción fundamental de "forzado," explica que el tipo de fuerza que opera en el capitalismo es una fuerza que está oculta en el sistema mismo de propiedad y "afecta a los individuos imponiendo un arreglo de destinos sobre un grupo mientras deja abierta la cuestión de cómo cada individuo en particular de ese grupo se las componga o resulte dispuesto en esos destinos." Los individuos, entonces, tienen opciones, limitadas por sus posiciones sociales, a cierto rango de cosas que pueden hacer, siendo el resto de las opciones inaceptables o prohibitivamente costosas.

Pero esta estructura social es un patrón de comportamiento que, "si no es intencional es, en principio, algo que puede serlo por medio de la conscientización en los individuos de los efectos de sus acciones; y de hecho, si suficiente cantidad de gente toma consciencia de esto, puede alterar esta fuerza o bien se puede sostener con derecho que actúa en la estructura social de modo intencional." Por ello, existe un sitio para la elección libre y racional entre la estructura social y sus efectos y, concluye Reiman, el capitalismo, aun siendo explotador, puede ser, a consecuencia de la Historia, el más justo de los sistemas actualmente posibles.

(4) Balance metodológico crítico de las teorías de la explotación del Marxismo Analítico: positividad o normatividad

Las diferentes interpretaciones de las que fue objeto la teoría marxiana de la explotación han sido posibles, a nuestro entender, debido a una fragilidad propia del tipo de argumentación de Marx, quien pretende tratar con el trabajo y con el valor pero no de un modo propiamente práctico sino, en lo posible, positivo, en la certeza, quizá, de que las verdades positivas son más concluyentes que los principios prácticos.

Para entender esta cuestión metodológica en su profundidad, conviene retrotraerse al fundador de la economía, Adam Smith, y a la pos-

terior interpretación que Ricardo y, tras él, Marx hicieran de la teoría del valor-trabajo. La teoría del valor de Smith queda expresada en la siguiente frase: "El precio real de cualquier cosa, lo que realmente cuesta al hombre que quiere adquirirla, es el esfuerzo y los inconvenientes que implica adquirirla. Lo que cualquier cosa vale [*worth*] realmente para quien la ha adquirido y quiere disponer de ella o cambiarla por otra es el esfuerzo y los inconvenientes que puede ahorrarle y los que puede imponerle a otras personas."[31] Debe notarse muy especialmente que Smith se refiere a la disposición de algo valioso y no a su producción, camino que luego intentara Cohen.

Si acudimos a Ricardo, en cambio, para dejar expresado el verdadero momento histórico en el cual se produce un corrimiento en el interés de la economía como ciencia y se expone el nudo central de la disputa de los clásicos respecto del valor,[32] encontramos, en la segunda edición de sus *Principles*, el aserto siguiente, que pretende ser una crítica de Smith: "el valor de una mercancía depende de la cantidad relativa de trabajo que es necesaria para su producción y no de la mayor o menor compensación que es pagada por ese trabajo."

Maurice Dobb recoge esta diferencia entre el valor de una cosa en vistas de su adquisición y el valor de una cosa en tanto cosa producida, anotando que "si bien estas dos cuestiones estaban estrechamente conectadas para el pensamiento de la época, siendo la primera en particular considerada como la clave para la última, son [de todos modos] dos cuestiones distintas y separables y es la primera y no la segunda [es decir, el valor como medida del intercambio] la que concernía aquí inmediatamente a Adam Smith."[33]

Pero, a nuestro juicio, Dobb no percibe la radicalidad de la diferencia que las separa y que hace que no sea sólo en un pasaje sino en toda su obra que Smith considerara sólo ese concepto de valor-trabajo, y es por ello que Dobb puede incluso sorprenderse junto con David Ricardo por

31. Smith, A., *The Wealth of Nations, Books I - III*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970, I, V, pág. 133.

32. ver: Gallichio, S., "Smith y la desviación ricardiano-marxiana en la disputa clásica acerca del valor del trabajo", *Actas del XIII Congreso Interamericano de Filosofía* (en prensa), Bogotá, (1994).

33. Dobb, M., *Theories of Value and Distribution since Adam Smith*, Cambridge: U.P., 1973, pág. 47.

la aparente confusión de Smith, quien fluctuaría entre dos conceptos de valor-trabajo: "el precio del trabajo (en el sentido de los salarios pagados) y la cantidad de trabajo requerido para producir algo, ... fluctuando así entre un criterio de trabajo-comandado [por la mercancía, en tanto por ella puede comprarse trabajo,] y otro de trabajo-incorporado [en la mercancía, en tanto cosa artificial que ella es]."

La introducción del criterio del trabajo incorporado a la mercancía por el proceso productivo fue, a nuestro juicio, de exclusiva responsabilidad de David Ricardo y sólo entonces se agrega a esta teoría clásica dicha ambigüedad. Esta manera ricardiana de entender la teoría del valor como polémica en torno de una ambigüedad ha gozado de la adscripción de todos los tratadistas posteriores, siendo Marx el más conspicuo de éstos, aunque todos los autores del Marxismo Analítico hayan sido influidos también por esta interpretación.

La distinción del valor como incorporado en la mercancía o como precio de su incorporación en ella, en tanto factor de su producción, no tenía relevancia económica para Smith: la entendía como una cuestión meramente técnica. Para él se trata de establecer, no el valor intrínseco de una mercancía en sí misma por recurso a alguno de los pasos que integran su producción, sino el valor real de una mercancía para quien la posee y desea, ya evitarse inconvenientes y esfuerzos mediante su disfrute, ya deshacerse de ella de un modo conveniente. Sólo es posible establecer este valor en el momento en que la mercancía es vendida (ya que es inconmensurable su disfrute subjetivo), por medio de la determinación de la cantidad de trabajo que quien la poseía pudiera imponer a otro, pero nunca por la cantidad de trabajo que hubiera demandado su producción, aspecto al que Smith jamás hace referencia. En este punto, ni siquiera el mismo Cohen se despega del todo de esta tradición ricardiana, a la que, como vimos, reivindica, ya que incluso su *plain argument* sigue vinculando el valor con la producción de objetos, aunque lo desligue de cualquier tipo de relación causal y lo remita a una relación jurídica.

La índole de esta confusión es puramente metodológica. Un criterio de trabajo-incorporado sólo interesa a una ciencia de los objetos artificiales, mas no a la economía, que es, sostenemos, *ciencia social de los comportamientos intersubjetivos de los hombres en su intercambio de cosas, artificiales o no, y de esfuerzos, guiado por cuestiones de conveniencia personal.* El criterio ricardiano-marxiano, en cambio, busca definir una cosa por su valor arqueológico, es decir, una cosa que es distinta de las demás por el

hecho de haber sido producida por el hombre, con la consecuente pretensión de que el valor moral de la persona humana se transfiera a la cosa por medio del trabajo y la distinga axiológicamente.

Mediante una verdadera arqueología de las cosas con valor entonces se podrían derivar del análisis de la mercancía conclusiones respecto del hombre y de su organización en sociedades, tal como aparece metodológicamente explicitado en el mismísimo comienzo de *El capital*. Allí decide Marx que su estudio debe comenzar por el análisis de la mercancía debido a que la peculiar sociedad que analizará a lo largo de toda la obra es una sociedad que presenta la mercancía como forma elemental de la riqueza. Y la riqueza es considerada por Marx, dogmáticamente, el objeto propio de la economía política.

Para concluir este balance, sostenemos que entrar en el terreno de la economía política exige abandonar la preocupación por la técnica de producción de objetos, como combinación de factores, para elaborar una teoría que considere al trabajo y no a la mercancía como su objeto, definido como "acción específicamente económica del hombre." Las ambigüedades a las que se vio llevado Marx derivan de la falta de un previo análisis metodológico crítico, que distinga criterios teoréticos de criterios prácticos y que evite recursos argumentativos tales como la apelación al "gasto de cerebro, músculo y fuerza humanos" para enfatizar el valor que los objetos útiles así creados presentaban.

Agregamos además que el antecedente debe buscarse seguramente en la interpretación que hiciera Ricardo de la teoría del valor de Smith, interpretación que dejó de lado el interés filosófico que la cuestión tenía en el planteo original y que influyó seguramente de modo fundamental en la separación que la filosofía práctica y la economía sufrieran a poco de que la última viera la luz. Aunque es muy posible que se tratara de una cuestión retórica, como apunta un autor como Ollman, ya que Marx polemizaba con teóricos que se valían de las imprecisiones con que cargaban a lo ético para dejar las cosas como estaban, de todos modos, forzar a sabiendas el argumento, como lo hace Cohen, y exigir de los marxistas contemporáneos, en consecuencia, un tratamiento desembozado de una cuestión que es primordialmente moral, antes que ocultar el problema, sigue siendo la única solución auténtica. Esto es lo que intentaremos a continuación.

(5) Esquema para una formulación universalista de los alcances de la ética y la economía respecto de la organización económica de la sociedad

En este apartado final, intentaremos dar un esquema de lo que entendemos debe ser el modo sistemático de comprender las interrelaciones económicas de los hombres desde la exclusiva perspectiva de la filosofía práctica, es decir, dejando de lado los criterios de la técnica productiva y atendiendo sólo a lo que puede describirse como "situación práctica," para poder prescribir, luego de formulado el criterio normativo, la norma de conducta social justa.

Trataremos el asunto a partir del concepto de alienación tal como lo concibe en general el Marxismo Analítico, es decir, como el "trabajar para otro." Una descripción del fenómeno del trabajo alienado que lo considere exclusivamente como situación práctica debe indicar que se trata elementalmente de un comercio de ciertos fines prácticos entre arbitrios diferentes. Esto significa que constituye la situación práctica de adopción por parte de unos y de proposición por parte de otros de fines que guían un tipo especial de acciones, las acciones económicas, las que se distinguen en general por el carácter de la utilidad o conveniencia.

La situación práctica que nos compete tratar aquí, entonces, es la del intercambio de fines útiles entre voluntades diversas antes que la de la ejecución misma de esas acciones en la forma genérica "trabajo," puesto que es a aquello a lo que la alienación hace referencia en primera instancia y por lo que toda actividad que así se desarrolle no puede dejar de ser vista, por el marxismo, como desarrollo de trabajo alienado. Es entonces el principio de la acción lo que está en cuestión y sólo en segunda instancia la acción misma, la que sólo por derivar de tal principio es considerada, pero nunca el objeto sobre el que esa acción se realiza (la mercancía) ni el carácter de útil que su fin importa.

Si se acepta nuestra descripción, la peculiaridad que comporta la crítica ética para este caso es la de tener que evaluar las connotaciones que implica el ejecutar una acción individual que persiga un fin propuesto por otro individuo que el ejecutor. Y es esta adopción como propio de un fin ajeno en cuanto a su gestación lo que se entiende genéricamente como "alienación," esto es, disponerse a trabajar para un fin de otro y en su prosecución.

Definimos entonces la situación práctica individual que hace posible el desarrollo de trabajo alienado: es la de la *capacidad a priori de arbitrios distintos numéricamente para la adopción y proposición de fines útiles, independientemente de que la proveniencia o destino de éstos coincida con el número de arbitrio que los adopte o proponga.* La alienación, según nuestra perspectiva, no es sino la situación en la que se verifica una diferencia numérica entre el adoptante y el propositor de un fin útil.

Esto implica, a su vez, concebir la organización socio-económica como una situación definida por el *comercio de fines útiles entre arbitrios distintos, el que determina un ordenamiento jerárquico de los arbitrios comerciantes de acuerdo a su participación en el proceso de proposición o adopción de fines.*

Para aclarar del todo nuestra posición hace falta precisar dos nociones de esta última definición: las de "utilidad," en tanto distingue lo económico del resto de lo social, y "ordenamiento jerárquico," ya que importa cuestiones de justicia.

La noción de utilidad recorta del conjunto de las acciones sociales, que se definen como el comercio de fines prácticos en general, el subconjunto de las acciones económicas. Como nos importa definir esta noción de un modo que sea propiamente práctico y no natural, debemos abandonar ciertos prejuicios, el principal de los cuales es el de considerar lo económico como el intento organizado de "satisfacer las múltiples necesidades (naturales) de los hombres mediante el uso de recursos materiales escasos."

Para nosotros, "trabajo" no significa otra cosa que "acción específicamente económica," y considerarlo prácticamente implica tomar a la sociedad como marco de referencia primordial. De esta manera, el trabajo aparece como la acción por la que cada individuo marca su pertenencia a la sociedad, siendo así concebido más como "profesión" u "ocupación" que como "actividad productiva," es decir, como un verdadero carnet de identidad social con el que cada cual se "define" frente a los demás. Y es ésta verdaderamente la instancia primordial desde la cual considerar el trabajo filosóficamente, es decir, como acción, porque es la única que puede dar cuenta de intenciones verdaderamente prácticas (y no poiéticas[34]), que no requieren para su tratamiento ni del recurso a la animalidad (la que por medio de las necesidades naturales de la especie señale qué fines deben ser perseguidos), ni del recurso a la naturaleza

34. Para la distinción entre *práxis* y *póiesis* ver Aristóteles: *Etica a Nicómaco*, VI. Para un tratamiento de esta distinción aplicada al concepto marxiano de trabajo, ver Gallichio, S., "Trabajo y derecho de propiedad en el Marxismo Analítico", *Actas VII Congreso Nacional de Filosofía*, Río Cuarto, U.N.R.C., (1994).

(la que por medio de sus leyes enseñe qué cosas pueden ser producidas y de qué manera).

El trabajo, es decir, la "acción económica" entendida filosóficamente es primordialmente, entonces, la forma general de la sociabilidad. Esto significa que el motivo primordial del trabajar es, para cada individuo, no el de satisfacer sus necesidades naturales sino el de sentirse inserto en el orden social y que el tipo de trabajo al que pueda aspirar cada cual determinará la calidad social de su inserción.

Ahora bien, esta inserción se da en el marco de la empresa, equivalente del *oikos* antiguo y verdadero sujeto elemental de la organización socio-económica. En ella convergen las acciones de varias individualidades respecto de un mismo fin por el que se guían: la producción de un determinado bien o servicio. El fin en cuestión trae aparejada una serie de requisitos técnicos que se derivan del mejor aprovechamiento de los recursos con los que tal empresa cuenta y que se rigen por un criterio de eficiencia. Pero lo relevante para la filosofía no es este criterio, que es tema propio de la economía positiva en su capítulo denominado "teoría de la producción," sino el preguntarse por qué y cómo se disponen arbitrios diferentes respecto de un mismo fin práctico, el que es propuesto por un arbitrio particular que actúa como "empresario," y por qué no resguarda, en cambio, cada arbitrio para sí la capacidad de proponerse sus propios fines prácticos en lugar de actuar, en ocasiones varias, como arbitrio vacío de fines útiles propios y adoptante de fines útiles ajenos.

La pregunta es entonces la que se interroga por la condición del hombre que, en su vida económica, se regula de acuerdo a lo que se denominó, a partir de Adam Smith, la "división del trabajo." Para Smith, la división del trabajo era el fenómeno primordial que debía explicarse si se quería comprender el todo de la organización socio-económica y su dinámica, lo que lo torna un antecedente principal de este tipo de consideración. Tocamos así la segunda noción problemática que propusimos tratar, la de ordenamiento jerárquico de arbitrios, situación que resulta del comercio de fines mismo.

Esta jerarquía se manifiesta entonces en la forma de una división de tareas de acuerdo a las capacidades y habilidades para producir un fin útil determinado y su determinación depende de principios técnico-económicos. Pero estas capacidades técnicas son, para cada arbitrio individual, una condición; y la finalidad individual que condicionan, como medios que estas capacidades técnicas personales son, la constituye no

ya la producción de lo útil -como resulta desde la perspectiva de la empresa- sino la inserción social de ese individuo, elemento esencial de lo económico individual.

Cuando pasamos a considerar, ya en terreno propiamente ético, la decisión económica individual, vemos que ésta se da en el marco de una dinámica que, esquemáticamente, opone la motivación de la sociabilidad en su forma general a sus condicionamientos instrumentales. Estos son, básicamente: la capacidad personal, es decir, la habilidad práctica personal de proponer y adoptar fines plausibles de ser aceptados como socialmente útiles, la disposición técnica personal, el acceso a la propiedad y el capital, la situación social heredada, etc.; las necesidades, es decir, el grupo personal o familiar que de cada arbitrio depende (la forma de sociabilidad en particular) y sus deseos, etc.; la naturaleza, es decir, el conjunto de medios disponibles y su legalidad y restricciones, etc.; y las costumbres, es decir, la calidad social de la que cada actividad goce en cada momento determinado, los límites morales y legales que para cada arbitrio represente, etcétera.

Entonces, si quisiéramos considerar un problema como el de la libertad o forzosidad de esta inserción social por el trabajo, cuestión de interés para la ética crítica, deberíamos tratar los condicionantes que se presenten en la elección de ese modo particular de inserción, pero no la inserción misma. Esta inserción, según propusimos, es el elemento expositivo que describe el ámbito económico y aquellos condicionantes, por su parte, los elementos capaces de tornar tal situación en justa o injusta.

Aquí se produce la verdadera división de incumbencias teóricas que la economía ha presentado siempre como principal problema metodológico. La exposición filosófica señala la motivación que la sociabilidad en general representa para la acción económica del hombre individual, la que no puede ser soslayada por ninguna restricción técnica, que es moralmente neutra; la regulación jerárquica de capacidades individuales con vistas a la producción de un fin útil, que expone la conducta empresaria, en cambio, es regida por la técnica de la economía positiva, pero su justificación normativa deriva de la exposición anterior, que deduce de la sociabilidad en general como de su principio las características de la ordenación jerárquica, como situación práctica elemental de proposición y adopción individuales de fines para y de otros, y de la aceptabilidad social de esos fines como útiles, como forma particularmente económica de interacción colectiva en el ámbito que se denomina "mercado."

Esto exige además una demostración de la posibilidad de que una situación de desigualdad sea a la vez justa, demostración que daremos en seguida.

Antes digamos que es éste el marco en el que se definen las acciones económicas de los hombres y definirlo es el objeto de la filosofía práctica de lo económico, que expone el concepto filosófico de "trabajo," es decir, la decisión y la acción específicamente económicas, y trata su relevancia ética a diferencia de aquélla propiamente económica. Es sólo de este modo que pueden ser tratados los individuos como fines en sí mismos, bajo la motivación, además, de la sociabilidad en general -es decir, como seres sociales libres-, más allá de cualquier recomendación en contrario que de la técnica de la administración de recursos surja. Y sólo así también pueden ser criticadas con fundamento las situaciones de violación de tal principio ético supremo o las de desatención del principio filosófico de lo económico a las que la vida económica puede dar lugar: a saber, la esclavitud, la explotación, la distribución inequitativa de recursos, la marginación, etc., así como algo que no podía ser criticado de ningún otro modo, el desempleo.

La eficiencia económica, por su parte, debe desarrollar su efectividad sobre un objeto previamente determinado por los principios éticos y condicionado por la motivación social: recién allí comienza su tarea. Su propósito es ordenarlos del modo más adecuado a la finalidad útil que se derive de una situación así condicionada por principios de la filosofía práctica. Esto significa que el consejo del economista se expide acerca de lo que una determinada conformación de voluntades, congregadas jerárquicamente como empresa, considere útil y no de lo útil en sí, es decir, lo adecuado a necesidades naturales predeterminadas, y de acuerdo a los recursos con los que ella cuente, es decir, la voluntad de trabajar en esa dirección que los individuos congregados manifiesten de un modo ordenado según la jerarquía establecida en cada caso y los recursos materiales disponibles. Y esto es válido para cualquier dimensión empresaria, incluso para la economía nacional en su conjunto.

Daremos ahora el fundamento que hace posible pensar un ordenamiento jerárquico de arbitrios como justo y no como condenable sin más, como quiere el marxismo ortodoxo, lo que exige asumir que lo constitutivo de lo económico es la desigualdad de posición que presentan las personas que interactúan entre sí, del mismo modo que, en lo político, se diferencian la autoridad y sus súbditos. Esta desigualdad es, en verdad, la situación que explica en sí misma el fenómeno todo de la sociabilidad, el que sería incomprensible en otros términos, porque no se generaría. Y, como toda unión de arbitrios desiguales, requiere de jerarquías, como lo son la autoridad política, el empresario económico, los padres de familia, los docentes de la escuela, etcétera.

Lo que la ética prescribe no es la igualdad de arbitrios sin más, sino solamente que cuando haya una desigualdad no afecte a cada individuo en sí y para toda situación en la que participe, sino sólo respecto de la situación en sí. Ésta debe ser tal que sólo pueda desarrollarse de acuerdo a un orden jerárquico, que ordene los distintos arbitrios involucrados según su mayor o menor capacidad para la elaboración de los fines particulares de la situación y, por consecuencia, su menor o mayor disposición para la adopción de esos fines. Pero además, esto debe darse en forma ocasional, es decir, el orden no se debe tornar permanente por fuerza propia: hay implícito aquí un principio de política económica justa.[35]

Por ello, lo realmente relevante como criterio de equidad (que también es criterio de bienestar social, porque por él se logra el mejor aprovechamiento, en términos de su aceptación social como útiles, de los recursos disponibles) no es velar por el tipo de ostentación de la propiedad, como lo entiende la crítica marxista de la propiedad privada como forma de la alienación, sino por la dinámica del acceso a la ostentación de la propiedad, dinámica que debe regirse por el grado de capacidad actual de cada individuo de proponer fines útiles y de aplicarlos a un capital determinado y no por las capacidades pasadas, de ese individuo o de sus familiares antecesores, estatizadas en los títulos de propiedad y substraídas de ese modo a la aplicación de cualquier criterio de equidad.

El título de propiedad, por su estatismo constitutivo en tanto elemento del derecho real, no justifica por sí mismo a su titular como poseedor de los fines más útiles a la sociedad si no existe un estado político-económico en el que su juzgamiento sea posible de modo permanente, y esto requiere que dicho juzgamiento sea institucional y según un criterio que se base en la administración de la razón misma de la existencia de lo social, a saber, el aprovechamiento común de las desigualdades individuales. En este punto acordamos con el teorema de

35. Una forma distinta de utilizar este mismo principio ético se encuentra, por ejemplo, en el "principio de diferencia" de Rawls: Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford, U.P., 1971.

Roemer, y el fundamento que damos a nuestra posición es el de que el estado jurídico no alcanza a garantizar la equidad distributiva pues su figura elemental, el derecho de propiedad, no conviene al tipo de tratamiento social que el capital productivo exige.

Según este esquema que se basa en la desigualdad como lo constitutivo de lo social, puede entenderse también la intervención pública en pos de la equidad distributiva en la figura de la "tutela."[36] Su caso paradigmático es la autoridad que detenta un padre frente a su hijo menor de edad, la que no puede concebirse en toda su profundidad si no es por recurso a la igual dignidad que como seres humanos ambos importan y, a la vez, a la desigual capacidad que como seres sociales manifiestan respecto de ciertas situaciones.

Esta situación doméstica nos puede servir de paradigma hermenéutico de comportamiento social porque en ella no nos resulta difícil aceptar una desigualdad de derechos de decisión. Pero existe una disparidad de habilidades de la misma índole, aunque fundada en distintos principios, en toda relación social, aunque sólo en tanto social, esto es, en tanto relación que cuenta ya con los límites que la ética impone a priori a toda relación entre seres potencial o actualmente racionales. Así, la situación de autoridad paterna referida puede mostrar el esquema de todo vínculo social, ya que señala de modo evidente la desigualdad de posición de los sujetos, concepto fundante de la interacción social, y permite justificar la posibilidad de una intervención en las vidas ajenas que permita explicar el desarrollo de instituciones sociales como la educación, la autoridad política y la organización económica de una manera que haga plausible la crítica ética, pero no soslaye la intervención tutelar que da sentido a tales instituciones. Si esta crítica, en cambio, se sitúa en el nivel impropio, sólo puede concluir recomendando un valor ético principal como la igualdad en el ámbito inadecuado, es decir, recomendando un igualitarismo social, lo que constituye una contradicción práctica.

La presencia, en la doctrina kantiana del derecho, de los vínculos personales de naturaleza real junto a los vínculos personales puros está aludiendo, según nuestra interpretación, a estos dos tipos de relaciones

36. Para un tratamiento pionero del concepto de tutela, véase Nelson, L., *Etica crítica*, ed. O. Guariglia, Buenos Aires, Sudamericana, 1988, págs. 361-383, "La teoría del verdadero interés y su significación jurídica y política."

humanas que tienen a la desigualdad y a la igualdad, respectivamente, como modos de la vinculación práctica. La paralela distinción aristotélica entre las dos formas de la dominación, la despótica y la política, mantiene, a nuestro juicio, toda su vigencia; pero en su forma despótica, esto es, la que administra relaciones de desigualdad, requiere de una fundamentación práctica que respete alguna forma del imperativo categórico, es decir, no puede permanecer relegada al ámbito natural, como quería Aristóteles, sino que debe tratarse como propia del ámbito convencional.

Concluimos entonces en que la desigualdad y el comercio de fines entre arbitrios distintos no conforma sino la situación práctica que constituye lo social en cualquiera de sus dimensiones y llamamos a reflexionar acerca de por qué la existencia de una situación de alienación nos repugna cuando se trata del comercio de fines colectivos en general y no lo hace en cambio cuando se trata del comercio de ideas sino que, antes bien, nos parece síntoma de grandeza espiritual el que la verdad se imponga más allá de quién la pronuncie. La vida económica, más que ninguna otra forma de vida colectiva, ha sido el ámbito en el que tradicionalmente se ha hecho patente esta desigualdad, esencia de lo social. Esta desigualdad peculiar de lo económico, palpable por medio de los números con los que el dinero cuantifica actividades heterogéneas y objetos útiles, ha enceguecido con su evidencia toda otra forma de desigualdad y la ha diluido al nivel del matiz. A tal punto llegó en una época esta preeminencia cristalina del número y el oro que, cuando Marx quiso buscar lo esencial del ser humano en su vinculación con los demás, por detrás del imperio del dinero, apeló justamente al concepto de "social," esperando de él la solución moral a la desigualdad misma, y opuso así, como divergentes, las que no son sino dos dimensiones de las costumbres, lo económico y lo social, cuya hermandad intrínseca proviene del ser hijas de una y la misma desigualdad entre los hombres. La teoría del valor trabajo, en su interpretación ricardiana, enseña mejor que nada las dificultades que se siguen de no contemplar este fundamento de lo social.

Lo social en general, como dimensión práctica de la libre alienación respecto de fines colectivos, debe confrontarse, para su crítica, con lo ético: no pueden surgir de su propio seno criterios que no sean los de la regulación eficiente de actividades interesadas. La fusión de ámbitos que soldó el marxismo en su radicalidad, bien advertida por Simonds, no fue una fusión recomendada por sus principios sino por la falta de una

filosofía práctica suficientemente desarrollada como para diferenciar adecuadamente la pertinencia de la igualdad y de la desigualdad en las distintas dimensiones que la interacción humana comporta, la ética y la social, respectivamente. Desligar la economía de su raigambre natural y definirla exclusivamente en términos convencionales (prácticos), lo que no implica retrotraerla a las condiciones de estricta igualdad, es el único camino que abre la posibilidad de que la desigualdad existente entre los hombres no impida el resguardo del respeto por la libertad y dignidad que a todo ser humano corresponden.

Aclarado entonces el panorama general en el cual puede concebirse, a nuestro juicio, la economía desde una perspectiva verdaderamente práctica, basada en el respeto de voluntades individuales libres, podemos ahora exponer con claridad el criterio con el cual la crítica social, propósito primero de la filosofía marxiana, puede efectuarse en términos éticos. Partiendo de una noción de "alienación" estrictamente descriptiva, en términos de comercio de fines útiles, comercio que a su vez impone una jerarquía sobre los distintos arbitrios involucrados que genera desiguales posiciones sociales, afirmamos como criterio normativo para juzgar éticamente ese comercio el siguiente: la doble exigencia de que ese comercio sea consciente y libre, para que la jerarquía social consecuente y sus efectos puedan ser considerados justos.

Respecto del primer aspecto, diremos que si la parte que adopta fines los conoce plenamente como tales, esto es, conoce los alcances implícitos en su prosecución, su disposición a tal ejecución es tan plenamente propia como si tales fines se hubieran gestado en su fuero íntimo: la proveniencia numérica de éstos no es relevante para el juicio ético. Es decir, los fines propuestos deben ser, para quien los adopta, también fines y no mandatos, debe entenderlos y tratarlos como tales, es decir, debe poder aceptarlos como fines propios o rechazarlos. Pero allí donde los fines propuestos estén ocultos de algún modo o, peor aun, cuando no están aclarados de ninguna manera sino que se disponga de un arbitrio para cualquier fin que su empleador proponga, la persona del trabajador estará siendo tratada como "cosa productiva," es decir, como medio y no como fin en sí mismo, y la crítica ética prescribe la incorrección de tal tratamiento de la persona humana. La apropiación de la capacidad de trabajar por parte del empleador, propia del trabajo alienado tal como lo entiende Ollman, es entonces sólo condenable en tanto no contemple la motivación primera referida, la sociabilidad genérica del trabajador, y disponga como de un medio de tal capacidad. Por ello, no toda transferencia de fines propios a arbitrios ajenos es alienante ni toda adopción de fines ajenos, alienada. Más bien es ésta la forma en que la sociabilidad referida es posible, como bien señalaba Roemer.

Respecto del segundo aspecto, la libertad, decimos que la alienación constituye un fenómeno éticamente reprobable cuando tal adopción de fines ajenos es coercitiva en algún sentido: sea por limitaciones en el acceso a los medios de producción, sea por incapacidad estructural de ciertos arbitrios de comprender el tipo de relación que lo económico importa, sea porque la situación en que tal relación se genera hace que los condicionantes de ciertos arbitrios -sus necesidades físicas, por ejemplo- asuman el papel de motivadores de esa relación en el lugar que debe ocupar la verdadera motivación, que es su inserción social; son todos éstos casos éticamente incorrectos que el sistema político debe evitar que se produzcan de modo institucional y que las personas involucradas deben evitar que se produzcan por su propio obrar con corrección moral. La crítica de los condicionantes que fuerzan a un individuo o clase social a la adopción de fines y le prohíben ser quien los proponga es, entonces, una de las formas paradigmáticas de la crítica económica. Pero tal crítica no ataca el fenómeno de la alienación por sí mismo sino sus condicionantes empíricos. En este plano, el del resguardo de la noción de libertad, se sitúan las versiones sociológico-normativas de Roemer y Reiman.

Universidad de Buenos Aires
Centro de Investigaciones Filosóficas

ABSTRACT

This paper is divided into two parts. It begins with a survey on the approach of Analytical Marxism concerning the implicit ethics of Marx's thinking, the concept of alienation of labour in capitalism, the labour-value theory, and the Marxist central theory of exploitation. Secondly, it is a proposal of how social relationships, of which economic organization of society is a special case, must be understood. They should be considered as depending on the principle of inequality between human beings. Universalist ethics, for which equality is its inevitable principle, must be contrained to judge whether a person, in accepting other people's goals as his own, comprehends the practical consequences of

his acceptance or not, and must consider only the latter case as a case of alienation. Every other case of commerce of economical goals between different people, *i. e.* an *entrepreneur* and a worker, must not be considered wrong but only the hierarchical way in which societies organize themselves by necessity. This ethical pattern assumes Kant's categorical imperative that states that man should be treated as a goal in itself and not as a means (of production). It also considers Kant's real-personal rights as those which expose the particular way of interaction that arises from social inequality.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIII Nº 1 (Otoño 1997)

ESCEPTICISMO, VERDAD Y CONFIABILIDAD*

Eleonora Cresto

En este trabajo quisiera proponer algunas consideraciones sobre el problema del escepticismo respecto del conocimiento empírico. Me situaré para ello en el marco del confiabilismo, o fiabilismo (*reliabilism*). Dado que en ciertos aspectos esta corriente gnoseológica se aparta radicalmente de la tradición, es razonable suponer que no cualquier planteo escéptico le representa una amenaza; esto último tal vez constituya uno de los méritos de la posición fiabilista. Sin embargo, entiendo que existen desafíos escépticos de los cuales el confiabilismo *debe* dar cuenta. Respecto de tales desafíos, los intentos de solución que se han propuesto hasta hoy distan de ser indiscutiblemente satisfactorios.

Dividiré el presente trabajo en cuatro partes. En la primera intentaré aclarar la relación entre confiabilismo y escepticismo. Según creo, es importante identificar dos supuestos en los que el confiabilista incurre frecuentemente. Estos consisten básicamente en (1) suponer que podemos evaluar sin problemas la verdad de ciertos enunciados; y (2) suponer que podemos hacer un uso no problemático de la inducción. En la segunda parte abordaré la peculiar teoría confiabilista de Dretske (1981) y su propuesta frente al escepticismo. En la tercera parte argumentaré que, pese a ciertas dificultades, algunas de las ideas de Dretske pueden servirnos como punto de partida para una defensa diferente contra el escéptico: una defensa que permita legitimar el primer supuesto antes mencionado, esto es, el supuesto según el cual podemos identificar algunos enunciados o creencias verdaderas. Tan sólo esbozaré las líneas generales de esta defensa, pero no la desarrollaré en detalle. Procuraré mostrar que pese a las apariencias en contra ella no es inconciliable con los rasgos centrales de una teoría confiabilista. Finalmente examinaré algunos alcances y límites de la solución propuesta.

---

* Quiero dedicar este trabajo a la memoria del Dr. Ezequiel de Olaso, a quien debo muchas cosas, entre ellas el haber comenzado a estudiar estos temas.

I. Confiabilismo y escepticismo.

Según una definición más o menos aceptada, el confiabilismo sostiene que una creencia constituye conocimiento cuando es verdadera y ha sido adquirida (causalmente) a través de un proceso confiable de formación de creencias, esto es, a través de un procedimiento que genere la mayoría de las veces creencias verdaderas.[1] La existencia de dicho procedimiento es *todo lo que se necesita* para que una creencia verdadera sea conocimiento, o para que, en términos tradicionales, esté justificada. No es necesario que el sujeto que tiene la creencia comprenda que existe tal proceso confiable; la confiabilidad así entendida, y el conocimiento que resulta de ella, son procesos objetivos, naturales. Podría ocurrir que un individuo conozca sin que advierta aquello que otorga a su creencia el rasgo distintivo de conocimiento, es decir, sin que advierta qué es lo que justifica su creencia, e inclusive sin que sea capaz de decir si su creencia en cuestión está justificada o no, o si es en efecto verdadera o no lo es. A esta característica peculiar del confiabilismo se le suele dar el nombre de "externalismo". El externalismo se opone a "internalismo", o la posición según la cual el conocimiento exige una justificación accesible a la conciencia del sujeto cognoscente; como consecuencia de ello, para el internalista S sabe que p sólo si S sabe que sabe que p. Según algunos, la característica externalista del confiabilismo rompe bruscamente con siglos de una cierta tradición gnoseológica; para sus detractores el externalismo sencillamente "cambia de tema" respecto de las preocupaciones básicas, y todavía legítimas, que deben ocupar a una teoría del conocimiento.[2] En lo que sigue dejaré indeterminado si el mentado proceso

1. *Cf.* entre otros Armstrong (1973), Goldman (1967), (1979), (1986), Dretske (1981), (1989), Papineau (1992), Schmitt (1992), Levin (1993). Algunos de estos autores presentan versiones más sofisticadas del confiabilismo que la que he enunciado aquí (en la segunda parte de este artículo reseñaré someramente una de ellas) pero, en general, para las discusiones que siguen bastará remitirnos al "núcleo duro" del confiabilismo, y éste ha sido expresado en la formulación anterior. Usaré indistintamente como portadores de verdad a las oraciones, enunciados, proposiciones o creencias, sin especificar tampoco si se trata en cada caso de tipos (*types*) o ejemplares (*tokens*).

2. Véase por ejemplo la opinión de Laurence Bonjour, "Externalism/internalism", en Dancy y Sosa, (1992), págs. 132-136.

confiable puede utilizarse como una descripción adecuada de la condición de justificación, o si deberíamos mejor decir que la concepción del conocimiento así caracterizada no cuenta con *ninguna* condición de este tipo, sino con un requisito alternativo (con lo cual las opciones confiabilistas serían "no justificacionistas"[3]). A veces, sin embargo, me seguiré expresando como si el confiabilismo (como teoría del conocimiento) entrañara un tipo especial de requisito de justificación, pero ello se deberá exclusivamente a razones de comodidad expositiva.

Existen diversas disputas concernientes a cuán confiable debe ser un proceso para poder otorgar a una creencia verdadera el *status* de conocimiento.[4] Es interesante que algunas versiones hayan planteado explícitamente que un proceso confiable no necesariamente generará verdades siempre. Si bien no todos los autores están de acuerdo con esta idea, ella recoge la importante (y extendida) intuición contemporánea de que una reconstrucción correcta del concepto de conocimiento debe dar cuenta de nuestra falibilidad. Es decir, la nota distintiva que permitiría que una creencia, si verdadera, sea conocimiento, no garantiza totalmente que tal creencia *sea* de hecho verdadera, aunque da buenas razones para suponer que lo es. En síntesis, la confiabilidad constituye un requisito parti-

3. Esa es la idea de Dretske (1989), pág. 100 (nota 2), o de Audi en (1988), págs. 109 y ss. (aunque este último desde una perspectiva crítica al confiabilismo). Para una breve reseña de los diferentes sentidos de "confiabilismo" véase Ginet (1985), y Goldman, "Reliabilism", en Dancy y Sosa (1992), págs. 433-436. Para una defensa de la noción tradicional, "evidencialista", de la justificación, véase Haack (1993), cap. 7.

4. Se han suscitado sobre todo discusiones que conciernen a dos tipos de problemas: el llamado "problema de la generalidad", o cuál es el grado de generalidad adecuado para describir un proceso-tipo (puesto que descripciones diferentes se corresponden con diferentes grados de confiabilidad), y el problema del espectro de confiabilidad (*the range of reliability*): ¿debe considerarse la proporción de verdades que genera un proceso en el mundo *real*, o debe incluirse una consideración acerca de las proporciones de verdad en otros mundos posibles? No me ocuparé de estas cuestiones. La bibliografía al respecto es muy extensa; véase Goldman, "Reliabilism", en Dancy y Sosa (1992), págs. 433-436, para una descripción del estado de la cuestión. Papineau (1992) adopta una solución que no es la que aquí consideraré como estándar. El problema de la generalidad es tratado extensamente en Schmitt (1992), capítulo 6, "Reliability, Relevant Processes and Metaprocesses"; para esto véase también Wallis (1994).

cularmente débil: el conocimiento no necesita ir acompañado de la conciencia de que esa confiabilidad existe, y, a la inversa, aún cuando el sujeto sea consciente de dicha confiabilidad, ello no es síntoma infalible de que en efecto el sujeto conoce. Tradicionalmente los retos escépticos proclaman que ciertas condiciones (necesarias para conocer) son demasiado exigentes y no pueden ser satisfechas. Por consiguiente, la debilidad de las condiciones que propone el confiabilismo parece convertirlo en una corriente resistente frente a los planteos escépticos. Volveré más adelante sobre esto.

Antes de continuar quisiera aclarar algunas cuestiones que no han sido especialmente destacadas por la bibliografía acerca del confiabilismo. En primer lugar, es necesario disipar la posible sensación de que el confiabilismo encierra algún tipo de circularidad. Ello ocurriría, en efecto, si la confiabilidad de un proceso de adquisición de creencias fuera el único criterio de verdad disponible. Pero la confiabilidad no es básicamente criterio de verdad, sino criterio de conocimiento, *dada* la verdad de una creencia. Es bueno notar, entonces, que *si* podemos identificar algún proceso confiable en la naturaleza (lo cual no es de ningún modo evidente que pueda hacerse) es porque previamente hemos podido reconocer algunas creencias verdaderas, y tal reconocimiento debe ser independiente del proceso que las generó. Esto es, para poder identificar procesos confiables debemos contar con algún criterio de verdad que no consista en la existencia de los propios procesos confiables.[5] Por otra parte, también pareciera que es necesario entender el concepto de verdad de un modo no epistémico. Así, el valor de verdad de un enunciado o creencia debería ser independiente de cuestiones cognoscitivas; el confiabilismo parece comprometido con la posición que suele llamarse "realismo semántico".

En segundo lugar, para identificar un proceso *P* como confiable deberíamos poder asegurar que, si *P* ha generado hasta hoy nueve de cada diez veces creencias verdaderas, seguirá arrojando esa proporción de verdades en el futuro. Por tanto, no solamente es necesario poder evaluar la verdad de una creencia con independencia del proceso que la generó; también es de vital importancia poder recurrir a mecanismos inductivos. Se hace necesario, pues, brindar alguna justificación de la inducción, o al menos explicar por qué su uso no requeriría justificaciones de ningún tipo, y por qué, en consecuencia, el escéptico respecto de la inducción está equivocado. Conviene advertir de todas maneras que el confiabilista no utiliza la inducción para afirmar: "puesto que en su mayoría las creencias generadas a través de un proceso *P* fueron verdaderas, la próxima creencia también lo será", sino, en cambio, para sostener que "puesto que en su mayoría las creencias generadas a través del proceso *P* fueron verdaderas, la próxima estará también justificada" (o "la próxima creencia, si fuera verdadera, sería además conocimiento").

5. Caso contrario caeríamos aquí en el círculo vicioso conocido a veces como el "problema del criterio": para identificar creencias verdaderas necesitamos un método, o criterio de verdad, pero para poder asegurar que tal criterio es en efecto bueno, debemos saber previamente cuáles creencias son verdaderas. Véase por ejemplo Chisholm (1973), o Chisholm (1977), capítulo 5.

Como ya dijimos, es tentador sostener que el confiabilismo está a salvo de los problemas escépticos tradicionales. Pero será mejor analizar la cuestión con un poco más de detenimiento. Examinemos las siguientes dos afirmaciones escépticas:

(A) No conocemos.

(B) No es posible conocer.

Ambas son formulaciones habituales de lo que se entiende usualmente (en la filosofía contemporánea) por "escepticismo". En el primer caso se asegura que no tenemos (que nadie tiene) *de hecho* conocimiento [empírico];[6] en el segundo se afirma que no es *posible*, para ningún sujeto, tener conocimiento. ¿Cómo puede fundamentarse la adhesión del escéptico a estos enunciados? He aquí una posible reconstrucción de los respectivos argumentos:

1) Conocimiento es creencia verdadera justificada adecuadamente.

2) Una justificación adecuada (de un sujeto, para sostener una creencia) consiste en un conjunto de razones que el sujeto posee conscientemente y que *garantizan* la verdad de la creencia, de modo tal que si *x,y,z* son razones que constituyen una justificación de *S* para creer φ, no es posible que *S* posea *x,y,z* y que φ sea falsa; *S* por otra parte debe *advertir* que *x,y,z* garantizan la verdad de φ (tesis internalista).

3) De hecho nadie cuenta con justificaciones que garanticen la ver-

6. "Conocimiento" debe entenderse, en el marco de todo este trabajo, como "conocimiento empírico".

dad de una creencia empírica, es decir que ninguna de las razones que consideramos habitualmente como justificaciones de una creencia empírica constituyen una justificación adecuada.

Pero por 1), el requisito de justificación adecuada es condición necesaria del conocimiento. Por tanto,

(A) No conocemos.

El enunciado (B), como es obvio, es más fuerte que (A) ((B) implica (A), pero no sucede lo inverso). Consideremos, para este caso,

1) y 2) (igual que en el argumento anterior).

3') No es posible disponer de justificaciones adecuadas.

De donde (B) No es posible conocer.

¿Cómo fundamentar, por su parte, la aceptación de 3')?

4) Para toda creencia empírica φ de un sujeto cualquiera *S*, φ es verdadera o falsa, y su valor de verdad no depende del sujeto (tesis del realismo semántico).

De 4) se sigue:

5) Para toda creencia empírica φ de *S*, es lógicamente posible que φ sea falsa.

La premisa 5) sostiene la tesis de la posibilidad de error masivo en nuestras creencias. Si la verdad de una creencia o proposición es del todo independiente de consideraciones subjetivas, siempre puede suceder, por principio, que aquello que hoy suponemos verdadero sea de hecho falso. Resulta, entonces, que podríamos estar completamente equivocados acerca del mundo, podríamos haber fallado sistemáticamente a la hora de identificar los hechos que se corresponden con nuestras estructuras semánticas. Todo podría ser un sueño; podríamos ser "cerebros en una cubeta".

Pero si aceptamos la tesis de la posibilidad de error masivo es obvio que nunca podremos garantizar la verdad de una creencia empírica. Entonces, de 5) y 2), llegamos a 3'), que con 1), nos llevan a (B).

Por supuesto, de 4) también se deriva un enunciado más débil que 5):

5') Para alguna creencia empírica cualquiera φ de *S*, es posible que φ sea falsa.

Es bueno notar que la conjunción de 1) y 2) con la premisa debilitada 5') aún permite llegar a (B). Puesto que φ es aquí (en el enunciado de la premisa 5') una creencia *cualquiera*, ello abarca también al subconjunto de las creencias de *S* para las cuales *S* cree tener justificación. Por tanto,

es posible que haya algunas creencias para las que *S crea* estar justificado pero en realidad no lo esté. Pero entonces, si agregamos además

6) *S* no puede discernir cuáles de las justificaciones con las que cree contar son adecuadas y cuáles no,

concluimos que *S* no puede advertir cuándo algún conjunto de razones garantiza la verdad de una creencia, y por tanto viola la cláusula internalista de la condición de justificación. Entonces, 5') y 6) llevan a 3'). Y como vimos, de 3'), 1) y 2) puede inferirse (B).

Ahora bien, el confiabilismo rechaza 1) y 2), de modo que como veremos no permite alcanzar las conclusiones (A) o (B). En el marco del confiabilismo deberíamos considerar en cambio las siguientes premisas:

1') Conocimiento es creencia verdadera adquirida a través de un proceso confiable.

2') Un proceso confiable de formación de creencias es aquel que genera una alta proporción de creencias verdaderas; para que un proceso sea confiable no se necesita que el sujeto cognoscente advierta tal confiabilidad (tesis externalista).

Dada la elección de 1') y 2') en lugar de 1) y 2), es irrelevante la admisión de nuestra imposibilidad de disponer de justificaciones adecuadas. Sería problemática, por el contrario, la admisión de una premisa que afirmara la inexistencia de procesos confiables, o peor aún, la imposibilidad de su existencia. Pero es difícil ver sobre qué bases podrían sostenerse tales afirmaciones. Asegurar la inexistencia de procesos confiables, y por ende la conclusión (A), implica haber constatado que ninguna de las relaciones potencialmente cognoscitivas que hemos establecido con el mundo es una relación causal suficientemente confiable, lo cual es prácticamente imposible de probar, desde luego. Por otra parte, los autores confiabilistas argumentan que *es posible* para los seres humanos adquirir creencias de un modo adecuado (a través de procesos confiables de formación de creencias) y en consecuencia creen contar con elementos que justifican el rechazo de (B). Al respecto se confía en que existe un conglomerado de disciplinas científicas, entre ellas la psicología cognitiva, que pueden hacerse cargo de explicar cómo es que los seres humanos podemos conocer.[7] (Notemos que esta última posibilidad

7. Este modo de argumentar se aprecia claramente en Goldman (1986), pág. 55.

de explicación científica no probaría que realmente conocemos; sólo indicaría los mecanismos biológicos por medio de los cuales tal conocimiento es posible, en caso de que realmente lo tengamos).

Las conclusiones escépticas (A) o (B), entonces, no se siguen a partir de las tesis confiabilistas. Pero lamentablemente (A) y (B) no son las únicas conclusiones que sería deseable evitar. Veamos la siguiente argumentación:

1') Conocimiento es creencia verdadera adquirida a través de un proceso confiable.

2') Un proceso confiable de formación de creencias es aquel que genera una alta proporción de creencias verdaderas; para que un proceso sea confiable no se necesita que el sujeto cognoscente admita tal confiabilidad (tesis externalista).

5) Para toda creencia empírica φ de *S*, es posible que φ sea falsa.

De 5) se sigue:

7) No es posible garantizar la verdad de ninguna de nuestras creencias empíricas.

Y puesto que la confiabilidad se define a partir de proporciones de verdad, de 2') y 5) obtenemos:

8) Es posible que no haya procesos confiables de formación de creencias.

Por supuesto, puesto que el confiabilismo es externalista, ni 7), ni 8), ni la conjunción de ambas permite derivar nada como la tesis (B). Sin embargo, de 1'), 2') y 7) u 8), obtenemos:

(C) No es posible asegurar que tenemos conocimiento.

Es decir, *no es posible asegurar si sabemos o no, o si alguna de nuestras creencias constituye un caso de conocimiento.* Es importante notar que desde la óptica externalista, puesto que la certeza subjetiva no es condición de conocimiento (entiendo que "asegurar" significa estar en posesión de tal certeza), la afirmación (C) no es equivalente a "no es posible saber que sabemos". En el mismo sentido en que *S* podría saber sin advertir que lo hace, *S* podría tal vez saber que sabe sin tener conciencia de ello, y así sucesivamente. Pero no por esto es ilegítimo o irrelevante el desafío propuesto por (C) al externalismo: varios autores naturalistas, o confiabilistas, tienden sistemáticamente a presuponer que, aunque podamos equivocarnos a la hora de señalar cuáles de nuestras creencias son en efecto conocimiento y cuáles no,[8] de hecho sabemos (algo). Esta presuposición básica aparece de diferentes maneras; a veces se la defiende con alguna suerte de argumento trascendental, y a veces simplemente se la adopta como un hecho bruto o un dato.[9] Pero una consecuencia de la afirmación (C) es que un externalista *no puede descartar la posibilidad de que no conozcamos nada.* De modo que (C) viene a complicar directamente tales presuposiciones de conocimiento, que entonces se ven necesitadas de algún tipo de justificación filosófica.

8. Conviene recordar aquí que al confiabilismo no le preocupa la posibilidad de que algunas de las creencias que estamos justificados en suponer que constituyen conocimiento en realidad no lo sean, puesto que la confiabilidad de un proceso, como ya dijimos, no excluye la posibilidad de error. Remarquemos, entonces, que el escéptico que desafía a la concepción confiabilista del conocimiento no es el que dice "la próxima creencia generada por el proceso P puede ser falsa", sino: "de la próxima serie de creencias, *todas* ellas, sistemáticamente, pueden ser falsas". Es decir, los procesos que se creen confiables podrían generar sistemáticamente falsedades.

En fin, pareciera muchas veces darse por sentado que las verdaderas catástrofes consisten en afirmaciones como (A) o (B). Este es tal vez el motivo por el cual se ha supuesto que el internalista está obligado a responder al problema del escepticismo, mientras que el externalismo es capaz de burlar las trampas escépticas.[10] Pero el enunciado que dice "no es posible asegurar que tenemos conocimiento" *también* es un enunciado escéptico; revela, digamos, un tipo de escepticismo de orden superior (no afirma la imposibilidad de conocer, sino la imposibilidad de asegurar si conocemos o no). Al modificar el requisito tradicional de justificación el confiabilista se ve liberado de la amenaza de afirmaciones escépticas como (A) o (B) pero es impotente en lo concerniente a (C). Entonces, aunque no es este el modo usual de exponer el problema, sugiero a partir de todo lo anterior que los argumentos confiabilistas contra el escepticismo sean leídos como intentos por refutar a (C), puesto que (C) es el enunciado escéptico que sobrevive a la adopción de tesis externalistas. Veamos al respecto algunos ejemplos, y analicemos si son o no satisfactorios.

En el marco de una defensa del confiabilismo, Levin (1993) sostiene que lo que *pueda* haber causado nuestras experiencias (por ejemplo, estímulos provocados por un supercomputador al cual se halla conectado

9. Véase más adelante, en esta misma sección.

10. Véase por ejemplo Levin (1993), pág. 107.

nuestro cerebro) no debe preocuparnos, en la medida en que ellas *fueron* apropiadamente causadas por los objetos del mundo exterior ((1993), pág. 314). Este planteo supone que la posibilidad de error masivo en nuestras creencias es una posibilidad teórica contrafáctica. Ahora bien, según entiendo, la fuerza de la hipótesis del error masivo reside en que justamente no sabemos si es solamente una hipótesis global contrafáctica; interpretarla como tal es simplemente negarnos a tomarla en cuenta. Un poco más adelante (pág. 326 y 327) Levin explicita este modo de argumentar, señalando lo que a su juicio es un problema crucial para el escéptico: la única razón que tenemos para pensar que el sentido común podría no ser verdadero también implica que el sentido común *es* verdadero. Para darnos cuenta de ello, dice Levin, basta con que nos preguntemos cómo es que sabemos que las posibilidades escépticas son efectivamente posibles. Las afirmaciones modales están tan necesitadas de apoyo empírico como las asertóricas; no es lícito decir sin más que un objeto puede viajar más rápido que la luz o que puede haber un último cardinal. De la misma manera, la única base para pensar que podríamos ser cerebros en cubetas, o que podría haber poderosos demonios engañadores, son los datos empíricos con los que contamos; dichas posibilidades sólo pueden afirmarse porque el mundo es del modo en que (normalmente) creemos que es. Es decir, concluye Levin, que derivamos la posibilidad de que el sentido común y la ciencia estén equivocados sólo a partir de la aceptación de que el sentido común y la ciencia están en lo correcto.

La argumentación anterior es por cierto discutible. Si *S* decide aseverar la negación de *p* , es razonable suponer que previamente ha considerado *p* y que la ha encontrado falsa. Pero ello no significa, por supuesto, que *no p* se derive de *p* . En el mismo sentido, para afirmar que no sabemos que el sentido común es verdadero debemos haber considerado la afirmación de que sabemos que lo es, pero ello no significa que se derive de esto último; de modo equivalente, para afirmar la posible falsedad de nuestras creencias del sentido común ha sido necesario primero considerar la verdad de tales creencias, lo cual no significa que su posible falsedad se infiera de su verdad. Entonces, no está justificada la maniobra de adoptar la posibilidad del error masivo como una mera hipótesis contrafáctica; para responder a (C) no basta con dar votos de confianza al sentido común, sino que se requiere internarnos en algunas otras consideraciones.

Veamos por otro lado la argumentación utilizada por Dretske en

(1989). Dretske presenta, según sus propias palabras, una imagen cruda del conocimiento, de acuerdo con la cual los animales deben saber, si no todo, muchas cosas para poder sobrevivir. El planteo aquí podría ser "he sobrevivido, por lo tanto conozco".[11] Dretske es consciente de la objeción escéptica según la cual su argumento posiblemente presupone lo que quiere probar.[12] Pero considera que la objeción es irrelevante: si no hay razones para dudar, no debe dudarse. ¿Qué podría contar aquí como "una razón para dudar"? No cualquier posibilidad lógica nos brinda una razón de este tipo; para dudar necesito evidencia física, lo mismo que para creer. La carga de la prueba, pues, la tiene el escéptico, y el escéptico, dice Dretske, *no sabe* que las cosas *no* son del modo en que el sentido común cree que son. Me parece que hay algo engañoso en esta maniobra. Las afirmaciones escépticas proponen que la misma evidencia[13] física puede haberse generado a partir de situaciones muy disímiles. Por lo tanto, por hipótesis, no hay nada que pueda contar como evidencia física específica para apoyar una posibilidad escéptica.

Los argumentos examinados, como ha quedado de manifiesto, no son satisfactorios, puesto que en realidad encubren la *presuposición* de que conocemos, y por ende resultan circulares. ¿En qué podría consistir un argumento aceptable? Para formular una respuesta provisoria es importante reconocer lo siguiente: si la admisión (explícita o no) de que de hecho conocemos no es una mera profesión de fe, el confiabilismo debería comprometerse con la afirmación de que es posible la identificación concreta de algunos (por lo menos uno) procesos confiables de adquisición de creencias (lo cual no significa que sea necesario poder discriminar todas las veces entre lo que es conocimiento y lo que no). Pero en-

11. Véase un comentario a la estrategia de Dretske (1989) en E. de Olaso (1994), págs. 156-157.

12. Dretske (1989), pág. 100, nota 1.

13. El término "evidencia" es filosóficamente ambiguo. Según una de sus acepciones, una creencia φ es evidente para un sujeto *S* si éste tiene *certeza* sobre φ, es decir que *S* no puede concebir la falsedad de φ. Según una segunda acepción, en cambio, un conjunto de razones constituyen evidencia para sostener una creencia φ si permiten a un sujeto afirmar φ con un grado más o menos alto de probabilidad; "evidencia" es entonces sinónimo de "elementos de prueba" utilizados por *S* para juzgar la verosimilitud de una creencia. En este trabajo utilizo el concepto de evidencia con el segundo sentido mencionado.

tonces el fiabilista debe hacerse cargo de justificar dos evidentes presupuestos, que ya fueron anticipados al comienzo: (i) que podemos reconocer la verdad de ciertas creencias a partir de algún criterio de verdad independiente de la existencia de un proceso confiable de formación de creencias. Y (ii) que podemos hacer un uso no problemático de la inducción. Por consiguiente, podemos concluir que una argumentación eficiente en contra de (C) debería proporcionar una defensa de (i) y (ii).

En la siguiente sección presentaré un tercer ejemplo de argumentación contra el escéptico en el seno de una teoría confiabilista. Me ocuparé de la estrategia que propone Dretske en (1981). Entiendo que, tal como la presenta Dretske, una vez más la estrategia no resulta satisfactoria, pero deja sentadas buenas bases para llevar a cabo una defensa de (i). Con el fin de intentar esta defensa, en la Parte III reconsideraré algunos puntos de la teoría de Dretske a la luz de ciertas ideas que no pertenecen a la ortodoxia del confiabilismo.

II. El análisis informacional

Dretske en (1981) formula una "teoría informacional del conocimiento", con base en herramientas de la teoría matemática de la comunicación. Una construcción de este tipo cuenta con varios atractivos. En primer lugar, permite explicar de un modo unificado problemas gnoseológicos, semánticos y de filosofía de la mente en los términos más básicos de una teoría de la información (convenientemente adaptada para que sea posible su aplicación a cuestiones originariamente ajenas a ella). Resulta sugerente también la capacidad de la teoría (aunque limitada) de manejar datos cuantitativos, y su capacidad para sortear algunas de las dificultades propias de las teorías causales.[14]

En la teoría de Dretske el concepto de "información" debe considerarse como un primitivo que está estrechamente asociado con la noción de verdad. Un enunciado que describe la información transmitida es siempre un enunciado verdadero, y a la inversa, si el enunciado es falso no constituye en realidad la descripción de ninguna transmisión de información; la expresión "información falsa" carece de sentido. Cualquier estado de cosas o evento es una fuente que genera cierta información que puede transmitirse a un receptor, y que se mide en *bits*. Es de fundamental importancia considerar el grado de dependencia entre lo que se genera en la fuente y lo que recibe el receptor. Para ello hay que tener en cuenta el concepto de equivocidad (*E*). *E* es igual a cero cuando la probabilidad condicional de que dada cierta recepción de información, se haya producido *esa* información en la fuente, y no otra, es igual a uno: E=0 sii Pr $(I(s_i)/I(r_i)) = 1$, donde $I(s_i)$ es la información asociada al estado de cosas *i* generado por *s*, la fuente (*source*), y $I(r_i)$ es la información asociada a la *recepción* de *i*. Entonces, la medida de la dependencia entre la información asociada al estado de cosas *i* que recibe el receptor, *r*, respecto de la fuente, *s*, es igual a la información asociada al estado de cosas generado en la fuente, menos la equivocidad asociada al estado de cosas recibido: $I_s(r_i) = I(s_i) - E(r_i)$.[15] Por su parte, $I(s_i)$ (la información asociada al estado de cosas *i* generado en *s*) se calcula del modo habitual, como log en base dos de $1/ Pr(s_i)$.

Con todo esto, Dretske puede definir que un sujeto sabe que *a* es *F* si y sólo si la creencia de *S* de que *a* es *F* está causada o causalmente mantenida por la información de que *a* es *F* , (y para que haya transmisión de información de que *a* es *F*, la probabilidad condicional de que dada la recepción de que *a* es *F* se haya generado en la fuente esa misma información debe ser igual a uno, y la equivocidad, en consecuencia, igual a cero). El conocimiento de un hecho, según esta definición basada en la teoría de la información, es una noción *absoluta*, no admite grados. Es cierto que podemos recibir diferentes grados de información sobre *a*, pero la información *de que a es F* es cuestión de todo o nada, y requiere que la ambigüedad de la señal (en relación a que *a* sea *F*) sea cero (Dretske (1981), pág. 108).

Dretske advierte que una concepción de este tipo es presa rápida del escéptico. Para que ello no ocurra sugiere relativizar de algún modo la noción anterior, que fue presentada como absoluta. Para lograr tal relativización, y con el objetivo de responder a posibles objeciones escépticas, distingue entre *canal de comunicación* y *fuente* de información. El ca-

14. Véase en el cap. 1 de Dretske (1981), por ejemplo, una solución frente a algunos problemas de Goldman (1967).

15. Donde $I(s_i)$ es la información asociada al estado de cosas *i* generado en la fuente (*source*), $E(r_i)$ es la equivocidad asociada a la recepción de *i*, y $I_s(r_i)$ es la medida de la dependencia que existe entre la información asociada a la recepción de *i* y la información que efectivamente fue generada en *s*.

nal de comunicación es el conjunto de condiciones tales que posibilitan, y no alteran, la transmisión de información generada en la fuente. En un ejemplo sencillo, yo recibo la información de que cierto organismo tiene 37 grados de temperatura merced a ciertas condiciones que ofician de canal: entre otras, que mis capacidades visuales son normales, y que el termómetro que utilizo funciona correctamente. Un canal confiable, por tanto (o tal vez un canal *tout court*; en caso contrario no es un auténtico canal) es aquel que transmite creencias que son conocimiento. Siempre hay algo que debe funcionar como canal para que alguna otra cosa pueda contar como fuente; si la señal llevara información sobre el canal, en realidad ya no sería canal para el receptor, sino fuente. El escéptico, dice Dretske, es aquel que constantemente duda de la confiabilidad del canal; lo que hace en última instancia es pretender a la vez información sobre la fuente *y* sobre el canal. Esto es, supone que las señales que llevan información deben autovalidarse (Dretske (1981), pág. 114). Pero pretender esto es pedir algo imposible, y sobre todo innecesario. Es un error equivalente al del ingeniero neurótico que decide calibrar sus instrumentos cada cinco minutos: cada nueva revisión es informativamente redundante, es decir, no aumenta en lo más mínimo el caudal de conocimientos del que efectúa la revisión.

Podría objetarse sin embargo que no solamente un ingeniero neurótico pide garantías sobre el canal de comunicación; en algún sentido, todos lo hacemos. De hecho, cada tanto *hay* que calibrar los instrumentos; los aparatos que suponíamos confiables cada tanto fallan, o se rompen. Aquí surge inmediatamente un nuevo problema: ¿cómo identificar las alternativas que son pertinentes, esto es, las que *no* son informativamente redundantes?. Según Dretske, una alternativa pertinente es aquella que el sujeto del conocimiento debe poder excluir basándose para ello en evidencia física.[16] Es decir: es una *cuestión empírica* cuándo un canal es lo suficientemente seguro como para transmitir información del tipo requerido, esto es, con ambigüedad cero, y por tanto ello no puede ser decidido ni imaginando posibilidades ni ignorándolas. No puede considerarse una posibilidad genuina el que una señal haya sido generada, no por los medios habituales, sino por un demonio engañoso o por la intervención sobrenatural, puesto que no tenemos evidencia de que ellas sean alternativas físicamente posibles para nuestro mundo.

16. Véase para esto también Goldman (1976).

¿Constituye todo esto una argumentación exitosa contra el escéptico? Según entiendo, la idea aparentemente transparente de Dretske de relativizar el conocimiento a un canal de comunicación nos depara algunas perplejidades en cuanto profundizamos en ella. En primer lugar, lo que hemos reseñado más arriba no aclara demasiado en qué sentido la introducción del concepto de canal "flexibiliza la noción absoluta de conocimiento". Para abordar la idea de "flexibilización" del conocimiento resulta útil remitirnos a un trabajo anterior de Dretske,[17] en el cual se observa que conocer algo siempre supone considerar un marco de alternativas relevantes: saber que x es una silla, en los contextos normales, supone saber que no es un tornillo ni una hamaca, pero no que, por ejemplo, no se trata de una alucinación.[18] La relativización que lleva a cabo un canal de comunicación debería entenderse a la luz de estas consideraciones: lo que un canal hace, según entiendo, es *definir la clase de opciones que en cada caso se presuponen*.[19]

En segundo lugar, nos enfrentamos con el problema de hasta qué punto la elección de un espectro de posibilidades en desmedro de otro constituye una "cuestión empírica", y no alude en cambio a una selección hecha por el sujeto como consecuencia de la existencia de ciertos presupuestos conversacionales.[20] Al respecto creo que en el planteo de Dretske se verifica cierta tensión. Recordemos alguno de sus ejemplos. En un momento Dretske observa que, aunque admitamos que algo está "vacío" cuando no tiene nada en su interior (y el estar vacío entonces no tiene grados, sino que es un concepto absoluto) lo que cuenta como "algo" varía según el contexto: un bolsillo está vacío aunque haya en él pelusas o moléculas de aire; el conocimiento presentaría una lógica similar.[21] Pero si la noción de conocimiento fuera efectivamente análoga, la

17. Dretske (1970).

18. En Fogelin (1994), cap.4, págs. 61 a 87, puede encontrarse una discusión de esta estrategia, y del problema afín de elucidar el concepto de alternativas pertinentes a través del uso de condicionales subjuntivos y su eventual interpretación en términos de mundos posibles, por ejemplo al estilo de Nozick (1981). Para esto último véase también Luper Foy (1987), por ejemplo el artículo de R. Fumerton, "Nozick's epistemology", págs. 163-181.

19. Es ilustrativa, al respecto, la nota 17 del capítulo 5 de Dretske (1981).

20. Stroud (1984), nota 4 del cap.2, por ejemplo, relaciona las ideas de Dretske (1971) con algunas argumentaciones de Austin en *Sense and Sensibilia*, (1962).

21. Dretske (1981), cap. 5.

selección de una clase de alternativas debería responder a los intereses del sujeto cognoscente, y no tendría demasiado sentido decir que hay cuestiones empíricas que actúan como determinantes de cuál sea la clase en cuestión. Esto obligaría a plantear que, por ejemplo, el sujeto que alega saber que un líquido tiene 40 grados de temperatura, puesto que así lo indica su termómetro, ha convenido *a priori* (implícitamente o no) que no considerará la posibilidad de que un genio maligno manipule a su antojo el mercurio con independencia del estado real del líquido. La justificación de por qué ello es legítimo consistiría simplemente en reconocer que, en ciertos contextos, restringir de tal modo las posibilidades es parte de lo que significa "conocer" algo.

Sin embargo, contrariamente a nuestra interpretación del ejemplo anterior, lo que parece tener en mente Dretske (y también Goldman (1976)) es algo muy diferente: toda posibilidad que tenga una probabilidad más o menos significativa *debe* figurar entre las alternativas a tener en cuenta; y a la inversa, si la probabilidad es muy baja (independientemente de que lo sepamos o no) ello hace que no cuente como una alternativa relevante. De acuerdo con esto, entonces, si la hipótesis de un genio maligno no es una alternativa relevante, mi incapacidad para asegurar que no estoy siendo engañada en este momento no impide que conozca la temperatura del agua; si la probabilidad de que mi termómetro no funcione, o la probabilidad de que yo sufra alucinaciones, son lo suficientemente bajas, puedo conocer la temperatura aún sin obtener en el mismo momento la información de que el termómetro no ha alterado su buen funcionamiento o de que yo no he comenzado a tener extrañas visiones sobre los termómetros. Pero notemos que si adoptamos este esquema de análisis jamás podemos *asegurar* que contamos con un canal confiable, ni por ende que conocemos, pues nada garantiza que seamos capaces de asignar probabilidades correctamente en cada caso. Y según parecía trasuntar el texto de Dretske, dotar al sujeto de ciertas seguridades era una de las motivaciones importantes para incorporar la noción de canal al análisis gnoseológico. En fin, la única respuesta frente al escéptico que parece quedar viable para la teoría de la información, entonces, consiste en limitarse a destacar que nos encontramos en el marco de una teoría externalista, y que por lo tanto advertir que sabemos no es condición para conocer. La tesis externalista, como vimos, nos impide obtener como conclusiones los enunciados (A) o (B) analizados más arriba, pero es incapaz de evitar la conclusión escéptica (C): que no podemos decir si conocemos algo o no.

En síntesis, la estrategia comentada no resulta capaz de enfrentar exitosamente el enunciado (C) que hemos identificado en la primera parte del trabajo. Allí habíamos sugerido que toda teoría confiabilista, si sostiene que existen procesos confiables se compromete con ciertos presupuestos (y que por lo tanto una estrategia exitosa debería ocuparse de fundamentar nuestra aceptación de los mismos). Como buena teoría confiabilista,[22] podemos reconocer estos mismos presupuestos en la teoría informacional. En primer lugar, para evaluar cuándo un canal es confiable (o mejor, cuando un conjunto de condiciones constituyen un auténtico canal) debe poder evaluarse cuándo una condición no altera la información transmitida. Y la noción de información, dijimos, está estrechamente relacionada con la noción de verdad. Es decir, se presupone que podemos identificar que ciertas creencias son verdaderas, para así poder afirmar que el canal que las transmite es confiable. Y, por otra parte, aun si admitiéramos que estamos en posición de determinar que ciertas condiciones constituyen o constituyeron en el pasado un canal de comunicación, un escéptico persistente señalará que no hay porqué confiar en que las regularidades empíricas de nuestro mundo continuarán siendo tales. Es decir, se presupone el uso de la inducción: a partir de la evaluación de cuáles son y cuáles no son posibilidades genuinas, se afirma que las condiciones que constituyen ahora un canal confiable seguirán constituyendo un canal confiable en el futuro. De aquí en más dejaré de lado los problemas relativos a la justificación del empleo de la inducción,[23] y me concentraré en el problema de la identificación de creencias verdaderas.

---

22. Tal vez sea necesario aclarar que Dretske no comparte (o al menos no está claro que comparta) la posibilidad de que un proceso confiable genere creencias falsas (en alguna proporción muy pequeña). Sin embargo, según entiendo este punto de la teoría informacional del conocimiento podría muy bien modificarse sin demasiados problemas: supongamos que condiciones razonablemente confiables son aquellas que *la gran mayoría de las veces* permiten transmitir la información asociada con la producción de un evento con equivocidad cero (es decir: condiciones que la mayor parte de las veces -pero quizás no todas las veces- funcionarán legítimamente como canal)

23. Los autores confiabilistas que han abordado este problema recurrieron en su mayoría a alguna versión de la llamada "justificación inductiva" de la inducción. Véase Van Cleve (1984), Goldman (1986), p.394, o Papineau (1992); en Levin (1993), págs. 318 y ss., puede encontrarse una discusión de esta estrategia.

III. Confiabilismo y verdad

Según creo, algunas de las ideas propuestas por Dretske nos permiten argumentar contra el escéptico que, dado el origen informacional de nuestras creencias, la tesis del error masivo es imposible por principio. En lo que sigue esbozaré en qué podría consistir tal línea de argumentación. Las ideas que expondré tendrán un carácter más bien programático.

Recordemos primero en qué consisten las tesis que se intentarán rechazar. Habíamos llegado a la indeseable conclusión escéptica (C), que no es posible asegurar que tenemos conocimiento, a partir de:

1') Conocimiento es creencia verdadera adquirida a través de un proceso confiable;

2') Un proceso confiable de formación de creencias es aquel que genera una alta proporción de creencias verdaderas; para que un proceso sea confiable no se necesita que el sujeto cognoscente admita tal confiabilidad (tesis externalista); y

5) Para toda creencia empírica φ de *S*, es posible que φ sea falsa.

Pero 5), a su vez, se infiere de

4) Para toda creencia empírica φ de un sujeto cualquiera *S*, φ es verdadera o falsa, *y su valor de verdad no depende del sujeto* (tesis del realismo semántico).

Ha quedado así identificada la premisa que hay que discutir: el realismo semántico. Lo que aquí propongo, entonces, es reconsiderar la legitimidad de tal noción realista, y revisar la idea de que el confiabilismo necesita disponer de ella.

Ante todo, quisiera comentar la siguiente intuición pre-teórica: hay enunciados sobre los que no estamos dispuestos a decir "hoy los creemos verdaderos, pero tal vez mañana descubramos que no lo son". Me refiero a enunciados del tipo "el mundo existe desde hace bastante más que cinco minutos", "esta es mi mano derecha", "no soy un cerebro en una cubeta". Si esta intuición es en efecto compartida, y si una concepción realista de la verdad exige que, por principio, todas nuestras creencias puedan ser falsas, entonces sencillamente lo que ocurre es que *respecto de ciertos enunciados no somos realistas semánticos.*[24] Respecto de

24. Desde luego, esta no es la única salida posible al problema. Podríamos preferir decir, con el Wittgenstein de *Sobre la Certeza*, que este tipo de enunciados son "no cognoscitivos" y no poseen valor de verdad. Véase McGinn (1989), y su discusión sobre lo que ella llama "proposiciones de tipo Moore". En la conclusión de este trabajo consideraré esta alternativa.

ciertos enunciados sugiero que intuitivamente manejamos una concepción antirrealista de la verdad,[25] que no recurre tampoco a nociones idealizadas.[26] Podríamos pensar en una suerte de *convencionalismo: la verdad de ciertas proposiciones o creencias depende de convenciones relacionadas con el uso del lenguaje.*

25. Para un panorama general sobre teorías no realistas de la verdad, véase Kirkham (1992), cap.3. Kirkham distingue entre posiciones "antirrealistas" y "no realistas", pero aquí usaré ambas expresiones como sinónimas. Entiendo por cualquiera de ellas la negación de la tesis del realismo semántico.

26. Con esto último lo que quiero significar es que no cualquier teoría no realista respecto de la verdad enfrenta exitosamente la amenaza escéptica que estamos considerando. Existe un rubro de teorías no realistas llamadas usualmente "teorías consensuales", o teorías de la verdad como justificación racional idealizada. La idea, expresada muy brevemente, es que la verdad de una proposición (o el portador de verdad que se considere más adecuado) consiste en sus condiciones de aceptabilidad tal como éstas sean acordadas por el consenso de una comunidad ideal en condiciones óptimas de investigación (por ejemplo, véase Putnam (1981)). Evidentemente, esta *es* una noción no realista de verdad, pues se está diciendo que la verdad de una proposición depende, al menos en parte, del sujeto que considera su verdad. Pero nótese también que, así formulada, la verdad es una noción límite. No es previsible que las condiciones de investigación de alguna comunidad futura real sean reconocidas efectivamente como condiciones óptimas. Menos aún que tal reconocimiento alcance a nuestra situación actual. Ahora bien, esta perspectiva antirrealista nos habilita para imaginar una situación bastante extraña. Supóngase que en condiciones óptimas de investigación se concluye, consenso mediante, que somos cerebros en una cubeta. La duda escéptica no puede surgir en el marco de la comunidad ideal (a lo sumo lo que podemos decir que ocurre es que el individuo sabe que es un cerebro en una cubeta), pero reaparece bajo otro ropaje: todo lo que *hoy* consideramos verdadero podría ser, otra vez, falso; no hay garantías de que la mayoría de nuestras afirmaciones de hoy, ni siquiera una pequeña porción de ellas, pueda seguir manteniéndose bajo condiciones ideales de investigación. Con lo cual este tipo de noción antirrealista de verdad es tan ineficiente para combatir dudas escépticas actuales como lo es la mejor teoría realista de que podamos disponer. De lo anterior se sigue que si alguien deseara defender una teoría no realista de la verdad con el objeto de escapar de la amenaza escéptica debería evitar recurrir a nociones ideales de tipo contrafáctico, tal como la de una comunidad ideal de sujetos cognoscentes.

¿Hasta qué punto es compatible esta idea con las tesis del confiabilismo? Espero mostrar que es razonable admitirla en combinación con los puntos centrales de una teoría informacional del conocimiento. A saber:

El marco conceptual de su teoría le sirve a Dretske también para dar cuenta de otras nociones y problemas, como ya mencioné en la sección anterior. Así, las creencias serían estructuras con cierto contenido semántico que ha sido originado a partir de una relación informacional, y que tienen además la peculiaridad de ejercer efectos sobre las salidas del sistema, esto es, sobre la conducta ((1981), cap. 8). Ahora bien, esta caracterización parece impedir que haya creencias con contenido falso (lo cual por supuesto resulta antiintuitivo). En este análisis, del contenido semántico de una creencia no es posible decir semejante cosa, pues por definición no hay transmisión de información "falsa"; un contenido semántico falso implicaría simplemente que no se ha transmitido información en absoluto. Se dirá entonces que la verdad ya está presupuesta en la admisión de que se transmitió alguna información: lo que sí es posible decir, pues, es que no ha habido transmisión con equivocidad 0, o lo que es lo mismo, que no ha habido transmisión de información capaz de causar el contenido semántico de nuestra creencia. Sin embargo, ¿cómo puede ocurrir algo semejante? De hecho tenemos creencias, que tienen *algún* contenido semántico, y de algunas de ellas a veces decidimos que son en realidad falsas, esto es, a veces reconocemos que creíamos falsamente.

Para evitar este inconveniente Dretske distingue entre "estructura tipo" de cierta creencia, y "especímenes", (haciendo un uso totalmente *sui generis* de la noción de "creencia tipo"). Si bien un tipo puede aplicarse erróneamente a través de ejemplares concretos, del tipo en sí mismo no tiene sentido predicar falsedad. El contenido de una creencia *tipo* es función directa de su origen informacional; los *casos* se limitan a reidentificar las mismas condiciones que le han dado origen. Si a un individuo se le enseña el concepto de "petirrojo" (o, mejor, el enunciado "esto es un petirrojo") enfrentándolo a petirrojos y a aves azules (de las cuales se le dice que *no* son petirrojos), y luego observamos que aplica "petirrojo" a gorriones, palomas, y toda ave que no sea de plumaje azul, no deberíamos concluir que está aplicando mal el concepto aprendido, sino que ha aprendido algo diferente de lo que presuntamente el maestro pretendía.[27] En el mismo sentido le sirve a Dretske el ejemplo de la Tierra Gemela de Putnam:[28] el concepto de "agua" de un individuo en la Tierra Gemela no es el mismo concepto que maneja un individuo de nuestra Tierra; "agua" no significa lo mismo aquí y allá (paralelamente, según Dretske sus creencias no son las mismas), pues los contenidos semánticos de ambos conceptos difieren, dado que han tenido orígenes informacionales diferentes. Aun más, diferirían incluso si en la Tierra Gemela existieran regiones con H_2O y otras con XYZ por partes iguales, y nuestro Gemelo hubiera vivido en una región exclusivamente de H_2O: en su conjunto, probabilísticamente, las regularidades empíricas de la Tierra Gemela la convierten en una fuente de información diferente de nuestra Tierra. Por supuesto, las creencias o enunciados tipo constituyen un conjunto finito, que contrasta con el infinito conjunto de creencias o enunciados posibles de un lenguaje. Dentro de este último conjunto habría que incluir a los enunciados que resultan de un uso o combinación de conceptos diferente de la que aparece en la situación de aprendizaje.

Los ejemplos del párrafo anterior ilustran bastante bien la situación: no es posible tener creencias-tipo falsas, porque siempre es posible señalar que se ha transmitido *alguna* información, sea esta la que fuere.[29] Pe-

27. En Fodor (1987), cap. 4, se presentan una serie de críticas a la posición de Dretske que estoy aquí comentando. Una de ellas consiste en que, según Fodor, toda línea divisoria entre un supuesto período de aprendizaje y un período subsiguiente de aplicación de un concepto, donde es posible el error, es siempre más o menos arbitraria. Tal vez la objeción puede atenuarse en parte si reconocemos que es efectivamente una tarea por cumplir (por la psicología empírica) la de averiguar cuándo un conjunto de relaciones informacionales es necesario y suficiente para la formación de un concepto particular. De todas maneras vale la pena observar que si tal distinción entre un período de aprendizaje y otro de aplicación fuera siempre borrosa por principio, ello no invalidaría la argumentación que estoy llevando a cabo aquí. Es decir, no invalidaría la interpretación de que estos puntos de la construcción de Dretske son conciliables con el antirrealismo semántico.

28. *Cf.* Putnam (1975).

29. Sirva como ejemplo el siguiente pasaje de Dretske (1989): "Cuando un murciélago se aproxima, la polilla inicia maniobras de fuga. Hay algo en la polilla, una representación interna de lo que la rodea, que le dice *cuándo* hacer esto. ¿Esta representación interna es la representación de un murciélago, de sus movimientos? ¿O es meramente una representación de las propiedades del input acústico [que acompaña la presencia del murciélago]? En el primer caso, podemos burlar a la polilla con un generador de sonidos de alta frecuencia. Podemos

ro entonces, lo que hace verdadero a "esto es un petirrojo" es el *significado* de petirrojo, lo cual depende a su vez de la situación de aprendizaje. Es decir que en condiciones normales, ciertas proposiciones *no pueden sino ser verdaderas*, entendiendo por "condiciones normales", "condiciones idénticas (en los aspectos relevantes) a la situación de aprendizaje". Pero esto como puede verse se aparta de la formulación del realismo que hemos dado más arriba: en ciertos casos, el factor determinante de la verdad de una oración consiste en decisiones (más o menos implícitas) adoptadas por la comunidad de hablantes de un determinado lenguaje. Y en este sentido, la teoría informacional del conocimiento es compatible con una posición semántica no realista.

¿Cómo podría ser falso el enunciado "esta es mi mano derecha"? Sólo si el contexto en el cual aprendí a usar estas palabras fuera radicalmente diferente del actual. Evaluar cuándo estamos frente a condiciones idénticas en los aspectos relevantes respecto de la situación de aprendizaje tal vez sea efectivamente un problema. Pero de todas maneras, conviene advertir que no es este problema el que fundamenta la tesis de la posibilidad de error masivo; la afirmación de que "quizás es cierto que soy un cerebro en una cubeta" no se apoya en el hecho de que tal vez no pueda reidentificar correctamente ciertas condiciones. Más bien, el escéptico que defiende la posibilidad de error masivo dice "*siempre* [ello *incluye* una supuesta situación de aprendizaje] me pareció ver manos, mesas, petirrojos, etc.; en particular, siempre me pareció que ésta era mi mano derecha, pero tal vez nada de ello ocurría *nunca* en la realidad, porque tal vez no tengo cuerpo y soy sólo un cerebro". La teoría informacional del conocimiento, en combinación con algunas tesis semánticas sobre la formación de significados y creencias, permite rechazar la hipótesis escéptica con el siguiente argumento: nuestros conceptos y creencias son el fruto de nuestro contacto con el medio, *sea la que fuere la situación real que les dio origen*, y, en tanto tal, la aplicación de esos mismos conceptos en condiciones semejantes no puede sino resultar en enunciados verdaderos.[30] La circunstancia misma de hacer uso de un lenguaje provoca entonces que ciertas oraciones sean verdaderas. Las hipótesis del escéptico parecen preguntarnos por lo que está más allá del lenguaje; los argumentos escépticos nos arrastran hasta los límites no ya de lo humanamente cognoscible, sino de lo humanamente pensable. ¿No será el universo un computador gigante, y nosotros cerebros conectados a él? Dado el significado habitual de nuestras palabras, es obvio que esta proposición es falsa. La intención del escéptico, entonces, me parece que en el fondo consiste en decir: "bueno, ¡olvídese del significado habitual de las palabras! Yo le propongo que piense como podrían ser las cosas con independencia del uso de un lenguaje". Pero esto es imposible, por supuesto. Es un

hacerla "pensar" que un murciélago se acerca cuando no hay murciélagos alrededor. Si, por otro lado, la polilla se representa el input acústico, nuestros esfuerzos por engañarla con el generador de sonidos son inútiles. (...) El input acústico tiene exactamente el carácter que la polilla se representa que tiene. La polilla no comete ningún error. (...) La polilla vive en un mundo de vibraciones acústicas. Y bajo esta modesta descripción de los esfuerzos representacionales de la polilla, ella goza de virtual infalibilidad." (pág. 97). (Por supuesto, Dretske no pretende decir que no haya diferencias relevantes entre nuestro aparato de creencias y el primitivo sistema de representaciones internas de la polilla, pero, de todas maneras, creo que la analogía es ilustrativa).

30. Según creo, *nadie* objetaría lo siguiente: que si pudiéramos asegurar que determinadas circunstancias permiten en un momento t1 afirmar indiscutiblemente la verdad de un enunciado φ_{t1}, en t2 idénticas circunstancias harán verdadero a un enunciado idéntico φ_{t2}. Aún el escéptico debería admitir este punto, so pena de disolver completamente el sentido de "enunciado verdadero". Lo que un escéptico cuestionaría, presumo, es el antecedente del condicional: que existe efectivamente un momento en el cual podemos asegurar la verdad de un enunciado. Esta última es, por lo tanto, la idea a favor de la cual debemos argumentar si deseamos combatir la tesis de la posibilidad de error masivo. Como ya he expresado, un modo de argumentar a su favor entiendo que consiste en adoptar una concepción no realista de la verdad para algunos enunciados. Es claro que, en un sentido importante, ello supone un cambio en la noción de verdad que el escéptico habitualmente considera (inevitablemente, si deseamos impedir una conclusión escéptica deberemos modificar algunas de las premisas de las que el escéptico parte), pero tal vez pueda mostrarse que tal cambio no es *ad hoc*, sino que se fundamenta en intuiciones compartidas sobre el problema de la verdad y el conocimiento. Para defender este cambio, hasta aquí me he apoyado en la relación qué la teoría informacional establece entre "transmisión de información" y "verdad", la cual da como resultado que los enunciados surgidos a partir de una "situación de aprendizaje" son verdaderos; puesto que tales consideraciones son consecuencias de la teoría del conocimiento de Dretske, ello muestra, de paso, que el confiabilismo es compatible con este tipo de intuiciones. Más adelante en esta misma sección propondré una manera alternativa, independiente, de argumentar a favor del antirrealismo semántico.

tipo de sugerencia afín a la de "piense por qué hay algo y no más bien nada". Tales propuestas nos causan vértigo, porque decididamente no pueden llevarse a cabo. Son preguntas sobre las cuales no ignoramos simplemente la respuesta, sino que no podemos concebir siquiera qué podría contar como una respuesta. Pero si admitimos que conocer supone el uso de un lenguaje y un punto de vista humano, lo anterior no constituye una amenaza para la existencia de conocimiento.

El presupuesto de esta línea de argumentación es que tiene sentido distinguir entre "realismo semántico", y un realismo que podríamos llamar "ontológico".[31] Por "realismo semántico" puede entenderse la idea de que todo enunciado tiene un valor de verdad determinado, verdadero o falso, que es independiente de cuestiones relativas al sujeto que evalúa la verdad - por ejemplo, es independiente de que se conozca dicho valor o no. El "Realismo ontológico", en cambio, afirmaría que hay un mundo externo a los sujetos cognoscentes, y que las entidades que existen en el mundo lo hacen con independencia de nosotros, de nuestro conocimiento de ellas, e inclusive de las capacidades expresivas de nuestro lenguaje. Es necesario distinguir entre ambos tipos de realismos por cuanto la teoría informacional requiere claramente como soporte las tesis de lo que aquí hemos llamado realismo ontológico. Ello se debe a que la teoría informacional del conocimiento asegura la existencia de fuentes de información objetivas. Nada de lo que ocurra en la fuente, por definición, depende del sujeto receptor de la información. Pero ello *puede* asociarse con la idea de que la verdad es un fenómeno semántico, y como tal supone el uso de convenciones lingüísticas. Por supuesto, ningún realista semántico niega la existencia de tales convenciones; se trata sólo de una cuestión de énfasis. La reacción típica de un realista semántico consiste en decir que la *razón* por la cual la oración es verdadera es que existe (en la realidad extra-lingüística) una fuente que genera exactamente la información descripta por la oración. El antirrealista semántico no necesita negar que exista tal fuente independiente: sólo niega que tal existencia sea en todos los casos el factor principal para explicar la verdad de una oración.[32]

31. Pese a la posible semejanza del nombre, bajo la expresión "realismo ontológico" no intento de ninguna manera referirme a lo que Putnam comprende bajo "realismo metafísico" en (1981).

32. Por lo menos alguna versión de antirrealismo semántico fundamenta esta negativa en la idea (cuyo origen habría que rastrear en Quine; véase por ejemplo Quine (1969)) de que no es posible identificar relaciones causales únicas entre los términos lingüísticos y la referencia en el mundo. Lo que aquí se ha dicho podría compatibilizarse con tales ideas, pero no las presupone.

Soy consciente de que no existe consenso acerca de la plausibilidad del antirrealismo semántico. Hasta aquí he intentado argumentar a su favor a partir de algunas consideraciones de Dretske. Sin embargo, creo que es posible proponer un modo alternativo, e independiente de Dretske, de reivindicar una perspectiva no realista respecto de la verdad de ciertos enunciados:

Resulta útil distinguir entre lo que constituye la determinación de condiciones de verdad de un enunciado y el hecho de que en diversas oportunidades tales condiciones pueden satisfacerse o pueden no hacerlo. Creo que en un análisis de los problemas del concepto de verdad quedan incluidas ambas etapas,[33] y creo también que es razonable sostener que la determinación de condiciones de verdad depende, al menos en parte, de elementos convencionales (lo cual no quiere decir arbitrarios). Ahora bien, en este punto deberíamos tener el cuidado de observar lo siguiente: pareciera que no en todos los casos las condiciones de verdad quedan definitivamente determinadas, sino que para una buena parte, tal vez para la mayoría de los enunciados posibles de un lenguaje, estas condiciones van cambiando según aumentan nuestras experiencias: hay en tales casos una suerte de transacción constante entre lenguaje y realidad, o entre sujeto y realidad. Lo que hace verdadero al enunciado "hay helio en el sol" no está exento de revisión; tiene sentido suponer que, a la luz de nuevas experiencias y nuevas construcciones teóricas, podríamos acordar que las franjas correspondientes del espectro no delatan la presencia de helio sino de alguna otra cosa. En cambio para otros enunciados, por ejemplo del tipo "esta es mi mano derecha" (acompañado del gesto de ostensión pertinente), o "esto sobre lo que estoy sentada es una silla" (con su respectivo gesto de ostensión), las condiciones de verdad parecen estar fijadas definitivamente. Ello, como es obvio, nos lleva a discriminar entre tipos de enunciados; aun si acordáramos que no se trata de una diferencia cualitativa, sino de una cuestión de grado, creo que es útil reconocer que la diferencia existe.[34] Pero si lo

33. Goldman (1986), págs. 153 y ss, lo niega de manera explícita.

34. Uno de los problemas que tiene esta línea de argumentación es que pue-

anterior es correcto, entonces el valor de verdad de ciertos enunciados en determinadas circunstancias paradigmáticas (aquellas que permiten fijar las condiciones de verdad) es, digamos, irrevisable (dado que tales condiciones son irrevisables). Y puesto que frente a condiciones semejantes del mundo otorgamos el mismo valor de verdad al mismo enunciado,[35] la repetición de circunstancias garantiza la repetición del valor de verdad.

Adviértase, por último, que lo que se ha considerado aquí *no es* un tipo de concepción *epistémica* de la verdad, lo cual evita que la definición del confiabilismo caiga en la circularidad. El antirrealismo semántico que hemos sugerido no requiere de consideraciones relativas al conocimiento empírico que posean los sujetos; el establecimiento de una convención no presupone la existencia de procesos confiables o algo semejante. En la primera parte habíamos supuesto acríticamente que, puesto que el confiabilismo requiere una concepción no epistémica de la verdad, ello equivale a decir que se compromete con las ideas que aquí agrupé bajo el nombre de realismo semántico. Pero espero haber mostrado que exigir una concepción de la verdad *realista* (en el sentido definido más arriba) para todo enunciado, además de meramente no epistémica, es exigir algo más fuerte de lo que realmente se necesita.

IV. Conclusión

Todo lo anterior intenta constituir una justificación de por qué, como quieren acríticamente muchos confiabilistas, tenemos razones para suponer que algunas de nuestras creencias son conocimiento. Lo que he

---

de resultar complicado advertir dónde debe trazarse la frontera de demarcación entre uno y otro tipo de enunciados. Y, en relación con esto, parece más o menos obvio que, por ejemplo, el sentido en el cual la experiencia pueda obligarnos a revisar nuestros enunciados, en ciencia empírica, puede resultar una cuestión de cómo elijamos nuestras definiciones y qué enunciados estemos dispuestos a considerar analíticos. Creo que es posible una salida a este problema análoga a la que suele admitirse, luego de "Dos dogmas del empirismo" (en Quine (1953), cap. 2), respecto de la clasificación analítico-sintético: todo enunciado es en principio revisable, si bien la revisión de algunos de ellos (los que, en el marco de nuestro sistema científico, están más cerca del centro) resulta demasiado onerosa.

35. Véase la nota 30 de esta sección.

dado es una justificación parcial, que tiene sus limitaciones. Analicemos qué es lo que en definidas cuentas se ha obtenido del intento de conciliar al confiabilismo con un antirrealismo semántico para algunos enunciados:

- Es posible la identificación de algunas creencias verdaderas. Se ha ofrecido una razón de por qué ello es así: ello se debe a que, para ciertos conceptos y ciertos enunciados, la aplicación de tales conceptos en condiciones semejantes (en los aspectos relevantes) a la situación de aprendizaje de los mismos, produce enunciados y creencias verdaderas, dado que tenemos garantías de la verdad de los respectivos enunciados en el marco de la situación de aprendizaje. Por tanto, aplicar de este modo tales conceptos constituye un *criterio* de la verdad de una creencia (para ciertas creencias).
- La posibilidad de identificar creencias verdaderas es condición necesaria, pero no suficiente, para reconocer procesos confiables de adquisición de creencias. En consecuencia, no ha quedado garantizado que haya efectivamente tales procesos confiables.
- Sin embargo, hemos eliminado la tesis de la posibilidad de error masivo. Esta tesis afirmaba la imposibilidad de asegurar que tenemos alguna creencia verdadera, de donde se seguía que tampoco podemos asegurar que alguna creencia sea conocimiento, puesto que la verdad es condición necesaria para conocer.
- La eliminación de la posibilidad de error masivo no certifica la existencia de conocimiento, pero descarta una de las razones poderosas para afirmar la posibilidad de que no lo haya.

La propuesta de discriminar entre tipos de enunciados entiendo que rescata algunas intuiciones análogas a las que subyacen a ciertas ideas de Wittgenstein. En ambos casos se reconoce que no a todo enunciado puede dársele igual tratamiento, sino que a algunos de ellos debe reconocérsele un *status* especial (aun si la línea demarcatoria fuera decididamente borrosa[36]). La diferencia reside en cuál es ese *status*. Para Witt-

---

36. "Hay algunos casos en los que la duda no es razonable; pero hay otros en los que parece lógicamente imposible. Y no parece haber entre ellos una frontera bien delimitada". # 454 de Wittgenstein (1969). Véanse también las # 96, 553 y 673/4. Para Wittgenstein, el *status* de dichas proposiciones depende muchas veces del contexto en el que se las utilice cada vez. Recordar la # 662, Wittgenstein (1969).

genstein, las "proposiciones de tipo Moore" (siguiendo la terminología de McGinn[37]) son certezas a las cuales no tiene sentido aplicar el concepto de conocimiento, ni tiene sentido tampoco asignarles un valor de verdad; ellas constituyen el fundamento o lecho rocoso de nuestro conocimiento, pero no forman parte de él.[38] No encuentro sencillo argumentar por qué es preferible una de las soluciones en desmedro de la otra, y, por otra parte, este es un tema que desborda los límites del presente trabajo. Pese a ello trataré de exponer muy sintéticamente cuál es mi idea al respecto.

Por un lado, encontramos en Wittgenstein una imagen del conocimiento que resulta incompatible con la que sustenta el confiabilismo. Wittgenstein entiende al conocimiento en su sentido tradicional, esto es, como creencia verdadera justificada basada en evidencia.[39] Pero el confiabilismo ha cambiado esta concepción; en particular, ha cambiado la noción tradicional de justificación. El cambio, a mi modo de ver, resulta fructífero por razones independientes del problema del *status* de las proposiciones de tipo Moore. Según veo, el objetivo de dar a tales proposiciones el carácter de certezas no cognoscitivas consiste en evitar las paradojas y argumentos escépticos que surgen cuando requerimos "pruebas" o "evidencia" para justificar, en sentido tradicional, nuestra aceptación de dichas proposiciones. Una vez modificada esta noción de conocimiento, por motivos independientes, no hay necesidad de continuar manteniendo el carácter no epistémico del "fundamento".

Por otro lado, mi impresión es que la posición de Wittgenstein cuenta con elementos que no son del todo fáciles de aceptar. Un rasgo esencial de las proposiciones de tipo Moore consiste en que *no tiene sentido* preguntar por qué las creo, o qué garantiza mi creencia en ellas. (Esto, dicho sea de paso, no resulta incompatible con el externalismo propio del confiabilismo; o, mejor dicho, para el confiabilista nunca es un sin-

37. Véase McGinn (1989), págs. 102-103 y ss.

38. Wittgenstein (1969), en especial # 151, 162, 205 y 243.

39. Recordar la ya citada # 243: "Se dice 'Sé...' cuando se está en condiciones de dar razones apropiadas. 'Sé...' está vinculado a la posibilidad de demostrar la verdad. Si alguien sabe algo -siempre que esté convencido- se puede poner esto de manifiesto. Pero si lo que cree es de tal tipo que las razones que puede dar no son más seguras que su aserción, no puede decirse que sabe lo que cree". Respecto del significado de "evidencia" véase la nota 13 de este trabajo.

sentido preguntar por los fundamentos de una creencia, pero tampoco es necesario estar siempre en posición de poder dar una respuesta). Ahora bien, el correlato de lo anterior es que, en los contextos usuales, la relación normal frente a tales proposiciones es no epistémica; vale decir, esta perspectiva se ve obligada a sostener que habitualmente no consideraríamos que "sabemos" una proposición de tipo Moore, ni le atribuiríamos valor de verdad. Pero esto último me parece discutible;[40] creo que podría concederse que es una estipulación conveniente para solucionar ciertos problemas, pero no sé si resulta fácilmente conciliable con una posición que privilegie lo que de hecho ocurre en la práctica del lenguaje ordinario. La matriz teórica del confiabilismo, en combinación con algunas tesis semánticas particulares, permite explicar cómo es que tales enunciados, las proposiciones de tipo Moore, *también* constituyen conocimiento. Esto es, la certeza de que disponemos frente a ciertas creencias no tiene por qué excluir el que hayan sido adquiridas a través de procesos confiables (de manera paradigmática, a través de la percepción). La justificación de por qué constituyen conocimiento en estos casos no es, evidentemente, idéntica a la justificación de por qué son verdaderas. Puedo afirmar que la creencia de que "esto es una silla" es conocimiento si puedo mostrar que ha sido adquirida del modo adecuado (y desde luego, puedo haberla adquirido del modo adecuado sin saberlo, y sin poder mostrar que lo hice); por otra parte, la verdad de "esto es una silla" no está en discusión, pues el objeto al que se alude me permite sentarme, tiene respaldo y cuatro patas, otros me entienden cuando hablo de él, y, en fin, todo eso es lo que significa "ser una silla"; tener la percepción de una silla es percibir cualquier cosa que cumpla con todos esos requisitos.

¿Cuál es el sentido de sugerir una solución (limitada) frente al escepticismo que ofrezca garantías de que algunas creencias son verdaderas? ¿No podría sospecharse que el objetivo último que subyace a esta propuesta consiste en alcanzar un sistema de conocimientos definitivo, no revisable? Por supuesto, nada está más alejado del espíritu del confiabi

40. Creo que lo problemático de esta perspectiva aparece de un modo aún más notorio si pensamos a las proposiciones de tipo Moore en analogía con enunciados de la matemática, comparación que es avalada plenamente por Wittgenstein (véanse por ejemplo las # 340, 446 a 448, y 455, de Wittgenstein (1969), entre otras).

lismo; la intención de los párrafos anteriores fue radicalmente diferente. El reconocimiento de que ciertos procesos son confiables justifica nuestra aceptación de las creencias que generan, aunque no tengamos certeza sobre la verdad de todas ellas y por lo tanto toleremos un margen de duda acerca de si son conocimiento o no. ¿Qué hace racional la admisión provisoria de ciertas creencias como verdaderas y como conocimiento? Lo que se ha buscado aquí es alguna garantía intelectual para tal admisión. Si fuera en principio imposible pedir garantías de que disponemos al menos de algunas creencias verdaderas, resultaría poco razonable apostar por la existencia de procesos confiables de formación de creencias, puesto que la confiabilidad se define en función de la proporción de creencias verdaderas generadas: los que tomamos por procesos confiables podrían producir sistemáticamente falsedades. Pero inevitablemente *contamos* con creencias verdaderas, porque "verdadero" no debe entenderse exclusivamente con el sentido que le otorga el realismo semántico. Con ello, el fantasma de la posibilidad de generación masiva de creencias falsas ha sido erradicado.

CONICET (Becaria) - UBA

BIBLIOGRAFIA

Armstrong, David, (1973), *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.

Audi, Robert, (1988), *Belief, Justification, and Knowledge* , Belmont, California, Wadsworth.

Austin, John. L., (1962), *Sense and Sensibilia*, Oxford, Oxford University Press. Trad. cast.: (1981), *Sentido y percepción*, Madrid, Tecnos.

Chisholm, Roderick, (1973), *The Problem of the Criterion*, The Aquinas Lecture 1973, Milwaukee, Marquette University Press.

Chisholm, Roderick, (1977), *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall. Trad. cast: (1982), *Teoría del Conocimiento*, Madrid, Tecnos.

Dancy, Jonathan y SOSA, Ernest, (eds.), (1992), *A Companion to Epistemology* , Oxford, Blackwell.

Dretske, Fred, (1970), "Epistemic Operators", en *The Journal of Philosophy*, Vol. 67, Nro. 24, págs. 1007-1023.Dretske, Fred, (1981), *Knowledge & The Flow of Information*, Cambridge, Mass, The MIT Press. Trad. cast.: (1987), *Conocimiento e información*, Barcelona, Salvat.

Dretske, Fred, (1989), "The Need to Know", en M. CLAY y K. LEHRER, *Knowledge and Skepticism* , Boulder, Colorado, Westview Press, págs. 89-100.

Fodor, Jerry, (1987), *Psychosemantics* , Cambridge Mass, The MIT Press. Trad.Cast: (1987), *Psicosemántica*, Madrid, Tecnos.

Fogelin, Robert J., (1994), *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, New York, Oxford University Press.

Ginet, Carl, (1985), "*Contra* Reliabilism", *The Monist*, Vol. 68, Nro. 2, págs. 175-187.

Goldman, Alvin, (1967), "A Causal Theory of Knowing", *The Journal of Philosophy*, 1967, Vol. 64, Nro. 12, págs. 355-372.

Goldman, Alvin, (1976), "Discrimination and Perceptual Knowledge", en *The Journal of Philosophy*, Vol. 73, Nro. 18, págs. 771-791.

Goldman, Alvin, (1979), "What is Justified Belief?", en PAPPAS, George S., (1979), *Justification and Knowledge* , Dordrecht, Holland, Reidel Publishing Company.

Goldman, Alvin, (1986), *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Harvard University Press.

Haack, Susan, (1993), *Evidence and Inquiry - Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford, Basil Blackwell.

Kirkham, Richard, (1992), *Theories of Truth. A critical Introduction*, Cambridge, The MIT Press.

Levin, Michael E., (1993), "Reliabilism and Induction", *Synthese* , 97 (3), págs. 297-334.

Luper-Foy, Steven (ed.), (1987), *The Possibility of Knowledge- Nozick and His Critics*, Totowa, Rowman & Littlefield.

McGinn, Marie, (1989), *Sense and Certainty - A Dissolution of Scepticism*, Oxford, Basil Blackwell.

Nozick, Robert, (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge, Harvard University Press.

Olaso, Ezequiel de, (1994), "Yo le aseguro que el hombre no existe", en *Dialogo di Filosofia*, Roma, Nro. 11, págs. 151-161.

Papineau, David, (1992), "Reliabilism, Induction and Scepticism", *The Philosophical Quarterly*, Vol.42, Nro 166, January, págs. 1-20.

Putnam, Hilary, (1975), "The Meaning of 'Meaning'", en GUNDERSON, K., (ed.), *Languaje, Mind and Knowledge, Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, VII, University of Minnesota Press. Trad.cast: "El sig-

nificado del 'significado'", en VALDES VILLANUEVA, Luis, (ed.), (1991), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, págs. 131-193.
Putnam, Hilary, (1981), *Reason, Truth and History* , Cambridge, Cambridge University Press. Trad. cast., (1988): *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos.
Quine, Willard V.O., (1953), *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press. Trad.Cast.: (1984), *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel.
Quine, Willard V. O., (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press. Trad. Cast: (1986), *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos.
Schmitt, Frederick F., (1992), *Knowledge and Belief*, London, Routledge.
Stroud, Barry, (1984),*The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, Oxford University Press; trad. castellana: (1990), *El escepticismo filosófico y su significación* , México, Fondo de Cultura Económica.
Van Cleve, J., (1984), "Reliability, Justification, and the Problem of Induction", en FRENCH P., UEHLING T., y WETTSTEIN H., (eds.), *Midwest Studies in Philosophy 10* , Minneapolis, University of Minnesota Press.
Wallis, Charles, (1994), "Truth-Ratios, Process, Task, and Knowledge", en *Synthese*, 98, págs. 243-269.
Wittgenstein, Ludwig, (1969), (ed. bilingüe alemán-castellano, 1988): *Sobre la Certeza*, Barcelona, Gedisa.

ABSTRACT

In this paper I suggest an argument against contemporary skepticism within the frame of a reliabilist theory of knowledge. First of all I identify the skeptical statement that should concern any externalist theory, such as reliabilism. This statement says "it is impossible to ensure whether we have knowledge or not", rather than "it is impossible to know". Then I examine, among others, Dretske's attempt to rebut the skeptic in *Knowledge and the Flow of Information* (1981). I argue that, although his proposal is not completely successful, we can profit some of his ideas. I try to show how they could be re elaborated so as to admit the adoption of a non-realist conception of truth for some propositions or beliefs. As a result of this strategy, rational grounds for accepting the existence of reliable belief-forming processes are gained, and so it becomes rational to reject the skeptical statement.

IX Congreso Nacional de Filosofia



AFRA
Asociación Filosófica Argentina

La Plata
30, 31 de octubre 1º de noviembre de 1997

Facultad de Humanidades
y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIII Nº 1 (Otoño 1997)

DISCUSION

ACERCA DE *UNA TEORÍA DE LA TEXTUALIDAD*

Carlos Marcelo Topuzian

Gracia, Jorge J. E.. *A Theory of Textuality: the Logic and Epistemology*. Albany, State University of New York Press, 1995.

Jorge Gracia se introduce en el campo problemático de las reflexiones sobre el texto y la textualidad con la mejor de las intenciones: la de llevar algo de claridad a una confusa discusión todavía en curso. Resulta evidente que todas y cada una de las cuestiones tratadas en su libro *A Theory of Textuality* –no sólo las relativas a la *definición* del texto, sino también las que tienen que ver con su *comprensión* e *interpretación*– surgen de un espacio teórico fuertemente polémico.

Se entiende entonces que el primer paso de Gracia hacia la "claridad" consista en excluir *metodológicamente* (o restringir, en todo caso, a las indicaciones bibliográficas de las notas) toda referencia a participantes, textos o posiciones en el ámbito de dicha polémica, y que lo haga para poder formular los problemas en el marco de una *teoría* –habría que decir: de un "tratado"– en su sentido más tradicional (pág. xiv).

Sin embargo, es lícito preguntarse si estas intenciones supuestamente clarificadoras de Gracia, junto con su consiguiente búsqueda constante de distinciones sistemáticas, no oscurecen por el contrario, en cierta medida, el campo de las reflexiones sobre el texto; si no reducen precisamente todas las diferencias, que en este ámbito suelen ser premeditadamente difusas, complejas o de matiz, a las distinciones conceptuales "diáfanas" requeridas por una teoría sistemática. El trabajo de Gracia se ve perjudicado por estas exclusiones, y adopta un tono de falsa ingenuidad argumentativa, teniendo en cuenta las referencias de las notas y la bibliografía) ingenuidad argumentativa, como si sus propuestas filosóficas fueran simplemente a caer así, "completas" y "sistemáticas", en un "espacio exterior" hasta hoy teóricamente vacío. ¿No se pierde de este

modo todo lo que tiene de interesante (por ejemplo, para la crítica y la teoría literarias, cuyo espacio en el libro de Gracia es por cierto bastante reducido o marginal) y de verdaderamente problemático la cuestión del texto?

Lo que hay que resaltar es que, más acá de esta sólo aparente intangibilidad teórica, no hay propuesta de este libro de Gracia que esté más allá de la discusión, y que no pueda ser criticada desde por lo menos alguna posición del complejísimo campo en el que se introduce. Y ,de hecho, su texto es doblemente conflictivo por el lugar mismo en que decide situarse; ubicándose como lo hace en un "justo medio" entre las posiciones más ortodoxas acerca del significado y la interpretación textuales (E. D. Hirsch y otros críticos tradicionales) y las más "abiertas" (Jacques Derrida y demás "deconstruccionistas"), Gracia deberá recibir maldiciones tanto de Dios como del diablo, identificando a cada uno de ellos con quien el amable lector prefiera (págs. 108-110).

En efecto, desde el momento mismo en que inaugura su planteo, Gracia entra en conflicto con la "deconstrucción", con su noción de "texto general" y su consecuente problematización de la idea misma de *límite* conceptual, al preguntarse, en el primer capítulo de la parte "lógica" de su tratado, por las condiciones de identidad y la definición del texto, las cuales permitirían distinguirlo de aquello que no es un texto (pág. 38). Y, por otro lado, la propuesta de Gracia en la segunda parte (la referida a la epistemología textual) acerca de la posibilidad de que al menos algunos textos, según su "función cultural", tengan un significado abierto lo llevaría a enfrentarse con algunas posiciones conservadoras que siguen pensando al autor como el último garante del sentido del texto (págs. 131-132).

La pasión de Gracia por resolver "terapéuticamente" los malentendidos de la textualidad, apelando a la experiencia que todos poseemos de nuestro trato con textos y al sentido común, se traduce en el capítulo entero que dedica a mostrar cómo la definición de texto construida en el capítulo 1 ("Un texto es un grupo de entidades, usadas como signos, las cuales son seleccionadas, dispuestas y pensadas [*intended]* por un autor en un cierto contexto para expresar algún significado específico [*specific meaning*] a un público (*audience*)" (pág. 4)) permite distinguir extensionalmente el texto de otras categorías que suelen confundirse con él, y otro capítulo es consagrado al establecimiento de una taxonomía textual. Esta taxonomía tiene, según Gracia, la función de distinguir diversas clases de textos para que ninguna de ellas pueda convertirse en paradigmática y dé lugar a una definición demasiado estrecha o parcial del texto. Así distingue, por ejemplo, textos informativos, expresivos, realizativos [*performative*], legales, literarios, filosóficos, científicos, etc.. Pese a que Gracia reconoce explícitamente que no es completa ni exhaustiva, por un lado, ni única o necesaria, por el otro, esta taxonomía se convertirá en la base fundamental de las funcionalistas propuestas epistemológicas de Gracia en la segunda parte de su libro, relativas a la comprensión, la interpretación y la discernibilidad de los textos.

¿Qué es para Gracia comprender un texto? Es el acto mental, relacional y complejo de entender su significado que lleva a cabo un público. Y puesto que este acto implica un público lector, y este puede variar, se entiende que pueda haber varias comprensiones de un mismo texto. Sin embargo, Gracia señala que, pese a este sometimiento radical de la comprensión a las condiciones efectivas de recepción, que varían constantemente, es posible que, al menos *intensionalmente*, una comprensión de un texto sea idéntica a otra; para que esto ocurra, dos públicos diferentes, frente a las mismas entidades textuales materiales, deberían otorgarles el *mismo* significado. Esto no es, por cierto, más que un corolario de la definición del texto ya presentada, según la cual el significado es algo propio del texto (y no, como diría el "teórico de la recepción" Stanley Fish, quien aparece a menudo en las notas de Gracia, algo que el público o el lector le imponen).

Para conservar esta "propiedad" del significado, Gracia debe renunciar por una vez a la en otras circunstancias para él inobjetable voz de la experiencia y el sentido común, y presentar de una manera bastante extraña y anti-intuitiva el concepto de "mala comprensión textual": no se trata de que, dado un texto T1, se suponga que signifique un significado S2, y no el S1 que realmente significa, pues esto sería inconsistente con la definición de texto, según la cual, como vimos, el significado forma parte de las condiciones de identidad de un texto. La mala comprensión textual sólo puede analizarse, según Gracia, como la identificación errónea de dos textos, T1 y T2, que constan de los mismos signos pero difieren en sus significados, S1 y S2.

De todo esto surgen dos preguntas:

1. Si la buena o mala comprensión de un texto depende de sus condiciones de identidad, ¿cuáles son esas condiciones?
2. ¿No resulta dogmático ahora excluir la posibilidad, sin dudas garantizada por la experiencia y el sentido común, de que existan y funcionen sentidos textuales "impropios"?

Para empezar a responder la primera de ellas (adelantemos que no podrá responder a la segunda en el marco de esta teoría), Gracia plantea otra: ¿tiene *límites* el significado de un texto? Y responde que sí, pero agrega que, respecto de su establecimiento, no hay reglas generales para todos los textos. Gracia analiza en efecto una serie de posibles instancias tradicionales de determinación de tales límites (autor, público, contexto, sociedad, lenguaje, y texto en sí), para mostrar que, aunque todos estos factores participen de la delimitación del significado textual, ninguno lo hace de manera exclusiva o universalmente válida. Sucede que a ellos debe agregarse otro elemento, a menudo no tenido en cuenta, que es la *función cultural* del texto en cuestión. Esta función tiene que ver con cómo toda la cultura en que es producido determina taxonómicamente el significado del texto, según este sea (como vimos) científico, literario, religioso, filosófico, etc.. De hecho, para Gracia, no tener en cuenta la función cultural de los textos es lo que produce muchos de los malentendidos y polémicas acerca del significado textual, los cuales surgen de suponer que todo texto posee la misma función y, por lo tanto, los mismos parámetros de significado (Los ejemplos presentados por Gracia al respecto son los del "positivismo lógico": "Si todos los textos fueran científicos" y de la "deconstrucción": "Si todos los textos fueran poéticos".

Aunque no quede claro cómo puede Gracia salvar este factor cultural de las críticas que él mismo dirige contra las posibilidades de una determinación dependiente en última instancia del contexto o de la sociedad, lo que importa es que la función cultural pasa a predominar sobre todos los otros factores y a determinar a cuál de ellos corresponde en cada caso fijar el significado. Esta es la respuesta de Gracia a la primera pregunta planteada más arriba: la función cultural es lo que establece cómo y hasta qué punto se limita un significado textual particular, y, por ende, lo que fija las condiciones de identidad de un texto.

Resultan evidentes, sin embargo, los problemas que puede arrastrar esta formulación funcionalista. Para determinar y comprender la función de un texto concreto, Gracia necesita algún tipo de sistema clasificatorio completo que le permita distinguir fehacientemente los diversos "géneros" textuales. ¿Puede ocupar este lugar la taxonomía presentada más arriba? No es posible evitar un sentimiento de insatisfacción: si de apelar a la "propia experiencia" se trata, debe tenerse en cuenta la experiencia, característica de todo el siglo XX, de las constantes y veloces mezclas y disoluciones de los límites entre los géneros que se producen,

por ejemplo, en el discurso de los llamados "medios masivos de comunicación". Lo que está en juego, ya que hablamos de una de una epistemología (y en el sentido pragmático que le da Gracia (pág. 182)) textual, es la posibilidad real de acceder a un conocimiento exhaustivo y "claro" de las diversas funciones a las que pueden servir los discursos. Es probable que cada vez que intentemos comprender hasta dónde llega *propiamente* el significado de un texto, nos veamos expuestos a innumerables malentendidos e incluso a una real indecidibilidad funcional. Pensemos tan sólo en la distinción de Gracia entre las funciones lingüísticas *informativa* y *realizativa* [*performative*] de los textos, tratemos de aplicarla, por ejemplo, al discurso de un noticiario o de un programa político de televisión. No se trata de que ambas funciones aparezcan entremezcladas: los discursos mediáticos mencionados superan de hecho todo proyecto de clasificación que imponga unos límites tales.

A pesar de estas dificultades, Gracia basa en la taxonomía de las funciones culturales toda su teoría de la *interpretación*. La función de una interpretación es producir en un público actos de comprensión respecto del sentido de un texto (*interpretandum*) a través de otro texto (*interpretans*). Pero esta presentación de la interpretación es demasiado general, demasiado universalista: Gracia distingue entonces tres funciones interpretativas "histórica", "del significado" e "implicativa", las cuales corresponderán o no a un texto según su función cultural. Por ejemplo: en el caso de un texto religioso, divinamente revelado, predominará la función interpretativa histórica, pues aquí es fundamentalmente la apelación al autor histórico lo que produce la comprensión; en cambio, en el de un texto legal, que debe servir como guía para la acción, prevalecerán las funciones del significado y la implicativa, pues otros factores, como el lenguaje o el contexto social, son aquí interpretativamente más relevantes. Como vemos, la interpretación sigue dependiendo prácticamente de la (por lo menos, dudosa) disponibilidad de una distinción taxativa de los diversos géneros discursivos dada de antemano.

Gracia introduce, además, otros dos tipos de interpretación: textual y no textual. Las interpretaciones *textuales*, que abarcarían las tres funciones interpretativas ya presentadas, deben distinguirse de aquellas cuyo propósito no es producir un acto de comprensión del sentido (original o no) del texto o de sus implicaciones; es decir, de las interpretaciones *no textuales*.

¿Ejemplos de estas últimas?

1. La interpretación *histórica*, cuyo propósito no es producir una comprensión efectiva del texto en sí, sino dar cuenta del pasado.
2. La interpretación *psicoanalítica*, para la cual tampoco interesa el significado de un texto sino los modos en que revela ciertos rasgos de carácter de la persona que lo produjo.

Es notorio cómo, más allá de los beneficios que en ella encuentra Gracia, la posibilidad de distinguir entre interpretaciones textuales y no textuales depende nuevamente de la conservación de la "propiedad" del sentido. Y resulta perfectamente lícito (y no contrario al sentido común) preguntarse por qué aquello que, por ejemplo, el psicoanálisis "halla" en un texto no podría formar "propiamente" parte de su sentido. ¿No resulta dogmática la exclusión de tales factores del campo del significado textual? ¿Es el sentido que el psicoanálisis encuentra en el discurso sólo un "sentido impropio" o, lo que para Gracia es lo mismo, *ningún sentido* (ya que el significado se define precisamente por su "propiedad")?

¿Es posible reconocer de manera segura el significado propio de un texto? Esta es la pregunta central del libro de Gracia, y la que intenta resolver en su capítulo final sobre la discernibilidad textual. Sabemos que un texto es por definición un grupo de entidades con significado, pero el problema es que el significado no es un *rasgo observable* de esas entidades. De aquí surge el tradicional problema del "círculo hermenéutico", cuya historia Gracia retrotrae hasta Schleiermacher e, incluso, hasta San Agustín (*De magistro*) y Platón (*Menón y Teeteto*). En franca polémica con Heidegger, Gracia concibe este círculo como, efectivamente, un círculo vicioso: el significado de un texto sólo es reconocible a través de otro texto (por ejemplo, un diccionario, una indicación oral de otra persona competente, etc.); pero lo mismo sucederá con este otro texto, para el cual se necesitará otro texto de apoyo, y así sucesivamente.

Sin embargo, afirma Gracia con seguridad, todos hemos pasado alguna vez por la *experiencia* de comprender el significado de un texto. Pero, por la circularidad señalada, esta experiencia no podrá ser nunca en última instancia experiencia de otros textos. En un diagnóstico que, por cierto, muchos de los diversos participantes en las polémicas acerca de la interpretación textual no vacilarían en aceptar, Gracia muestra cómo para *fundamentar* el conocimiento del significado textual es necesario salir del ámbito del texto, apelar a algo *"no textual"*. (De ahí por ejemplo la complicidad de "textualidad general" y "desfundamentación" en la deconstrucción derrideana).

La roca dura que servirá de apoyo no textual a Gracia será la *conducta*. Un autor puede notar que un público comprendió el texto que le propuso si dicho público cumple con la conducta que esperaba que tuviese cuando lo comprendiera; del mismo modo, un público puede saber que comprendió el texto de un autor si la conducta de este autor es la esperada por el público como respuesta a su propia conducta. Sólo así puede fundamentarse la comprensión del significado de un texto.

Un planteo como este, en términos de una única condición necesaria y suficiente (la apelación a la conducta), generará sin duda varias objeciones. ¿Qué sucede cuando no puede accederse a la conducta del autor (ausente, muerto, etc.)? ¿Y cuando el texto es demasiado complejo como para que le corresponda una conducta determinada? Gracia responde ampliando su concepto de conducta: como esperamos una conducta por parte del autor que justifique nuestra comprensión, también podemos "anticipar la conducta de un texto"; para ir fundamentando su comprensión de un texto complejo, el lector podrá plantearse preguntas que más adelante el texto mismo formulará si su comprensión es correcta, y responderlas incluso del mismo modo, confirmando que está en la pista del sentido correcto "propio".

Resulta obvio que esto podrá ocurrir sólo cuando el sentido del texto en cuestión constituya un todo *coherente* (de ahí que, no ingenuamente, el ejemplo que da Gracia de un texto que se podría comprender de esta manera sea la *Crítica de la razón pura* de Kant). Según parece decir Gracia, no puede haber heterogeneidad alguna en el sentido de un texto, pues si la hubiera se volvería propiamente incomprensible.

Pero, además, hay otro problema: ¿cómo se determinan los patrones de conducta convencionales que el lector debe esperar, sea del autor o del texto mismo, para confirmar su comprensión?

Gracia deberá apelar aquí a dos factores fundamentales:

1. En primer lugar, a la postulación de una naturaleza humana esencial que permanecería a lo largo de la historia; una serie de instintos biológicos básicos (ejemplo: el hambre) que generan patrones de conducta diversos pero en algún punto similares (ejemplo: los rituales y las maneras del comer).
2. Y en segundo, a la pertenencia a una cultura compartida, la cual supone ciertos patrones de conducta comunes que se transmiten de generación en generación en la forma de una *tradición*. Esta tradición no será sólo textual, sino que consistirá fundamentalmente en prácticas, hábitos y costumbres heredados.

De este modo, según Gracia, frente a un texto de una cultura desaparecida, basándonos tanto en el conocimiento de las necesidades esenciales de la humanidad como en las prácticas que tradicionalmente hemos heredado, podremos reconstruir los patrones y expectativas de conducta de los miembros de esa cultura y así confirmar la corrección o incorrección de nuestra comprensión de sus textos. La comunicación textual supone para Gracia los lazos de una comunidad previa y cierto hábitos compartidos.

Objeciones:

1. ¿Hasta qué punto la conducta constituye una salvaguarda respecto de la deriva del "círculo hermenéutico"? El mismo Ludwig Wittgenstein, a quien Gracia cita como apoyo teórico en otros contextos, analizó con paciencia y detenimiento todas las dificultades, más que las seguridades, que supone seguir una regla. ¿Cómo pueden convertirse los patrones convencionales de conducta que propone Gracia en fundamentos últimos del sentido, si, como explica Wittgenstein una y otra vez, toda regla requiere a su vez una regla de aplicación, y así sucesivamente (ver parágrafos 54, 81-88 y 199-238 de las *Investigaciones filosóficas*)? Las reglas o patrones de conducta no estarían a salvo de la necesidad de interpretación y de la temida –por Gracia– "circularidad hermenéutica".
2. En relación con lo dicho acerca de la taxonomía funcional de los textos, sería lícito también preguntarse aquí si ese reservorio de costumbres al que Gracia denomina "tradición" es algo de lo que se pueda disponer efectivamente, que se pueda conocer de manera completa. Podrían oponerse al optimismo de Gracia acerca de la inmediata (e ininterpretada) accesibilidad de la tradición todas las dificultades y problemas que la historia de la hermenéutica filosófica, en lo que va de Schleiermacher y Dilthey a Gadamer y más allá, ha dejado planteados. Gracia no parece considerar que el problema del encuentro con la tradición sea un verdadero problema filosófico; lo ve más bien como una solución, una especie de *deus ex machina*. Y si tiene en cuenta alguna de las dificultades que supone, las presenta como simples "problemas técnicos" secundarios de los cuales, en todo caso, deberán encargarse las distintas "ciencias particulares", como la historia o la arqueología (pág. 210).

Concluyamos ahora reconociendo, pese a todos estos contratiempos, lo valiente y esforzado de la voluntad de Jorge Gracia de intervenir en los accidentados campos de esta disputa aún en curso.

Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

In his book, Jorge Gracia doesn't admit the polemical substance in the discussion about textuality. He proposes a functional taxonomy of textual genres as the base of his theory, but it becomes difficult to verify it. He uses exclusively the "proper" idea of meaning, and that leads him to exclude from textual meaning the understanding caused by some interpretations (i.e. psicoanalitical). He speaks about the "hermeneutical circle" and proposes human behavior as a way to "get out" of it. He doesn't admit possible heterogeinities in textual meaning. He must refer to an essential human nature and tradition, in order to guarantee a correct textual understanding, but he doesn't argue adequately these instances.

IX Congreso Nacional de Filosofía

La Plata
30,31 de octubre 1º de noviembre de 1997

PLAZO DE PRESENTACION

Hasta el 15 de Agosto de 1997

Las ponencias tendrán una extensión máxima de 2000 palabras. Deberá adjuntarse un abstract de 100 palabras y una copia en diskette (3 1/2 o 5 1/4), adjuntando a éste una copia en papel a doble espacio y una página donde constará:
Título del trabajo y subtítulo (si lo hubiera).
Nombre del autor.
Lugar o institución donde se realizó el trabajo.
Teléfono para consultas sobre el trabajo.
Los trabajos deberán ser tipeados en procesador de texto Word Perfect 5.1 ó 5.5 o en WINWORD, versión 2.0 o superior, especificando qué programa se trabaja. Deberá especificarse el área correspondiente.
No se evaluarán aquellos trabajos cuyos autores no hayan enviado el correspondiente giro o cheque

Departamento de Filosofía,
Facultad de Humanidades y Ciencias
de la Educación,
Universidad Nacional de La Plata,
Calle 48 entre 6 y 7, 4º piso, of. 417
1900 - La Plata - Buenos Aires.
Teléfono: (021) 21 1844
Fax: (021) 25 3790

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIII Nº 1 (Otoño 1997)

RESPUESTA A CARLOS MARCELO TOPUZIAN

Jorge J. E. Gracia

Comienzo agradeciéndole al Profesor Topuzian sus comentarios sobre *A Theory of Textuality*. Su lectura del libro ha sido cuidadosa, detallada y crítica. Las dos objeciones principales que ofrece, y que resume al final de su artículo, tienen que ver con tesis defendidas en el capítulo sexto del libro, donde trato sobre la discernibilidad de los textos y en particular sobre la respuesta a la pregunta: ¿Cómo puedo saber con certeza el significado de un texto? La primera objeción atañe a la tesis según la cual la conducta se considera como la clave que nos proporciona la manera de romper el círculo hermenéutico; la segunda, atañe a la tesis según la cual la tradición juega un papel fundamental en la determinación de la conducta por la que sabemos que hemos entendido los textos.

Topuzian presenta la primera objeción en términos de una pregunta: "¿Hasta qué punto la conducta constituye una salvaguarda respecto de la deriva del `círculo hermenéutico'?" El propósito de la pregunta es indicar que la conducta no constituye una condición suficiente de nuestro conocimiento del significado de los textos porque, añade Topuzian, "[l]as reglas o patrones de conducta no estarían a salvo de la necesidad de interpretación y de la temida `circularidad hermenéutica.'" En suma, la conducta no asegura la certeza en el conocimiento del significado de los textos porque la conducta misma requiere interpretación, que es lo que el círculo hermenéutico intenta mostrar, ya que "toda regla requiere a su vez una regla de aplicación, y así sucesivamente."

En primer lugar quiero puntualizar que mi tesis no es exactamente que la conducta proporcione las condiciones suficientes de nuestro conocimiento del significado de los textos. Mi tesis es que la conducta *anticipada* y *tomada en un contexto determinado*, proporciona tales condiciones. Hay una gran diferencia entre "la conducta" y "la conducta anticipada en un contexto determinado." La conducta por sí misma no puede constituir una condición suficiente de nuestro conocimiento de los textos, y esto es algo que explícitamente digo en el capítulo del que estamos hablando. Es la conducta que anticipamos o esperamos de alguien

en un contexto determinado lo que nos asegura el conocimiento del significado de los textos. El espacio que tengo a mi disposición no me permite elaborar aquí esta distinción y sus consecuencias, pero confío que la misma resulte obvia.

En segundo lugar, es necesario matizar la noción de certeza. Existen muchos tipos de certeza. Un denominador común a todos los que atacan la posibilidad de la certeza en el conocimiento es que tratan de reducirla a sólo un tipo de certeza, y a un tipo de certeza cuyas condiciones son tan estrictas que no es posible cumplirlas. Este problema lo señaló Aristóteles ya hace más de dos mil años, cuando presentó su respuesta a los escépticos en los *Analíticos posteriores* y la *Metafísica*. Los escépticos de la antigüedad clásica pretendían que la certeza en el conocimiento es imposible, porque todo conocimiento tiene que ser demostrativo y los primeros principios del conocimiento no pueden demostrarse. La respuesta de Aristóteles fue que no todo el conocimiento es demostrativo. El conocimiento de los primeros principios no es demostrable, pero eso no lo hace incierto, pues los fundamentos de este tipo de conocimiento son diferentes de los fundamentos del conocimiento demostrativo. En efecto, si le aplicáramos los criterios del conocimiento demostrativo, terminaríamos con un conocimiento incierto y, como el conocimiento demostrativo dependería en última instancia de principios que no se podrían demostrar, resultaría que no hay certeza posible en ningún tipo de conocimiento. Pero esto obviamente no tiene sentido, pues es un hecho que tenemos absoluta certeza, según Aristóteles, de la verdad de los primeros principios. El error está, entonces, en pensar que los criterios de certeza son siempre los mismos o, como diría yo, que la certeza es sólo de un mismo tipo.

Ahora bien, la certeza de que yo hablo, con respecto al significado de los textos, no es la certeza apodíctica; es una certeza de menos monta, aunque no menos importante. Esto quiere decir que en principio puede ser derrotada, pues no es la certeza que resulta cuando, por ejemplo, se entiende una proposición analítica, cuyo valor de verdad reside exclusivamente en su forma o en la relación entre los conceptos de que está compuesta. Esto lo explico claramente en el libro.

De todo esto se sigue lo siguiente: para que la objeción de Topuzian se pudiera tomar en serio, tendría que ser reformulada. Topuzian tendría que indicar claramente el tipo de certeza para el que encuentra mi teoría ineficaz. Pero si el tipo de certeza del que me acusa que no doy cuenta no es el tipo de certeza del que trato de dar cuenta, entonces su

objeción no me afecta. Y si resulta que el tipo de certeza del que está hablando es el mismo tipo de certeza que yo tengo en mente, entonces la objeción no es efectiva, pues nunca he mantenido que la certeza que se tiene del significado de los textos sea apodíctica. Topuzian está luchando con un muñeco de paja.

Hasta aquí, sólo he hablado de cuestiones preliminares. Ahora entremos en la sustancia de la cuestión e interpretemos la objeción de Topuzian de la manera más fuerte posible. Supongamos que Topuzian quiso decir lo que pudo haber dicho pero no dijo, o sea, que mi teoría de la conducta anticipada en contextos determinados no es condición suficiente para conocer con ningún tipo de certeza el significado de los textos. Y que el meollo de su objeción, como sugiere más tarde en el mismo párrafo donde la formula, es que el problema de mi teoría radica en que la conducta anticipada en un contexto determinado necesita a su vez interpretación, y por esta razón la teoría no rompe el círculo hermenéutico.

Expresada así, la objeción se fundamenta en la opinión según la cual la conducta anticipada en un contexto determinado funciona efectivamente como un signo. El señor U, que usa un texto, sabe con certeza que la audiencia A ha entendido el texto que usa porque la conducta de A funciona como un signo que U interpreta como que A ha entendido el texto que U le ha presentado a A. De manera similar, A sabe con certeza que ha entendido el texto que U ha usado porque la conducta de U funciona como un signo que A interpreta como que U sabe que A ha entendido correctamente el texto usado por U. Pero, si la conducta funciona como un signo, entonces nos encontramos en el mismo lugar donde habíamos empezado, pues necesitaríamos otros signos para establecer la certeza en el conocimiento del significado y este proceso se repetiría, generando una serie infinita o un círculo vicioso.

Interpretada de esta manera, la objeción de Topuzian es crucial para mi teoría, pero es una objeción a la que doy respuesta en el libro, y creo que la respuesta es efectiva.

La palabra `signo' se usa de muchas maneras. De una manera se aplica a un término que se usa para expresar un significado particular. En este sentido, los términos como `gato' y ` mesa' son signos. De otra manera, el término `signo' se usa para expresar una relación causal de algún tipo. En este sentido el relámpago es un signo del trueno. El primer uso es semántico, mientras que el segundo no lo es. La objeción de Topuzian se aprovecha de la confusión entre estos dos usos del término

`signo,' aunque es efectiva solamente si `signo' se usa semánticamente, o sea, si la conducta se toma como un signo que expresa cierto significado. En este caso, el significado es el haber entendido, y entonces está claro que no hemos logrado salir del notorio círculo hermenéutico. Pero si la conducta se toma como que está relacionada al haber entendido causalmente, como un efecto de haber entendido, entonces no es un signo en el sentido semántico del término, de manera que ya hemos salido del círculo hermenéutico. Podemos decir que U sabe con certeza que A entendió lo que U le dijo, porque la conducta de A es un efecto de haberlo entendido. A conoce esta relación causal en base a la experiencia que ha creado ciertas expectaciones. Y lo mismo se podría aplicar, *mutatis mutandis*, al conocimiento que A tiene de haber entendido el texto que U ha usado para comunicarse con A.

El punto se puede aclarar con el siguiente argumento por el cual concluyo que sé que una audiencia A, a la que le dije algo, me entendió:

1. Si A hace Y, entonces A entendió lo que le dije.
2. A hace Y.
3. Por lo tanto, A entendió lo que le dije.

La conclusión de este argumento (i.e., 3), es que A entendió lo que le dije; o, en otras palabras, que tengo certeza de que A me entendió cuando le dije algo. Llego a esta conclusión porque observo, por ejemplo, que A hace lo que le digo que haga, y porque me aproximo a la situación con una premisa hipotética (i.e., 1) en que establezco una conexión entre la acción de A y el entendimiento de A de lo que dije. Es, por lo tanto, el status de la premisa hipotética el que está en cuestión. Topuzian pretende que esta premisa establece una conexión semántica entre la acción de A y su entendimiento de lo que le digo. En efecto, pretende que A significa algo como "La acción de A *significa* que A me entendió", y que el `significa' que se usa aquí tiene la misma función que el que se usa cuando digo "`Rosa' significa rosa.'" Pero no es así. Aun cuando aceptáramos la traducción de 1 como "La acción de A significa que A me entendió," algo que creo incorrecto, el término `significa' en esta oración y el que se usa en "`Rosa' significa rosa" funcionan de manera distinta: uno tiene una función causal y el otro tiene una función semántica.

El punto que quiero aclarar es que la premisa hipotética (i.e., 1) no dice nada que tenga que ver con el significado de los términos, sino que dice que dos hechos se relacionan causalmente. Esta proposición se deriva del principio según el cual todas las acciones, incluyendo la acción de A, tienen causas. Si, después de analizar las circunstancias en que la acción tuvo lugar, no tiene sentido concluir que la acción de A se puede explicar independientemente de que A haya entendido lo que le dije, entonces es razonable concluir que el haber entendido lo que le dije es por lo menos en parte lo que la causó. No hay nada semántico en la premisa o en el razonamiento que se usó para formularla. En efecto, esta premisa es similar a otras premisas que se usan en la ciencia, tales como "Si ocurre un eclipse del sol, la luna se encuentra interpuesta entre el sol y la tierra." Esta oración no dice nada sobre el significado de los términos que la constituyen, pues que haya un eclipse de sol no quiere decir, de una manera semántica, que la luna se encuentra interpuesta entre el sol y la tierra. Lo que dice es que el lugar que la luna ocupa está relacionado causalmente al eclipse, de la misma manera en que el que A entienda lo que yo le digo está causalmente relacionado con la acción de A.

Con esto creo que he respondido efectivamente a la primera objeción de Topuzian. La segunda objeción se refiere a otro aspecto del conocimiento del significado de los textos. Mi teoría es que tengo certeza del significado de los textos a través de la conducta anticipada en un contexto determinado. Pero esto no me dice como sé cual conducta debo anticipar. Por ejemplo, ¿cómo sé que la respuesta (considerada como conducta) "Me encuentro muy bien, gracias. Y Ud., ¿cómo está?" es la que confirma que mi interlocutor entendió lo que le dije cuando le pregunté, "¿Cómo se encuentra Ud. esta mañana?" Mi respuesta a esta última pregunta es que lo sé a través de la costumbre codificada en tradición.

La objeción de Topuzian es que habría que "preguntarse aquí si [la] `tradición' es algo de lo que se pueda disponer efectivamente, que se pueda conocer de manera completa." Y hace referencia a Schleiermacher, Dilthey, y Gadamer, como ejemplos de autores que han explorado las dificultades que supone la accesibilidad de la tradición.

Esta objeción está basada en dos supuestos erróneos, uno de los cuales también apoyaba la objeción anterior. El primero es la expectativa que el conocimiento del que estamos hablando es apodíctico o exhaustivo. Nótese que, en la objeción, Topuzian nos habla de "conocer de manera completa." ¿Qué quiere decir con `manera completa'? ¿Querrá decir "con certeza absoluta"? ¿Querrá decir que tenemos que conocer todos los aspectos de una cultura para, como nos dice, "disponer efectivamente de la tradición"? Es posible que otros filósofos hayan pretendi-

do tales cosas, pero ciertamente no lo he pretendido yo. La expresión, `conocer de manera completa,' no es mía. Como dije anteriormente, cuando se habla de conocer el significado de los textos, hablamos de un conocimiento que varía, y que tiene diversos grados de certeza, dependiendo de la evidencia, las circunstancias, etc. Pero en ningún caso podemos concluir que tiene una certeza similar a la certeza que tenemos cuando entendemos las proposiciones analíticas, por ejemplo. Las condiciones de conocimiento que Topuzian establece no son aplicables al conocimiento del que estamos hablando, pero no por eso tenemos que descartarlo como incierto.

El segundo supuesto que está en juego en la objeción de Topuzian tiene que ver con el conocimiento de la tradición. Topuzian asume que para utilizar la tradición en el conocimiento del significado de los textos necesito conocer, de nuevo en un sentido muy estricto, las reglas de conducta prescritas en la tradición. Si no estoy equivocado, lo que quiere decir es que para saber que alguien me ha entendido cuando le digo algo, por ejemplo, tengo que saber la regla que establece la relación entre lo que dije y su conducta. Esto es como decir que, para que yo sepa que el señor que me contestó, "Me encuentro muy bien, gracias. Y Ud., ¿cómo está?" cuando le pregunté, "¿Cómo se encuentra Ud. esta mañana?" necesito saber la siguiente regla: "La respuesta adecuada a la pregunta, `¿Cómo se encuentra Ud. esta mañana?' es `Me encuentro muy bien, gracias. Y Ud., ¿cómo está?'" Pero esto es un error, si con esto se quiere decir que la persona en cuestión tenga que tener conciencia de tal regla, o sea que tenga la regla en mente, o aun que tenga la capacidad de formularla. Una persona puede funcionar efectivamente, y responder a tal pregunta, sin tener la más mínima idea de la regla en cuestión. En efecto, la regla usa las nociones de "respuesta" y "adecuada," por ejemplo, que no están usadas en ninguna de las expresiones, ni en la pregunta ni en la respuesta. Lo cual quiere decir que estas nociones no son parte de la lógica de las expresiones, y que el saber usar las expresiones no requiere saberlas. El conocimiento de la regla, entonces, no es imprescindible para la comunicación. Lo que es imprescindible es la costumbre misma. En otro ejemplo: el conocimiento de las reglas gramaticales no es necesario para usar efectivamente el lenguaje, si por conocimiento de tales reglas se entiende que uno pueda expresarlas explícitamente. Lo que se necesita es saber usar el lenguaje, no el saber la regla que codifica tal uso.

Quizás este punto se podría expresar diciendo que la expresión, `saber la regla X,' tiene dos significados. Según uno, quiere decir que actúo de tal forma que mi conducta es una instancia de la regla X. Según otro, quiere decir que tengo conciencia de la regla X. Mi argumento es que la objeción de Topuzian requiere la segunda interpretación, pero mi teoría requiere solamente la primera.

La tradición, entonces, cuando funciona en el contexto del que estamos hablando, no es objeto del conocimiento; es sólo la costumbre que crea ciertas expectaciones en base a la experiencia pasada y las necesidades básicas de los seres humanos. Naturalmente, la noción de tradición es una fuente de muchos problemas filosóficos, pero esos problemas no afectan mi argumento sobre el papel que juega en el conocimiento del significado de los textos. Estoy de acuerdo con Topuzian de que, en *A Theory of Textuality*, ignoro las complicaciones que tienen que ver con este concepto, pero esto no quiere decir que no entienda que el concepto sea problemático o que necesite elaboración filosófica. En efecto, actualmente estoy trabajando en el tema. Lo único que quiere decir es que mi libro es sobre los textos, no sobre la tradición, y que para mis propósitos limitados es suficiente usar el concepto de tradición y no presentar un análisis de él.

Se me ha terminado el espacio designado, así que termino. De nuevo, quiero agradecerle al Profesor Topuzian la atención y cuidado con que ha leído y criticado *A Theory of Textuality*, y espero que mis breves respuestas a sus preguntas y objeciones lo hayan satisfecho.

State University of New York at Buffalo

Desarrollo Económico
Revista de Ciencias Sociales

Comité Editorial: Juan Carlos Torre (Director), Luis Beccaria, Roberto Bouzas, Daniel Chudnovsky, José Nun, Edith Obschatko, Juan Carlos Portantiero, Hilda Sabato, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 36 Enero - marzo 1997 Nº 144

CATHERINE M. CONAGHAN Y JAMES M. MALLOY: Democracia y neoliberalismo en Perú, Ecuador y Bolivia.

DANIEL PECAUT: Presente, pasado y futuro de la violencia en Colombia.

CARLOS M. VILAS: De ambulancias, bomberos y policías: la política social del neoliberalismo.

CARLOS ELIZONDO MAYER-SERRA: Tres trampas: sobre los orígenes de la crisis económica mexicana de 1994.

ROBERTO GARGARELLA: Recientes reformas constitucionales en América Latina: una primera aproximación.

COMUNICACION

JOHN H. COATSWORTH: En torno de la historia del bienestar.

INFORMACION DE BIBLIOTECA

DESARROLLO ECONOMICO – Revista de Ciencias Sociales es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, $ 60,00; Países limítrofes, U$S 68; Resto de América, U$S 74; Europa, U$S 76; Asia, Africa y Oceanía, U$S 80. Ejemplar simple: U$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etcétera, a:

Instituto de Desarrollo Económico y Social
Aráoz 2838 ◆ 1425 Buenos Aires ◆ Argentina
Teléfono: 804-4949 ◆ Fax: (541) 804-5856

ESTUDIO CRITICO

LA RESOLUCIÓN DEL PERPLEJO

Francisco J. Laporta

Voy a dejar a un lado lo más obvio y patente de este libro*: ese impresionante caudal de conocimientos que Muguerza pone a contribución en sus páginas, la endemoniada naturalidad con que se mueve dentro de él y su soberano dominio de la escritura. También esa peculiar estructuración de su fábrica, con cartas, interludios, colofones y codas. Todo ello merecería, sin duda, un minucioso estudio, y creo que no faltará quien le haga justicia. Pero yo voy a suponer que Javier Muguerza pone en pie todo ese espléndido edificio no para habitar en él sino precisamente para abandonarlo, para desprenderse de él y continuar su camino con más libertad. Y lo que yo quisiera aquí es ocuparme de algunos de los pertrechos con los que, a pesar de todo, Javier Muguerza quiere todavía quedarse para ese camino.

Mi convicción, tras leer y releer el libro, es que nos las habemos, desde luego, con un perplejo, pero con un perplejo muy singular, una especie de perplejo obstinado, pero no obstinado en la perplejidad misma, sino obstinado en algo que subyace a esa perplejidad y que hace posible que a lo largo de todo un libro hondo y complejo jamás, sin embargo, sienta uno que el autor ha perdido pie. Porque me parece que a Javier Muguerza las perplejidades, los dilemas, las tensiones irresueltas del pensamiento pueden quizás hacerle repetirse en codas, andar "a vueltas" con los problemas, navegar en círculo pero nunca logran desanclarle y ponerle sin más a la pura y simple deriva. Y ello porque tales tensiones y perplejidades no son en realidad sino las compañeras inevitables pero secundarias de ese algo firme y obstinado que las subyace. Y así

* Javier Muguerza. *Desde la Perplejidad*. México, Madrid, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1971, 710 págs.

vemos que el libro, que afronta con toda lucidez y sin paños calientes muchas de esas perplejidades, se asemeja a pesar de ello mucho más a un gran buque fondeado que va cambiando de posición, girando, incluso volviéndose a veces sobre sí mismo, modificando aparentemente su dirección por obra de esas ineludibles mareas y corrientes que son las grandes perplejidades, pero nunca acaba por perder esa su fijeza de fondo, de fondeado. Ahora bien, ¿dónde, en qué fondo se sujeta esa obstinación? En un momento del libro (pág. 226) Muguerza contesta así a uno de sus interlocutores: "¿Cómo y por qué nos decidimos? Eso quisiera saber yo. Pero, hoy por hoy, no tengo más remedio que admitir que me es más fácil descartar las respuestas que me parecen inconvenientes que hallar una lo suficientemente satisfactoria como para darme por convencido". Pues bien, lo que se me antoja importante para responder a aquella pregunta es analizar precisamente los criterios que utiliza para hacer tanto sus sucesivos descartes como, en general, ese majestuoso descarte global que me ha parecido ver en este libro. Ahí, según creo, es donde el pensamiento de Muguerza pone de manifiesto su fijeza y su obstinación. Porque pienso que puede afirmarse que dichos descartes no se basan predominantemente, o no se basan apenas, en una crítica interna de las distintas teorías éticas que pone a consideración. No recuerdo, por ejemplo, que se subraye que la ética procedimental suele ceder a la tentación de incluir alguna inadvertida premisa material entre las formalidades del procedimiento. Creo más bien que toda la reflexión crítica se sustenta en un conjunto de criterios externos que Javier Muguerza hace suyos y no parece abandonar nunca, y que se remiten, en último término, a lo que en el texto se califica como una *resolución*, que es la que, en sus propias palabras, define la virtud moral: "la resolución de no permitir nunca ser tratado ni tratar consecuentemente a nadie únicamente como un medio, reclamando del otro y otorgándole la consideración de un *fin* en sí" (pág. 461). Aquí me parece a mí que está echada el ancla. Pero, nótese bien, no se trata de estar anclado en una *solución* sino en una *resolución*, es decir, en algo más parecido a una decisión, a una determinación, que parecido a una teoría, un juicio o una aseveración con pretensiones cognitivas. A veces incluso no vacila en sentirse "superstición", "superstición humanitaria" (pág. 334) y cuando Muguerza se enfrenta con una ética o con una conducta que carece, según él, de esa virtud acaba incluso por expresarse en el lenguaje del sentimiento: "...es dudoso que la repugnancia moral admita grados o pueda ser cuantificada, por lo que el sacrificio injusto de un solo ser humano al bienestar de

la mayoría no sería menos repugnante que el injusto sacrificio del resto de la humanidad al bienestar de una minoría privilegiada" (pág. 258). Y tampoco creo que pueda dudarse que es esa resolución, esa "superstición" o esa repugnancia lo que, determina en él esas actitudes hacia, por ejemplo, el utilitarismo o la racionalidad instrumental, que parecen ir mucho más allá del descarte meramente racional o teórico hasta alcanzar un tono personal de honda repulsa.

Así que, como vemos, se trata de una obstinación ética o de una obstinación en la ética que, con mayor o menor precisión, se deja condensar en algunas proposiciones de las que sospecho que, a pesar de todas las perplejidades habidas y por haber, Javier Muguerza no esté dispuesto a apearse fácilmente. Mejor o peor expresadas vendrían a ser éstas: 1) La ética empieza con la *aceptación* de alguna versión plausible de la segunda formulación del imperativo categórico. Al margen de esto *no* hay ética. 2) La ética es *antropocéntrica* (págs. 460 y 539). El único centro posible de imputación ética radica en el *ser humano* como ser libre (pág. 42). 3) La ética es *individualista* (pág. 181). 4) La ética es *contrafáctica* "puesto que nada hay que la obligue a resignarse ante lo dado" (pág. 195). 5) La ética *no* es primariamente un "conocimiento" (pág. 150, nota 59).

Estas proposiciones, unidas a ciertas condiciones de posibilidad de las que luego hablaré, constituyen a mi juicio ese anclaje que fija y fondea las reflexiones teóricas de Javier Muguerza. Sorprenderá, quizás, al lector que no haya incluido entre ellas ninguna relativa a la *racionalidad*, sobre todo cuando resulta evidente que nos encontramos ante un libro cuyo tema central es, seguramente, la racionalidad y ante un autor que me parece que puede ser identificado también por una explícita opción en favor de la racionalidad. En efecto, *La Razón sin Esperanza* (1978) concluía afirmando que "la razón es, sin embargo, nuestro único asidero", y el presente libro comienza virtualmente de la misma manera: "La razón sigue siendo, como entonces, nuestro único asidero, pero hoy somos conscientes de su fragilidad y de sus límites, que es en lo que habría de consistir nuestra adhesión a una insegura y azarosa racionalidad escrita con minúscula" (pág. 37). Pero el caso es que, pese a esa adhesión innegable, me parece muy claro que en el pensamiento de Muguerza el que podríamos llamar imperativo de racionalidad es un imperativo *derivado*. En este libro se hace perfectamente explícito que la racionalidad está, por así decirlo, "después de la ética": "La consideración del hombre como fin en sí mismo –que nos convierte en ciudadanos de un mundo moral y no tan solo natural– es también la que *nos obliga* a ensanchar las

fronteras de la racionalidad y a preguntarnos por un uso de la razón de nuevo cuño, como lo vendría a ser el "uso práctico de la razón" en cuanto diferente de su uso teórico" (pág. 41, las bastardillas son mías). Y en forma clara y contundente al final del libro, en la entrevista: "La adhesión al racionalismo que propugno obedece a un imperativo práctico. O, más exactamente, ético. No es un dogma teórico..." (pág. 662). Y aquí es donde a mí se me empiezan a suscitar los problemas que quisiera brevemente transmitir. En primer lugar porque no se nos ofrece, aparentemente, ningún vehículo para transitar desde el imperativo ético al imperativo de la racionalidad. Sabemos que se trata de una *adhesión* al racionalismo pero lo que no sabemos es en virtud de qué dicha adhesión "obedece" al imperativo ético, por qué la segunda formulación del imperativo categórico "nos obliga" a ser racionales. La respuesta seguramente está en ese "uso práctico de la razón" pero no estoy seguro de que se nos hayan ofrecido siquiera las líneas maestras, por provisionales que fueran, de aquello en que consistiría ese "uso práctico" en cuanto diferente del uso teórico de la razón. Como "paradigma de racionalidad práctica o ética" se propone, por ejemplo, "la póstuma defensa de los derechos de las víctimas atropelladas por la historia..." O, más generalmente, la defensa "de aquellas causas que estaríamos ciertos de emprender sencillamente por creerlas justas y con independencia de toda otra consideración..." (pág. 466). La disposición a denunciar injusticias porque son tales o la actitud firme de decir "no" al mundo presente porque las alberga, también serían exponente de esa razón práctica. Pues bien, tales actitudes, defensas y disposiciones me parecen, en efecto, supuestos claros de actitudes y comportamientos éticos en el más pleno sentido de la palabra, pero lo que, después de leer y releer el libro de Muguerza, todavía no se me alcanza es en virtud de qué misterio, esas actitudes y comportamientos, además de *éticos*, habrían de ser *racionales* como no lo fueran en un sentido meramente *estipulativo*. A lo largo de todo el libro hay una invitación latente a pensar que los usos teóricos de la razón, si no irrelevantes, son al menos de importancia menor para la moral pero también hay una constante voluntad de declarar que los comportamientos morales *no pueden* ser irrelevantes para la razón. De ahí ese misterioso "uso práctico" de la razón, distinto de su "uso teórico", es decir ese "ensanchar las fronteras de la racionalidad" que algún "semántico" irrecuperable pudiera concluir maliciosamente que estriba llanamente en estipular dos significados distintos para la misma palabra honorable. Como quiera que semejante conclusión, tan desoladoramente simplista,

me parece radicalmente incompatible con la complejidad del libro y la calidad del pensamiento de Javier Muguerza, me siento obligado a explorar algunas vías ulteriores de respuesta.

Junto a aquellas aserciones que me he permitido identificar como el núcleo de su pensamiento, Javier Muguerza reconoce "un par de condiciones que por igual parecen necesarias para que sea posible la ética":

> la pretensión de universalidad y la exigencia de autodeterminación, que son por otra parte expresión ética de las nociones de igualdad y libertad que antes nos ocupaban. Para que sea posible la ética es preciso que ésta legisle para "todo" hombre y, *a la vez*, que "cada" hombre sea un legislador (págs. 185-186).

Muguerza es plenamente consciente de que universalidad de la ley moral y autonomía del sujeto no se ensamblan así como así (págs. 186 y 462), y de que ésta constituye de hecho la tensión más profunda y decisiva a la que ha de enfrentarse su pensamiento, pero a pesar de ello estas dos *condiciones necesarias* no pueden, según él, ser prescindibles y, al parecer tienen algo que ver con la *razón*:

> Y, sin embargo, hay que decir que la ética no podría contentarse con algo menos que aquella situación, esto es, con algo menos que una situación en la que su legislación alcance a todos y cada cual sea un legislador; en la que su pretensión de universalidad y la exigencia de autodeterminación de los sujetos morales se vean igualmente satisfechas; en la que, para decirlo de una vez, *la razón gobierne el mundo*. Y de ahí que, en la actualidad, la ética –a la que acaso fuera más apropiado caracterizar por su rigurosa *inactualidad*– se nos presente como una instancia desesperada, quién sabe si imposible y, en cualquier caso, inoperante, de la que lo más indulgente que cabría decir es que, efectivamente, "su reino no es de este mundo" (pág. 190).

Que su reino no era de este mundo ya lo sabíamos, dado que la ética era contrafáctica, incluso "reduplicativamente contrafáctica" (pág. 319), y aunque no sea concebible, según Muguerza, que habite el transcendental "reino de los fines", al menos se ha de mover por definición en el no menos ajeno a la realidad "reino de los contrahechos". Si estamos de acuerdo con esto, como no podemos por menos, tendríamos también que estar dispuestos a aceptar que se trata de una instancia, si no imposible y desesperada, desde luego que sí inactual. Pero ¿por qué tendría-

mos que aceptar que es, también, racional? Es decir, ¿por qué la remota y problemática conjunción de la exigencia de autodeterminación y la exigencia de universalidad abocaría a una situación en la que la *razón gobierna el mundo*? Me parece que la respuesta no puede estar en el polo de la autodeterminación. Por grande que sea el valor que atribuyamos a que el sujeto moral se autodetermine, creo que ni el hecho de que se autodetermine ni el resultado de esa autodeterminación pueden ser calificados sólo por ello de "racionales". Donde tiene que habitar la racionalidad es, en consecuencia, en el polo de la universalidad de la ley moral. Pero eso, claro está, a condición de que estemos dispuestos a aceptar que la *racionalidad* es un proceso cuyos productos tienen, entre otras propiedades, la de ser "universales" (universalmente verdaderos o universalmente válidos, que esto no importa ahora). Me temo, sin embargo, que este no es el caso de Javier Muguerza. A lo largo de todo el libro nos ha recordado una y otra vez lo "insegura y azarosa" que es la racionalidad y lo bien merecido que se tiene el haber sido degradada a la minúscula. No sólo nos ha repetido *ad nauseam* que la racionalidad instrumental no es una racionalidad de fines, sino sólo de medios: ha llegado hasta a decirnos que "sólo se preocupa de la eficacia de los medios que aseguran el éxito de nuestras estrategias políticas y económicas –que consagra, esto es, como fines exclusivos de la misma el poder y el dinero" (pág. 34), que "con frecuencia se reduce, aún si no siempre ni obligatoriamente, a una tecnología al servicio de la dominación política" (pág. 408), y que su hegemonía en nuestro presente "conspira" contra la posibilidad de un mundo en el que se considere a los seres humanos como fines en sí (pág. 461). Sin tanto tremendismo, a la racionalidad formal se le señalan también, por su parte, sus insuficiencias y colapsos. Pero el enfoque general del libro se orienta sobre todo a poner de manifiesto cómo incluso un tipo de racionalidad que, como la dialógica, incorpora por definición esa "intersubjetividad" necesaria para poder hablar siquiera de "comunidad de comunicación" (una intersubjetividad que podría ser un primer atisbo de "universalidad") es, sin embargo, también controvertible: O desemboca en el puro y simple convencionalismo, o es sospechosamente "funcionalista" (es decir, propende al equilibrio en un mundo lleno de conflictos y vacío de consensos), o resulta ser lisa y llanamente inconcluyente. Pues bien, si dejamos al margen algunos de los demonios personales de Muguerza contra la razón instrumental, sus críticas deben ser consideradas, con toda justicia, críticas perfectamente fundadas a partir del canon externo que él utiliza. Lo que sucede es que

seguimos sin saber por qué ese canon externo propicia una "racionalidad" más satisfactoria que las que han sido descartadas. Y no sólo eso: lo que resulta más problemático aún es que, al margen de su diferenciación entre usos teóricos y prácticos de la razón, Muguerza parece sustentar algunas ideas sobre la racionalidad sin más que parecen pensadas para excluir toda pretensión de universalidad. Me refiero a afirmaciones como las siguientes (no necesariamente literales pero quiero creer que tampoco traidoras al texto): La racionalidad es histórica (pág. 139); la racionalidad es intraparadigmática, y no interparadigmática (págs. 98, 99 y 567); en una sociedad clasista y llena de antagonismos la racionalidad se colapsa y su universalidad es una quimera (págs. 228, 241); la racionalidad "occidental" no ha de pretender monopolio porque a la razón han de reconocérsele "diversidad de manifestaciones en la vida espiritual de otras culturas" (pág. 464). Y algunas otras del mismo tenor. No es posible pensar que en ellas haya algo de inadvertida confusión entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación. Creo simplemente que Muguerza piensa que la racionalidad como proceso y sus eventuales productos *no son* hoy por hoy universales. De hecho el relativismo en cuanto a los criterios de verdad no le parece una posición imposible (pág. 103). Pero si esto es así entonces la conexión postulada entre ética y racionalidad se hace más y más remota, puesto que una de las condiciones necesarias de la ética (la exigencia de universalidad) no podría verse sustentada en una racionalidad tan contingente, frágil y circunstanciada. Y por tanto la racionalidad no le podría prestar ningún género de servicio *decisivo* a la ética.

En todo caso, si la universalidad no está en la racionalidad tampoco se explica muy bien esa adhesión moral a la misma. Y aunque Muguerza nos recuerda siempre que lo que conocemos como racionalidad quizás sea sólo la punta de un iceberg, hay que reconocer que sus permanentes y argumentadas cautelas ante cualquier raciocinio que pretenda universalidad no animan mucho a prestar tal adhesión moral.

Lo cierto es, sin embargo, que Javier Muguerza no nos ha dicho nunca que la exigencia de universalidad resida en la razón, sino que es una condición necesaria de la ética. Resultaría entonces que el imperativo ético, sea o no sea racional, ha de ser universal. Es decir, aquella "resolución" a vivir y a actuar de acuerdo con la segunda formulación del imperativo categórico habría de ser, ineludiblemente, "universal". Lo que sucede es que no se ve muy claramente por qué cuando uno se *resuelve* a no permitir ser tratado nunca únicamente como un medio, uno esté

haciendo algo de lo que pueda predicarse la universalidad. Esto, empero, es lo que mantiene Muguerza con su uso de la noción de *humanidad*. Al actuar así –nos dice– los individuos están ejerciendo su "derecho a usufructuar la perspectiva de la humanidad" (pág. 333). Y cuando se habla aquí de humanidad se señala a la "humanidad distributivamente entendida más bien que como colectividad" (ibíd), es decir, con el alcance lógico de las proposiciones universales, sean afirmativas o negativas. Si esto es así lo que se ha hurtado antes a la *razón* del individuo se le concede ahora a su *resolución*. La razón no puede ser universal, la resolución, en cambio, sí. Pero para poder aceptar esto es necesario sugerir que al sujeto ético le habitan dos identidades: su identidad empírica como sujeto histórico que resuelve aquí y ahora, y su identidad universal que determina que en ese preciso momento dicho sujeto histórico sea también y al mismo tiempo "humanidad". Pero, cabría preguntarse, ¿por qué suerte de misterio la "humanidad" no es, como la "racionalidad", histórica, intraparadigmática, relativa y diversa? Es más, ¿no implica ello tener que recurrir nuevamente a la dualidad entre sujeto real y sujeto hipotético? ¿y no suena esto a sujeto transcendental? Y, por fin, ¿cómo se concilia esa "humanidad" universal con la "racionalidad" histórica?

Estas y otras preguntas surgen porque Javier Muguerza, al haber condescendido tanto con la relativización de la razón, ha dejado al agente moral sólo con una "resolución" que se legitima por "el dictado de su conciencia" (pág. 333), pero que es inaccesible desde la racionalidad porque mientras aquella obra desde la universalidad de la condición humana, ésta es fragmentaria, histórica y relativa. Por eso mismo tiene que ser una conciencia que no atienda a razones porque si lo hiciera habría introducido en su decisión la contingencia histórica de esas razones y quizás habría, con ello, traicionado a la condición humana que representa. Lejos, pues, de adherirse moralmente a la racionalidad, tendría el deber moral de ignorarla. Javier Muguerza nos ha recordado sistemáticamente que la racionalidad puede ser inmoral, pero de este libro hondo y apasionante también parece deducirse que la moralidad puede ser irracional.

Universidad Autónoma de Madrid

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIII Nº 1 (Otoño 1997)

ESTUDIO CRITICO

LENGUAJE SIGNIFICATIVO Y NO SIGNIFICATIVO. EL *KASPAR* DE PETER HANDKE.*

Edgardo Gutiérrez

«No nos estimamos bastante cuando nos comunicamos. Las vicisitudes que atravesamos no son charlatanas. No podrían comunicarse aunque quisieran. Porque les falta la palabra. Nosotros estamos ya fuera de las cosas para las cuales tenemos palabra. En todo discurso hay un grano de desprecio. Parece que el lenguaje se ha inventado sólo para las cosas mediocres, medias, comunicables...»

Federico Nietzsche
El ocaso de los ídolos.
Incursiones de un inactual & 26

La historia de Kaspar Hauser puede ser contada en pocas palabras. Un lunes del año 1828, inesperadamente, apareció en medio de la plaza de Nüremberg un extraño muchacho de unos dieciseis o diecisiete años. Había sido mantenido cautivo durante todo ese tiempo en un lóbrego recinto subterráneo, donde se lo alimentaba sólo a pan y agua. Aunque las razones del encierro permanecieron desconocidas, se conjeturó en la época que el joven pudo ser el legítimo heredero del trono de Baden[1]. En el momento de su aparición Kaspar Hauser poseía un limitado, rudi-

* El siguiente trabajo se origina en el seminario de doctorado "Teatro y filosofía: Pirandello, Simmel; Ionesco, Heidegger; Handke, Wittgenstein", dictado por el prof. Mario Presas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires durante el segundo cuatrimestre de 1995.

1. Así lo refiere el *Einige Beiträge zur Geschichte Kaspar Hausers* de J.H. Garnier, de 1834.

mentario y primitivo dominio del lenguaje, en razón del celo con que su carcelero lo había mantenido fuera de todo contacto humano. Lo único que podía hacer Kaspar era emitir sonidos, balbucear, pero era incapaz de pronunciar un discurso coherente. Un prestigioso abogado y jurista de Ansbach, Anselmo von Feuerbach, se hizo cargo de él y lo fue confiando a los cuidados de diferentes hombres, hasta que en 1833 Kaspar murió apuñalado por un desconocido que le había prometido dar noticias sobre su origen.

El caso confirmaba, *prima facie*, la tesis del carácter social del lenguaje: no hay lenguaje individual, es necesaria la presencia del otro. Pero por otro lado suscitaba un interrogante antropológico. ¿Se trataba de un ser humano o de un animal?

Ya en aquellos años la historia despertó la curiosidad y el interés de los contemporáneos de Hauser. Kaspar era el vivo testimonio del "salvaje" que aparece en medio de la civilización, tema que, como es sabido, ocupó la imaginación y las especulaciones teóricas de notorios filósofos y escritores del siglo XVIII y XIX. Daumer, el primer tutor del joven, fue el primero en publicar un texto sobre el extraño fenómeno, *Mittheilungen über Kaspar Hauser*, que vió la luz en 1832, en vida de Kaspar. Desde entonces los textos dedicados al caso se multiplicaron.[2]

Según ha hecho notar Bance[3], la historia de Kaspar reune dos moti-

2. La lista es extensa. En orden cronológico se pueden mencionar algunas de las más importantes: *Kaspar Hauser oder die eingemauerte Nonne*, Scoper (1834); *Das Leben im Leichentuch*, Marheineke (1834); *Tönende Bilder, Welcker (1835); Le pauvre idiot ou le souterrain d'Heilberg*, Dupenty/Fontan (1838); *Gaspar Hauser*, Bourgeois/Anicet/Dennery (1838); *Die Söhne Pestalozzis*, Gutzkow (1870). En los inicios del modernismo, Kaspar Hauser se transformó en la figura simbólica del extranjero y del paria de la sociedad que proveía una fuente de inspiración a los artistas. Se puede citar, por ejemplo, el caso de Paul Verlaine quien, mientras estaba en prisión en Bruselas, escribió su *Kaspar Hauser chante (1881)*, sobre el «pauvre Gaspard» que no sabía de dónde venía ni que hacía en el mundo. El personaje luego se hace más misterioso en *Kaspar Hauser Lieds*, escrito por Georg Trakl, que lo muestra como un ser de pura y paradisíaca naturalidad. Ya en este siglo, se publica la novela *Kaspar Hauser oder Die Trägheit de Herzens*, de Wasermann (1907/1908); luego aparecen *Kaspar Hauser Legenden*, Mann (1925); *Tagebuch Kaspar Hausers*, Lewandowski (1928); *L'Orphelin de l'Europe*, Aubry (1929).

3. A. F. Bance «The Kaspar Hauser legend and its literary survival», en *German Life & Letters. A Quarterly Review*, Oxford, Basil Blackwell, Volume XXVIII, April 1975, Nº3.

vos populares en la literatura y en las leyendas folklóricas. El primero muestra el desarrollo de una narración cuyo protagonista es un héroe mítico. A poco de nacer el héroe es abandonado; luego, durante un largo período de tiempo, es sometido a cautiverio o adopción (o ambas cosas); finalmente es descubierto y reconocido como un príncipe. Como ejemplos bastará recordar las historias de los héroes bíblicos José y Moises, mencionados por Bance, o la de Sargón de Acad, rey de los asirios y la del legendario y universalmente conocido Edipo, heredero del trono de Tebas, condenado por su padre Layo a la muerte en el monte Citerón. El segundo motivo es el del tonto (Dümmling) que, después de varias peripecias, es educado y adquiere el habla. Como se indicó, el interés suscitado por la historia de Kaspar en la época de su aparición se debió, al menos en parte, a la familiaridad que podía encontrarse entre ella y el tema del hombre natural, el buen salvaje no corrompido por la civilización, que los pensadores del siglo XVIII, y en especial Rousseau, habían descripto y popularizado entonces. Bance alude al ensayo de Montaigne sobre los canibales y lo considera como antecedente de Rousseau porque en ese escrito el filósofo francés afirmaba que el hombre salvaje es afortunado en su estado natural, y que la vida naturalmente virtuosa es la de los nativos del nuevo mundo, que ofrecían al hombre civilizado un ejemplo para escapar de su vida artificial. Pero los canibales de Montaigne, aún en estado de salvajismo, vivían en sociedad. Rousseau radicaliza la tesis y la convierte en teoría social y en programa político contra los excesos de refinamiento propios de la sociedad europea de esos tiempos. Ya el *Discours sur les sciences et les arts*, de 1749, representó una contribución a favor de la hipótesis de un hombre natural solitario viviendo en la Arcadia. Pero más aún lo fue la teoría de la educación desarrollada en el *Emilio*, obra en la que se prescribe como única lectura recomendable para el niño un libro considerado como «el tratado de educación natural mejor logrado», el *Robinson Crusoe* de Defoe. Bance recuerda que en el siglo XVIII ya se sabía de la existencia de hombres reales que habían sido descubiertos viviendo en soledad en las condiciones del estado primitivo. Algunos de ellos, como el niño criado por lobos que fue presentado por Heinrich de Hesse en 1344, o el que se descubrió viviendo entre osos, en los bosques de Lituania en 1661, fue-

ron documentados por Lineo, y citados por Rousseau en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Otros casos semejantes se sumaron, algunos de aparición anterior a la del muchacho de Nüremberg y otros de aparición posterior. Todos ellos curiosidades antropológicas que planteaban el problema de explicar el pasaje del estado de naturaleza al estado de cultura[4].

¿Qué fue lo que motivó el interés de los biólogos y los filósofos primero y de la antropología científica después, por esos casos de niños salvajes que, como Kaspar Hauser, vivieron sin sociedad y sin lenguaje? Pues bien, la pregunta era: ¿son estos niños-lobos hombres en estado puro, en estado natural, o son sólo «monstruosidades culturales» como los denominó Levi-Strauss? ¿Cuál es el criterio para establecer la linea de demarcación entre naturaleza y cultura? Rousseau, padre fundador de la etnología moderna, intentó resolver el problema con los rudimentarios medios científicos que su época le proporcionaba. La sociedad corrompe y convierte en miserable al hombre en estado natural. Este, originariamente, es ignorante de la distinción entre el bien y el mal, no posee propiedad alguna ni trabaja, vive en libertad, tranquilo y ocioso, carece de todo sentimiento de egoismo y la relación que mantiene con sus congéneres se reduce a la mínima expresión, dada su condición solitaria. Más aún, sin domicilio fijo y sin necesidad del otro, prescinde de la palabra: «no teniendo los hombres ninguna relación entre si ni la necesidad de tenerla, no se concibe la necesidad de esta invención ni su posibilidad ni si ella fue indispensable»[5].

4. Levi-Strauss refiere que hacia 1798, en los bosques de Lacaune, en Francia, a la edad probable de doce años, se capturó un niño viviendo en estado completamente salvaje. También menciona un estudio de 1811, *Beiträge zur Naturgeschichte*, en el que Blumenbach habla de otro llamado Peter el salvaje. Y añade otros casos de aparición posterior a la de Kaspar: un "niño-babuino" de Africa del Sur, que fue descubierto en 1903, a la edad probable de doce o catorce años; otro, llamado Sanichar, encontrado en la India, que jamás pudo hablar, ni siquiera cuando adulto; otros dos niños, también en la India, descubiertos juntos y luego estudiados por Kelog en 1931, el menor de los cuales nunca fue capaz de hablar y el mayor que vivió hasta los seis años con un nivel mental de dos años y medio y un vocabulario de cien palabras. Cfr. Levi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidos, 1981, cap. I.

5. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Primera Parte.

Ese desconocimiento del lenguaje del hombre que ha vivido en soledad por mucho tiempo es el punto de partida de *Kaspar*, la pieza teatral de Peter Handke[6]. Handke toma los rasgos más salientes de la anécdota de Kaspar Hauser, pero los transforma artísticamente y los traduce a un "lenguaje" escénico. En efecto, la pieza es, en esencia, la dramatización del conflicto entre la sociedad y el individuo en el que la una intenta moldear al otro a través del lenguaje. Reiner Nägele lo sintetiza con estas palabras: «Kaspar encuentra el mundo en desorden y caos, y sin orientación. Al mismo tiempo está abierto a todo, curioso y receptivo a nuevas experiencias. Cuando finalmente aprende a hablar está orientado en un mundo ordenado, pero que se ha transformado al mismo tiempo en un mundo cerrado.»[7] El interés de Handke por la historia de Kaspar Hauser surge justamente de esta consecuencia. A propósito comentó: «En Kaspar Hauser descubrí el prototipo de una especie de mito lingüístico. El personaje me despertó curiosidad. Un ser humano que por dieciseis o diecisiete años ha vivido en un tosco compartimento, súbitamente emerge al mundo y tiene que familiarizarse con él, aunque no sabe hablar... Kaspar Hauser me pareció interesante no meramente como un personaje de leyenda, sino como prototipo de las personas que no viven en concordancia con los demás y con el mundo circundante, de los que se sienten aislados.»[8] Por eso la obra, aclara Handke en su prólogo, «no muestra lo que realmente sucede o realmente sucedió con Kaspar Hauser. Muestra lo que es posible hacer con cualquier persona. Muestra cómo se puede hacer hablar a alguien hablándole. Incluso la obra podría llamarse "Tortura verbal"».

¿Qué debemos entender por esta última expresión? La pieza deja entrever que el aprendizaje de una lengua, es decir la imposición del código lingüístico en la mente del individuo es, de algún modo, una forma de tormento psíquico que ejerce la sociedad sobre el individuo obligándolo a renunciar a su idiolecto por la coacción de la lengua común a los ha-

6. *Kaspar*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968. En adelante citamos de la traducción castellana de José Luis Gómez y Emilio Hernández publicada en Alianza Editorial, Madrid, 1982.

7. Rainer Nägele en «Peter Handke: The Staging of Language», en *Modern drama*, Vol, XXIII, Number 4, January 1981, pág. 333.

8. «Nauseated by Language. From an Interview with Peter Handke by Arthur Joseph», en *The drama review*, Volume 15, Number 1, 1970.

blantes, que cumple la función de ariete de la sociedad. Lo que le ocurre a Kaspar tardíamente es, en verdad, lo que más o menos a todos nos ocurre desde que, mediante la articulación de los sonidos, intentamos hablar. El individuo se debe comunicar con otros individuos para formar parte del cuerpo social. El instrumento por medio del cual esa integración a la sociedad se lleva a cabo es la lengua común, que permite la comunicación, es decir, el intercambio de mensajes entre emisores y receptores. A medida que se desarrolla el aprendizaje del lenguaje, el niño deja de emitir sonidos ininteligibles y, en adelante, si ve una rosa no habrá de pronunciar un galimatías, dirá "flor"; si tiene sed, dirá "agua". Será así inmediatamente entendido por quien conozca el significado de esas palabras. La renuncia al lenguaje singular es el precio de la socialización.

Según sabemos, uno de los problemas centrales de la filosofía del lenguaje es la relación entre la palabra y la cosa. Las palabras pueden ser -como en los dos ejemplos dados-sustantivos que refieren a cosas. Ciertamente, cabe definir al lenguaje en esos términos. Ya escribía San Agustín «Las palabras del lenguaje nombran objetos».[9] Pero al reducir el lenguaje a un conjunto de palabras que designan objetos, estamos en presencia de una concepción meramente ostensiva del lenguaje. Desde luego hay que admitir que la enseñanza ostensiva de palabras es la primer aproximación que tenemos de la lengua en la génesis de su aprendizaje. En la pieza de Handke, Kaspar, que no sabe hablar, o al menos no sabe hacerse entender, escucha a los locutores que lo rodean y le enseñan ese modo de empleo del lenguaje. «Cada objeto que descubres es tanto más simple cuanto más simple es la frase con la que lo describes... Un objeto estará en orden si una frase corta y simple lo define por completo (&20)... La mesa está de pie. La palabra mesa ya te hace pensar en una mesa que está de pie ... Una frase que suscita una pregunta, es incómoda; con una frase así no puedes sentirte a gusto. Importa que formes frases con las que puedas sentirte como en casa (&21)...»

Wittgenstein reconocía que la enseñanza ostensiva de palabras forma parte importante del adiestramiento de los seres humanos al establecer una conexión asociativa entre la palabra y la cosa. Eso significa que al niño le viene a la mente la imagen de la cosa cuando oye la palabra (*Philosophische Untersuchungen*, &6). Nombrar, decía el pensador austríaco, es un proceso oculto y aparece como una extraña conexión de una palabra con su objeto. Tal conexión tiene realmente lugar cuando para poner de manifiesto cual es la relación entre el nombre y lo nombrado, se mira a un objeto ante si y a la vez se repite innumerables veces un nombre (&38). Es lo que experimenta Kaspar. «Cuando no comprendía una palabra, la duplicaba, y duplicaba de nuevo, para que dejara de molestarme. Decía: guerra, guerra; trapos, trapos, trapos, trapos. Así me he acostumbrado a las palabras.» (&64).

9. *Confesiones*, I, 8.

Ahora bien, la enseñanza ostensiva de palabras responde a una interpretación intramundana del lenguaje. El lenguaje es, sin duda, un medio de comunicación para entendernos en sociedad. Pero a ese rasgo del lenguaje, su instrumentalidad, se le puede anteponer un rasgo expresivo, más fundamental y originario que aquel. Rousseau postulaba un origen emotivo del lenguaje. La lengua originaria, en su opinión, es musical y poética y recién después la riqueza expresiva se pierde a cambio de una mayor precisión lógico-gramatical. «A medida que crecen las necesidades, las cuestiones se complican y las luces se extienden, la lengua cambia de carácter; se vuelve más precisa y menos apasionada; sustituye los sentimientos por ideas; no habla más al corazón sino a la razón..., la lengua se vuelve más exacta, más clara, pero más lánguida, más sorda y más fria.»[10] Consecuentemente con el principio del nomadismo del hombre natural, Rousseau rechazaba la tesis de acuerdo con la cual las lenguas nacieron de la relación doméstica entre padres, madres e hijos, pues esa tesis no hace más que transferir al estado de naturaleza las ideas tomadas de la sociedad. Los miembros de la familia viviendo permanentemente en la misma habitación, decía Rousseau, es algo ajeno al estado primitivo en el que no había casas ni cabañas ni propiedades de ningún tipo, puesto que el alojamiento era al azar y la unión de machos y hembras era fortuita, «sin que la palabra fuera un intérprete muy necesario de lo que tuvieran que decirse».[11] Pero incluso Rousseau arriesgaba la audaz hipótesis de que no es en la madre sino en el niño en quien recae la invención de la lengua. «Teniendo el niño...más cosas que decir a la madre que la madre a él, es sobre aquél que recae el mayor peso de la invención, y la lengua que utiliza es en gran parte obra suya, lo cual multiplica las lenguas por el número de individuos que deben ha-

10. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, capítulo 5.

blarla...Pues decir que la madre dicta al niño las palabras que éste deberá utilizar para pedirle tal o cual cosa, demuestra como se enseñan las lenguas ya formadas, pero no indica como se forman.»[12]

La pieza de Handke se inicia con la primera frase que pronuncia Kaspar, fruto de su idiolecto: «Quisiera ser como aquel que otro ha sido una vez» («*Ich möcht ein solcher werden wie einmal ein andrer gewesen ist*»). Al final de la obra un Kaspar "socializado", que "sabe hablar", después de la enseñanza de los locutores, dice: «En mi historia quise producir sólo ruidos con la primera frase; mientras que con la siguiente frase ya quise hacerme notar, mientras que con la siguiente frase ya quise hablar, mientras que con la siguiente frase ya quise oir hablar, mientras que con la siguiente frase ya quise que otros me oyesen hablar, mientras que con la siguiente frase ya quise que otros oyesen lo que yo hablaba...Cuando tartamudeaba era feliz...me producía placer no comprender nada...una frase es un monstruo, con lo que quiero decir que hablar puede ser una ayuda momentánea...literalmente cada nueva frase me hace daño, plásticamente: me han deshecho; me tienen en sus manos; miro al otro lado: reina un silencio incruento. Ya no puedo librarme de mi...sanguijuelas y frases.» (&64) Las frases son, para Kaspar, sanguijuelas de la sociedad. Le absorben la sangre, matan su singularidad, la emoción y el privado lenguaje balbuciente del niño que sólo quiere producir ruidos y sonidos inarticulados.

Nicholas Hern ofrece al respecto la siguiente interpretación: «Filosóficamente la base de Kaspar es que como el lenguaje es necesario para la expresión del pensamiento (y puede aún ser un requisito para pensar), quien está en posición de control del lenguaje común también controla su pensamiento. Los locutores están en tal posición frente a Kaspar. Kaspar llega al mundo en posesión de una oración. Esta oración es todo lo que él tiene, pero es únicamente suya. Pero como ella no sirve para imponer orden en su mundo circundante, y porque es su oración y no la de ellos, los locutores sistemáticamente la destruyen y la reemplazan con un lenguaje cuyo poder expresivo está limitado a la reiteración del conformismo social. Esto significa que aún si Kaspar fuera a pensar de un modo no conformista o tuviera sólo pensamientos individuales, no tendría lenguaje para expresarlos.»[13]

12. *Ibidem.*

13. *Véase* Nicholas Hern, *Peter Handke. Theatre and anti-theatre*, London, Oswald Wolff, 1971, &5.

Hern encuentra en esto algo de parodia de la tesis propuesta por Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Si se recuerda lo que el pensador vienés escribía en el prefacio del *Tractatus* se podrá ver la semejanza. El objetivo del libro, según aclaraba Wittegenstein, es fijar un límite al pensamiento, o más bien no al pensamiento sino a la expresión de los pensamientos. Por tanto sólo en el lenguaje el límite puede ser puesto. Aquello que esté situado del otro lado del límite será simplemente un sinsentido. En *Kaspar* Handke reemplaza al fino filósofo por el tiránico locutor. «Esto -dice Hern- no implica afirmar que Handke se burla de Wittgenstein. Al contrario, mucho de lo escrito por Handke es una versión literaria del positivismo lógico de Wittgenstein en su rechazo de la metafísica y su aceptación sólo de la realidad que puede ser verificada por los sentidos físicos»[14]. Pero Handke, si bien acepta el punto de vista de Wittgenstein de la limitabilidad del lenguaje, está ilustrando lo que pasa cuando los límites están puestos por gente "malvada" (wrong). ¿Quienes son los locutores? Handke rehusa decirlo: «Ningún sistema social concreto está siendo criticado en *Kaspar*, ni el capitalista ni el socialista.»[15] De modo que se puede inferir que los locutores representan de un modo abstracto a cualquier fuerza que intente el control del lenguaje y, en consecuencia, del pensamiento.

Pero si razonamos ahora sobre la teoría del lenguaje del último Wittgenstein, notaremos un paralelo aún mayor con Handke. En las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein afirmaba que el aprendizaje de la lengua materna por el niño es uno de los juegos del lenguaje. El lenguaje primitivo es un juego del lenguaje. También lo es el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que éste está entretejido. Pero, agregaba Wittgenstein, al decir que toda palabra del lenguaje designa algo no se ha dicho absolutamente nada a menos que expliquemos que distinción deseamos hacer. Podríamos distinguir palabras del lenguaje de palabras sin significado como las que aparecen en los poemas de Lewis Caroll (&13). De lo contrario nuestra concepción del lenguaje tomaría la parte por el todo. En el &3 dice resueltamente Wittgenstein: «La descripción de Agustín ("Las palabras del lenguaje nombran objetos") es la del lenguaje como un sistema de comunicación. Pero no todo lo que llamamos

14. Op. cit., pág. 72.

15. «Nauseated by Language. From an Interview with Peter Handke by Arthur Joseph», en *The drama review*, Volume 15, Number 1, 1970, pág. 61.

lenguaje es este sistema... Es como decir: "Los juegos consisten en desplazar cosas sobre una superficie según ciertas reglas." Le responderíamos: "Pareces pensar en juegos de tableros. Pero estos no son todos los juegos."»

Se puede entonces confrontar esta teoría del lenguaje con las palabras sin significado del discurso de Kaspar, cotejar lo dicho por éste con la filosofía del lenguaje de Wittgenstein. Kaspar dice que con su primera frase sólo quería producir ruidos. Hablaba por hablar. Su "mensaje" singular no era susceptible de desciframiento, no quería decir nada, era un sinsentido.

Según comenta Hern, la obra tal vez más semejante a Kaspar es *Actuar sin palabras*, de Beckett, obra que el propio Handke vió en Experimenta 66, cuando presentó su obra *Insultos al público. Actuar sin palabras* comparte con *Kaspar* el tipo abstracto y generalizado de Humanidad (el único personaje en el escenario en la obra de Beckett es llamado "el hombre") cuya conducta es cruelmente formada por invisibles pero audibles fuerzas externas al escenario. Beckett teatraliza en su pieza una situación en la que el "hombre" es repetidamente emplazado en los bastidores por silbidos, con el único propósito de arrojarlo fuera del escenario todo el tiempo, hasta que ya no responda a los silbidos. Si bien Beckett, acota Hern, está menos interesado que Handke en la naturaleza de las fuerzas externas al escenario, ambos autores han usado en sus respectivas obras, de un modo similar, los métodos de instrucción pavlovianos. El interés de Beckett está menos con el cara a cara individuo-sociedad que con el individuo enfrentado al vacío de la vida, pero, dice Hern, «su presentación de un individuo típico teatralizado tiene considerable contacto con la solución de Handke de un problema similar en Kaspar.»[16]

En *Esperando a Godot* podemos encontrar también una semejanza con Kaspar. En esa pieza el monigote que de algún modo representa al individuo típico es Lucky, el sirviente, que baila cuando se le ordena bailar, habla cuando se le ordena hablar, calla cuando se le ordena callar, piensa cuando se le ordena pensar. Pero en el momento en que desarrolla su pensamiento, éste adopta la forma de una parodia de discurso doctoral y científico roto por el sinsentido, que se introduce a través de voces asignificativas, sonidos cacofónicos y expresiones desconectadas, produciendo una desarticulación del lenguaje codificado.

16. Op. cit., pág. 69.

«Dada la existencia tal como demuestran los recientes trabajos públicos de PoinÇon y Wattmann de un Dios personal cuacuacuacuacuacua de barba blanca cuacua fuera del tiempo del espacio que desde lo alto de su divina apatía su divina atambía su divina afasía nos ama mucho con algunas excepciones no se sabe por que pero eso llegará y sufre tanto como la divina Miranda con aquellos que son no se sabe por qué pero se tiene tiempo en el tormento en los fuegos cuyos fuegos las llamas a poco que duren...»[17]

Esta dramatización del conflicto entre sociedad e individuo en el que uno intenta moldear al otro, que ya había sido tomado por Handke en *Autoacusación*, hace pensar también, inevitablemente, en Ionesco. El individuo intimidado es puesto en conformidad con la sociedad y las convenciones. En Jacobo, la sociedad conformista está representada porque todos los miembros de una familia se llaman Jacobo; de un modo similar en *La cantante calva* «las tres cuartas partes de los habitantes de la ciudad» se llaman Bobby Watson. Hern ve en esto una estrecha relación con la idea de Handke de los múltiples Kaspars (Ionesco dice que «todos los personajes, excepto Jacobo, pueden llevar máscara»). Significativamente la metáfora del dominio en ambas obras de Ionesco está dada por el lenguaje: Jacobo, que al comienzo se rehusa a pronunciar las palabras que podrían confirmar su aceptación de los estandares de su familia, luego exclama: «Palabras! Qué crimenes son cometidos en tu nombre». En *La lección* se da a entender que el uso del lenguaje es un instrumento de poder. Y, como dice Hern, las palabras de Ionesco en *Notas y contranotas*, en referencia al pasaje final de *La cantante calva*, se pueden aplicar en gran medida a Kaspar: «Desafortunadamente las verdades elementales y sensatas que ellos (los Smith y los Martin) enunciaban unas a continuación de otras, se habían vuelto descabelladas, el lenguaje se había desarticulado, los personajes se habían descompuesto; la palabra, absurda, se había vaciado de su contenido...Para mi, se trataba de una suerte de desmoronamiento de la realidad. Las palabras se habían convertido en cáscaras sonoras, desprovistas de sentido;...el mundo se me aparecía bajo una luz insólita, quizá su verdadera luz, más allá de las interpretaciones y de una causalidad arbitraria.»[18]

17. Beckett, Samuel, *Esperando a Godot*, Barcelona, Tusquets Editores, 1995, traducción de Ana M. Moix, pág. 68 y ss.

18. Ionesco, E., *Notas y contranotas*, Bs. As., Losada, pág. 150.

Hern ve en el *Kaspar* de Handke una versión teatral de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, concebida en los marcos del positivismo lógico, en el afán de poner límites al lenguaje de la metafísica y de aceptar sólo la realidad que puede ser verificada por los sentidos físicos. Pero tal vez haya algo más que positivismo lógico en el *Tractatus*, a menos que se supriman los últimos aforismos. Allan Janik y Stephen Toulmin han observado[19] que el problema de Wittgenstein era el de construir una crítica general del lenguaje que fuera capaz de mostrar, de un lado, que la ciencia y la lógica tienen un papel dentro del lenguaje descriptivo ordinario, pero del otro, que las cuestiones relativas a la ética, los valores y la significación de la vida, en tanto se hallan fuera de los límites del lenguaje descriptivo, se convierten en objeto de una suerte de inefable visión mística, cuya comunicación no puede ser posible más que de un modo indirecto o poético, aunque el silencio sería la forma más apropiada de captarla. Wittgenstein, dicen Janik y Toulmin, realizó la primera parte de esta tarea usando como encuadre el cálculo proposicional de Russell y Frege. La segunda parte, como se puede comprender sin esfuerzo, apenas era realizable mediante las palabras. Al respecto cabe citar lo dicho por Engelmann: «El positivismo sostiene -y esta es su esencia- que aquello de lo que podemos hablar es todo lo que importa en la vida. *En tanto que Wittgenstein cree ardientemente que todo aquello que realmente importa en la vida humana es precisamente aquello sobre lo que, desde su punto de vista, debemos guardar silencio.*»[20]

La razón dialéctica, previsiblemente, objetará esa tesis, oponiéndole el argumento hegeliano contra Kant: la colocación del límite hace que este mismo sea superado por el hecho mismo de su colocación, de modo que se puede captar aquello que está del otro lado del límite. La determinación de la incognoscibilidad de la cosa en si, como determinación puesta por la razón, posibilita que la cosa en si sea conocida negativamente. El sinsentido colocado del otro lado de los límites del lenguaje por el propio lenguaje le da un sentido determinado negativamente. Pero a este astuto argumento de la razón dialéctica, que no puede conocer otra cosa que a *sí misma*, Wittgenstein verosímilmente responder

19. Janik, Allan y Toulmin, Stephen, *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1983.

20. Engelmann, Paul, *Letters from Wittgenstein*, pág. 97, citado por Janik y Toulmin.

pondería que la razón dialéctica es un entretenido juego del lenguaje, pero sólo uno.

Respecto al final de su obra Handke comentó lo siguiente: «Y entonces (Kaspar) actua como quebrado, luego cae más y más en confusión, luego su lenguaje repentinamente comienza a volverse incorrecto -hasta que la completa esquizofrenia sobreviene, un mundo desordenado gobierna la escena; en el final, el caos.»[21] Kaspar se abate porque el lenguaje que le ha sido enseñado es automático y confeccionado para las normas de la sociedad, de modo semejante a lo que se puede observar en el texto de *La cantante calva* donde los personajes emplean un lenguaje compuesto de expresiones hechas y de los cliches más gastados, que revelan, dice Ionesco, «los automatismos del lenguaje y del comportamiento de la gente, "el hablar para no decir nada", el hablar porque no hay nada personal que decir, la ausencia de vida interior, la mecánica de lo cotidiano, el hombre inmerso en su medio social sin diferenciarse de él.»[22]

En los últimos fragmentos de la pieza de Handke (&64) se ve el hundimiento de Kaspar en el caos. El aprendizaje del lenguaje impuesto despóticamente por los locutores finalmente fracasa. Las palabras pronunciadas por Kaspar revelan el sinsentido en el que se está sumergiendo: «Una vez -los otros persiguieron...yo buscaba...nadie venció...los objetos eran...yo empujé...nadie acariciaba...los otros acosaban...los objetos tenía...nadie huía...yo tropezaba...los otros mostraban...los objetos se volvían...yo avanzaba...los otros arrancaban...nadie bajaba...los objetos son...los objetos tienen...los otros rascan...nadie golpea...yo limo...los objetos se vuelven...nadie estrangula...los demás reciben...no he podido terminar una frase.

Una vez me he...una vez me he...una vez me he...una vez me he...mumen m:m m:m m:m...». Y, antes de decir sus últimas palabras, «Yo sólo soy casualmente yo», el sinsentido ya reina soberano: «...lanzo el sombrero al gancho de la carne. Cada taburete ayuda a morir: el mobiliario es estanco: el olor se hace imaginable: el tiempo debe acabar: los pensamientos se achican: no he podido sentirme aún: no me he visto nunca: no ofrezco apenas resistencia: los zapatos me sientan como guantes: no me escapo sólo con el susto: la piel se cae: el pie se queda muerto: san-

21. «Nauseated by Language, From an Interview with Peter Handke, by Artur Joseph», en *The drama review*, Volumen 15, Nº1, 1970, pág. 60.

22. *Op. cit.*, pág. 151.

guijuelas y frases: frio y mosquitos: caballos y pus: escarcha y ratas: anguilas y buñuelos. Cabras y monos: cabras y monos: cabras y monos.»

Handke le hace romper a Kaspar con el lenguaje ordenado que se le ha enseñado. Así se ha sumergido en el sinsentido. Pero el sinsentido es el lenguaje propio del arte que establece una ruptura radical con el orden. Esta idea aparece explicitada en la teoría estética de Adorno. Desde la prosa de Joyce, dice Adorno, la literatura contemporánea ha hecho esfuerzos por dejar fuera de juego al lenguaje discursivo o por subordinarlo a categorías formales hasta llegar a «construcciones incomprensibles». Igual que Rousseau, Adorno antepone la expresión a la comunicación: «la expresión es la mirada de las obras de arte. Comparado con el lenguaje significativo el suyo es más antiguo, pero incumplido: es como si las obras de arte, al ser estructuralmente constructoras del sujeto, repitiesen: como nació, así desapareció. Su expresión no es la de comunicar un sujeto, sino el temblor de la historia primigenia de la subjetividad (...) que sigue viviendo en el sujeto.(...) La expresión de la obra de arte es lo no subjetivo que tiene el sujeto»[23]. De allí que el lenguaje, para Adorno, tenga a la vez el doble carácter de ser un constitutivo y un enemigo mortal del arte.

La esquizofrenia de Kaspar es una explosión del yo, del orgulloso sujeto idéntico a sí mismo creado por los locutores. El hundimiento en el caos es una forma de escapar de la subjetividad que impone el orden social. Ahora bien, si esta forma de escape del orden social es entendida como una de las modalidades de la psicosis, permanecemos encerrados en los marcos de la psiquiatría. El esquizoanálisis propuesto por Deleuze y Guattari ofrece un modo alternativo de analizarla. Estos autores consideran que, a excepción de los contados casos de Jaspers y de Laing, todo el discurso y la práctica psiquiátrica son tributarios de la "sagrada familia" que le debemos a Freud, última forma de territorializar el deseo. Lejos de ser una enfermedad mental, la esquizofrenia es, de acuerdo con el enfoque de Deleuze y Guattari, el flujo descodificador del deseo. La esquizofrenia es así entendida como proceso, como producción deseante. El esquizo es el hombre del deseo que lleva los flujos descodificados, franquea los obstáculos, destruye los códigos. Estar loco no es necesariamente estar enfermo. Laing había escrito: «La locura no es necesariamente un hundimiento (*breackdown*); también puede ser una abertura (*breackthrough*)...La verdadera salud mental implica de un modo o de otro la disolución del ego normal...»[24]. En *Kaspar* el ego normal, la verdadera locura, es el que orgullosamente afirma «Soy el que soy» multiplicado por tres, en el final del &27. Frente a él se yergue, en el epílogo de la obra el Kaspar esquizo que dice «Yo sólo soy casualmente yo».

Una de las observaciones más interesantes de Deleuze y Guattari es aquella que llama la atención sobre la condición literaria de Edipo, previa a su condición psicoanalítica. La edipización «es uno de los factores más importantes en la reducción de la literatura a un objeto de consumo adecuado al orden establecido e incapaz de dañar a nadie.»[25] Pero no se trata de la edipización personal del autor y de sus lectores, sino «de la forma *edípica* a la que se intenta esclavizar la propia obra, para convertirla en esta actividad menor expresiva que segrega ideología según los códigos sociales dominantes»[26]. Y en este sentido se puede decir que Aristótes, al establecer en la *Poética* que la tragedia es mimesis de una acción perfecta y completa, esto es, una acción con principio, medio y fin, fue quien más contribuyó a solidificar esta forma edípica literaria y a fundar una tradición. Frente a esta literatura conforme al orden social y a la ideología, aparece el delirio, la violencia contra la sintaxis, la destrucción concertada del significante, el sinsentido erigido como flujo, la polivocidad que frecuenta todas las relaciones, la agramaticalidad, es decir, el «momento en el que el lenguaje ya no se define por lo que dice, y menos por lo que le hace significante, sino por lo que le hace correr, fluir y estallar -el deseo.»[27] El modelo que toman Deleuze y Guattari de esta literatura del esquizo es Artaud, «la realización de la literatura, precisamente porque es esquizofrénico...Hace tiempo que reventó el muro del significante: Artaud el Esquizo.»[28]

Como la esquizofrenia, la literatura es un proceso, no un fin, una producción, no una expresión. En esa linea está el *Kaspar* de Handke, en la ruptura del ser y de su lenguaje.

Universidad de Buenos Aires

23. Adorno, Theodor, *Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1971, cap. VI.

24. Laing, Ronald, *La politique de l'experience*, citado por Deleuze y Gauattari, *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidos, Barcelona, 1995, pág. 137.

25. *Op. cit.*, pág. 139.

26. *Ibidem.*

27. *Op. cit.*, pág. 138.

28. *Op. cit.*, pág. 140.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIII Nº 1 (Otoño 1997)

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Michele Marsonet. *The Primacy of Practical Reason - An Essay on Nicholas Rescher's Philosophy*, Lanham (Maryland) - Nueva York - Londres, University Press of America, 1996. xii + 276 páginas.

Nicholas Rescher es uno de los grandes pensadores que distinguen a la filosofía de nuestro tiempo. Su enorme producción no hace sencillo el conocimiento profundo de su sistema filosófico. Michele Marsonet ha hecho un importante y saludable aporte al escribir este libro que nos acerca un panorama excelente de la filosofía de Rescher y nos ayuda en la difícil tarea de orientarnos en el bosque de libros y artículos de este pensador para estar en condiciones de auscultar tanto los temas particulares que puedan importarnos como la síntesis completa de su sistema. Es muy difícil comprender con profundidad los aportes de Rescher en los diferentes capítulos de su filosofía si no se tiene previamente una visión de conjunto de su sistema filosófico. Marsonet nos introduce pausada e inteligentemente en dicho sistema haciendo gala de un gran conocimiento de la filosofía contemporánea, especialmente de los Estados Unidos. Es así como nos acerca al centro de interés mediante un movimiento espiralado, a partir de una aproximación histórica, tanto de personajes relevantes como de tendencias relevantes contemporáneas, que nos permite finalmente ubicar a Rescher, incluso biográficamente, en el núcleo de la obra. Ya el mismo Rescher nos manifiesta en el prólogo su simpatía por el trabajo de Marsonet, el cual abarca casi toda la obra del filósofo. Solo la Etica queda afuera.

El primer capítulo nos ubica históricamente. Explica en primer lugar las ideas-clave del pragmatismo a través de sus principales adherentes, desde William James hasta el propio Rescher, pasando por figuras tan eminentes como Charles S. Peirce, John Dewey, Clarence I. Lewis y, actualmente, Richard Rorty. Durante los años 30 y 40, en gran medida debido a la afluencia de filósofos neopositivistas y, en general, analíticos, provenientes de la Europa convulsionada por el auge del nazismo, estas corrientes filosóficas, generadas fundamentalmente en la Viena de principios de siglo y en Berlín, se adueñan de gran parte del paisaje filosófico de Gran Bretaña y de los Estados Unidos, desplazando o debilitando en este último país a la tradición pragmatista. Sin embargo, como no se trata de tradiciones totalmente incompatibles, aparecen aspectos en los que se producen influencias mutuas muy interesantes. Entre los afectados se menciona a Willard V. O. Quine, Hillary Putnam, Donald Davidson y aun Carl G. Hempel.

Sin embargo, con el paso del tiempo, el pragmatismo, ahora bajo el rótulo de "neopragmatismo" vuelve lentamente a hacerse fuerte, no solo en los Estados Unidos sino también en Europa. Los nombres de Rescher y Rorty, si bien bajo corrientes muy diferentes, presiden su resurrección en los Estados Unidos, a la vez que se observa un gran debilitamiento de la corriente analítica.

El segundo capítulo se centra en Rescher. Comienza con una sintética biografía académica del filósofo y luego expone, siguiendo a Rescher, cinco características centrales de la filosofía analítica (de su "ideología" –sus enfoques doctrinarios– no de su método) y otras cinco a las que la filosofía analítica típicamente se opone. Rescher favorece, en mayor o menor grado las cinco últimas, con lo que muestra su separación de la corriente analítica, en favor de un tipo de pragmatismo. Sin embargo, Marsonet nos explica cómo, a pesar de ello, Rescher adopta el *método* analítico (aunque no su "ideología" o sus enfoques doctrinarios). El capítulo termina explicando el pragmatismo objetivo (por derecha) de Rescher, frente al pragmatismo subjetivo y relativista (por izquierda) de Rorty. Rescher acepta la existencia de una realidad objetiva a la que, sin embargo, no podemos acceder sino por medio de nuestras capacidades conceptuales. Nuestro mundo socio-lingüístico surge y evoluciona a partir de la realidad de la naturaleza. A medida que evoluciona adquiere mayor autonomía. Entre el mundo natural y el socio-lingüístico la línea de separación no es ontológica sino funcional. Sin embargo, la accesibilidad a la realidad natural es garantizada solo por las herramientas de que nos provee el mundo socio-lingüístico. Esto significa que nuestro conocimiento de la naturaleza es siempre tentativo y mediado por nuestras capacidades conceptuales. No hay necesidad de establecer conclusiones relativistas de esta situación. Este es un esquema sintético de la posición de Rescher.

El capítulo tres introduce el tema de la objetividad y la racionalidad. La objetividad (natural y social) no se infiere, según Rescher, a partir de datos empíricos sino que es una presuposición, que se justifica por la posibilidad de proyectar comunicación e investigación del modo como las conducimos de manera *standard*. Marsonet contrapone dicha posición de Rescher con la relativista de Rorty al respecto. El tema de la racionalidad se encara de una manera similar al de la objetividad. Hay que tener en cuenta que se trata siempre de racionalidad práctica. La capacidad típicamente humana de *idealizar* está íntimamente vinculada con el tema de la racionalidad. Hay cuatro niveles de racionalidad, que se necesitan entre ellos, desde los principios definitorios de la racionalidad hasta las reglas garantizadas racionalmente. Los niveles superiores, en particular el primero, son universales, mientras que los inferiores, en particular el cuarto, son más dependientes de los grupos humanos o de los individuos. De esa manera conjuga Rescher sus principios universales no relativos de racionalidad con las actitudes de los individuos y grupos que pueden variar de unos a otros. La racionalidad implica la capacidad del hombre de suponer posibilidades, de razonar hipotéticamente y de convertir posibilidades en hechos mediante la acción inteligente. Finalmente, Marsonet se ocupa en este capítulo de la teoría coherentista de la verdad, de Rescher. Aclara que su realismo es suficientemente moderado como para no permitirle desarrollar una teoría correspondentista, pero que una tal teoría no sería incompatible con su teoría coherentista. Rescher prefiere hablar de criterios de verdad en lugar de significado de "verdad", porque la realidad solo es cognoscible por medio de nuestras capacidades cognoscitivas, que se relacionan más con la práctica. Aparece nuevamente el concepto de *idealización*, que le permite hablar de la verdad como coherencia *ideal*. La verdad de una proposición equivale a ser *óptimamente* coherente con una base de datos *ideal*. La verdad no es entonces alcanzable, pero es una noción importante para la actividad correspondiente a la búsqueda de la verdad.

El capítulo cuarto comienza con una síntesis de la teoría del conocimiento de Rescher, la cual se basa en su teoría coherentista de la verdad, por lo que rechaza cualquier tipo de fundacionismo. Pero también se basa en un (en cierto sentido) naturalismo evolucionista, mediante el cual explica la inteligibilidad de la naturaleza, es decir, el buen acople entre naturaleza y mente. El conocimiento es conocimiento de algo por parte de alguien. Por lo tanto la posición de Popper acerca del conocimiento objetivo queda claramente rechazada. Marsonet estudia muy detalladamente la tesis de Rescher acerca de la epistemología evolucionista, diferenciándola de las tesis materialistas. La obtención de la facultad cognitiva *(hardware)* es resultado de la evolución darwiniana, pero el uso de tal facultad o su transmisión a la progenie *(software)* es resultado de una evolución cultural más ligada a las ideas de Teilhard de Chardin que a las de Darwin. La metafísica de Rescher, se relaciona con un profundo holismo o sistematicidad y se desarrolla, de acuerdo con una vieja tradición del pragmatismo, a partir de hipótesis de trabajo y no de respuestas o soluciones finales. Su *idealismo naturalista* suena en primera instancia como una expresión autocontradictoria. Pero si se tiene en cuenta lo dicho más arriba sobre el *hardware* y el *software*, la amenaza de contradicción desaparece. Esto lleva a Marsonet a presentar el *idealismo conceptual* o *idealismo pragmático* de Rescher, el cual es absolutamente compatible con un realismo moderado, al que el mismo Rescher adhiere. Esto se debe a que su idealismo no es ontológico (allí domina su realismo naturalista evolucionista) sino solo epistemológico: la mente se involucra por sí misma en la constitución conceptual de los objetos del conocimiento. Para conocer se requiere una interacción entre naturaleza y mente humana.

El capítulo quinto se interna de lleno en el problema de la relación entre epistemología y ontología, con lo que discute el tema del realismo científico y los límites de la ciencia. Dada su posición a la vez moderadamente realista y conceptualmente idealista, Rescher no traza una demarcación precisa (aunque no niega su distinción) entre la ontología y la epistemología. Diferencia *noumeno* de *cosa en sí*. La ontología nouménica es aquélla a la que se refiere su realismo moderado, cuyo conocimiento es posible en gran medida gracias a la investiga-

ción científica. Pero ello no impide que dicho conocimiento esté mediado por la mente humana cognoscente. Por lo que no se trata de la *cosa en sí*, cuyo conocimiento es casi imposible sin tal mediación. Rescher dice explícitamente que su idealismo es metodológico, no sustancial. Acepta un realismo científico moderado, que no plantee que la ciencia actual hace referencia al mundo real tal cual es. Tampoco cree en un progreso asintótico hacia una tal descripción. Pero rechaza el instrumentalismo y considera que el proyecto científico en cuanto a conocer la ontología del mundo real es genuino y necesario, aun aceptando su eterna provisoriedad. Hay un progreso hacia teorías cada vez mejores, lo cual no significa que sean cada vez más verdaderas. Si bien no es instrumentalista porque acepta que los términos teóricos refieran, tampoco es un realista científico pues sabe que las teorías son proclives a cambiar, modificando los términos teóricos. Su realismo moderado lo ubica en la aceptación de los términos teóricos que seguramente ya no se modificarán con el cambio de teorías, que son los que corresponden a teorías de la "ciencia popularizada" o de la "ciencia de los libros escolares". Se refiere a términos tales como "genes" o "electrones", cuya concepción científica "fina" cambiará seguramente, pero no su concepción popularizada "gruesa", como no cambiará la concepción "gruesa" de Julio César (nos dice Rescher, por intermedio de Marsonet).

Marsonet comienza su capítulo sexto presentando la concepción de Rescher acerca de la lógica. Rescher no acepta una lógica solo formal. Para que quede caracterizada como lógica, deberá cumplir con una utilidad instrumental. El pragmatismo lógico queda bien representado en la concepción de Rescher que, por lo tanto, también deja de lado la idea de la lógica como descripción platónica. En su concepción, el conocimiento no se funda en el lenguaje o en la lógica. A continuación, el capítulo se introduce en el problema de los esquemas conceptuales. Marsonet necesita explicar la posición de Davidson, porque las ideas de Rescher al respecto son fruto de su oposición a aquel filósofo. En este punto el texto se vuelve oscuro. Marsonet se queja de la oscuridad de Davidson, pero tal oscuridad lo contagia, especialmente en su explicación de la posición de ese pensador. En cambio, es muy claro al defender la posición de Rescher, quien rechaza la anulación de la distinción entre esquema conceptual y contenido que había hecho Davidson. Queda también muy clara la posición anti-kantiana de Rescher en este punto. Rescher defiende la no traducibilidad entre esquemas conceptuales. Es muy interesante la sección dedicada a la visión de Rescher de las cuestiones metafilosóficas. La negativa de este autor a aceptar la inutilidad o la muerte de la filosofía, inutilidad que resultaría de la imposibilidad de que se pongan de acuerdo los filósofos que defienden líneas contrapuestas, se enfrenta aparentemente, pero no realmente con su posición pluralista, que parece, en una primera mirada, contradecir dicha negativa. La aparente contradicción queda disuelta por su *standardismo*, desarrollado durante los últimos años, que morigera las pretensiones universalistas del conocimiento humano, rescatando su provisoriedad, sin por ello desechar las generalizaciones, pero tomándolas como situaciones *standard*, sujetas a excepciones, a su vez explicables racionalmente.

El pluralismo de Rescher se explica en el capítulo séptimo. Rescher se opone a la idea de que el consenso es la base de la búsqueda filosófica. Por el contrario, considera que el pluralismo es una realidad, y que ello no implica adherir a una posición escéptica, como la de Rorty ni a un sincretismo, como, según Rescher es la de Feyerabend. Aunque no haya una postura neutral, uno puede adherir fuertemente a la posición propia, aun aceptando la existencia de otras. Esto se aplica a la filosofía social y política. Tolerancia y aquiescencia (propias de la democracia) en lugar de consenso e intolerancia, propios de las autocracias. Rescher se opone a la versión idealizada de tipo *contrato social* de John Rawls y a la versión también idealizada de tipo *contrato comunicativo* de Jürgen Habermas, de la teoría de la justicia. Considera que es más importante el tema de la producción que el de la distribución de bienes, y encuentra que a veces se produce un choque entre la equidad y la justicia. En esos casos es la equidad (por ejemplo, la igualdad de condiciones) la que debe ceder el lugar a la justicia (por ejemplo, el beneficio para todos o para una abrumadora mayoría).

El libro llega a su fin con el capítulo octavo, que realiza un estudio de similaridades y diferencias entre la filosofía de Rescher y, por una parte, la de Quine y Sellars y, por la otra, la de los filósofos neopragmatistas contemporáneos Rorty y Davidson (a éste último no lo considera rigurosamente pragmatista). El capítulo concluye con una síntesis de las tesis principales del sistema filosófico de Rescher. Hay un capítulo noveno que es una bibliografía de la enorme obra completa de Rescher hasta el momento de la publicación de este libro, así como de trabajos relacionados con la obra de nuestro filósofo.

El trabajo de Marsenet es laudable en todo sentido. Su lectura es rigurosa, bien fundamentada en la bibliografía pertinente y denota un gran poder de síntesis y sistematicidad, lo cual es indispensable si tenemos en cuenta todo lo que ha escrito Rescher, a lo que debe sumarse lo que se ha escrito sobre Rescher.

La edición, muy bien presentada, tiene, sin embargo, especialmente en los últimos capítulos, una cantidad de erratas excesivamente grande. Ha faltado, en ese sentido, una buena revisión del texto.

Eduardo H. Flichman
CBC - U.B.A.

Hannah Arendt. *De la historia a la acción* (Introducción de Manuel Cruz), Paidós, Barcelona, 1995.

La aparición del volumen *De la historia a la acción*, compilado y presentado por Manuel Cruz, es una excelente noticia para los lectores hispanófonos de

Hannah Arendt. Tanto para los iniciados, que encuentran allí por primera vez en castellano un conjunto de artículos relevantes, algunos de ellos ya clásicos como "Comprensión y política" y "El pensar y las reflexiones morales", como también para quienes deseen aproximarse al pensamiento muchos veces poco sistematizable de una autoridad cuya importancia para los debates contemporáneos de filosofía política ha sido reconocida en forma creciente en los últimos años.

Leídos en el orden en el que se presentan en este volumen, los artículos diseñan una suerte de cambio paralelo para el recorrido de la obra de Arendt, ofreciendo una brillante nota al pie de página para la lectura de sus libros principales. "Comprensión y política" (1953) anuncia tempranamente, en forma aún desordenada, los temas sobre los que volvería Arendt en los años 60, y sobre todo en su obra póstuma, *La vida del espíritu* (1978): la relación entre pensar y conocer, entre pensar y juzgar, entre sentido y verdad. Es una reflexión desencadenada por la constatación, afirmada en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), de que el advenimiento de los regímenes totalitarios había destruido las categorías tradicionales con que pensábamos y juzgábamos, las categorías con que dábamos cuenta del mal en política. Si bien es cierto que la propia Arendt nunca había querido reeditar este artículo, sintiendo que había allí "mordido más de lo que podía masticar",[1] "Comprensión y política" es, leído retrospectivamente, un texto clave que anticipa algunos de los más importantes desarrollos posteriores a la obra arendtiana.

"Historia e inmortalidad" (1957) puede leerse en paralelo con dos libros elaborados en esos mismos años y publicados poco después: *Between Past and Future* (1961) y *Sobre la revolución* (1963). El concepto moderno de historia, que privilegia la idea de proceso en detrimento del acontecimiento, es iluminado a la luz de los conceptos antiguo y cristiano. Aparece allí que si bien la ruptura con el concepto cristiano de historia abre las puertas al renacimiento del deseo de una inmortalidad alcanzada en la vida terrenal, esta inmortalidad, lejos de asentarse en la dignidad de la acción –la acción heroica de la tradición griega, la acción ejemplar de la romana–, se asentará en la noción de un proceso histórico que otorga significatividad a un todo, y redime a la acción de la "desoladora contingencia". Pero la propia modernidad socavará la idea de proceso, al demostrar que casi cualquier hipótesis de partida puede producir resultados, puede, de alguna manera, "funcionar". "El sistema totalitario", dice Arendt en "Historia e imortalidad", "tiende a demostrar que la acción puede estar guiada por cualquier hipótesis y que en el curso de la acción coherentemente guiada, la hipótesis particular se volverá verdadera, se volverá realidad fáctica concreta" (pág. 71). Si el sentido es el producto de cualquier construcción arbitraria, ello equivale a la destrucción de todo sentido. Buscando escapar de la "desoladora contingencia" a través de un sentido inscripto en el proceso histórico, la modernidad cierra la parábola destruyendo la posibilidad misma de sentido. El artículo está sin duda en estrecha consonancia con "El concepto de historia", incluido en *Between Past and Future*, con el que incluso comparte prácticamente párrafos enteros. Pero está también, como decía, en sintonía cercana con *Sobre la Revolución*. El "reproche" de Arendt a los revolucionarios se puede leer en el mismo registro: incapaces de anclar el comienzo, el sentido de lo nuevo, en la propia capacidad humana de actuar, de comenzar, habrán buscado vanamente encuadrar su acción en un Absoluto con nombre de necesidad histórica.

1. Es lo que relata Michael Denneny en "The privilege of ourselves – Hannah Arendt on judgment" in. Melvyn Hill, *Hannah Arendt: The recovery of the public world*, St. Martin's Press, New York, 1979 (hay versión en castellano).

"La brecha entre el pasado y el futuro", prefacio de *Betweeen Past and Future*, es probablemente uno de los textos más bellos de la obra arendtiana. A través de una parábola de Kafka, Hannah Arendt ilumina la relevancia política que, con la ruptura de la tradición, adquiere ese no-lugar que es la brecha temporal entre pasado y futuro: esa relevancia política de la ruptura de la tradición y el hilo que conduce a través de los diferentes ensayos de un libro que fuera el preferido de la propia autora. No es sin duda un mérito menor de la compilación de Cruz el haber incluido este texto en el volumen como forma de paliar la ausencia de traducción al español del libro en su totalidad.

Continuando con la lectura en paralelo que nos permite *De la historia a la acción*, la conferencia "Labor, trabajo y acción" (1957) condensa las tesis centrales de *La condición humana* (1958), así como "El pensar y las reflexiones morales" (1971) anticipa los temas centrales de *El pensar*, primer volumen de *La vida del espíritu* (1978). Probablemente más interesante para el lector neófito que para el especialista, "Labor, trabajo y acción" sintetiza las características principales de cada una de las tres dimensiones de la 'vita activa'; la labor, como reproducción vital, el trabajo como fabricación de un mundo de objetos duraderos, la acción como capacidad propiamente política de los hombres. Por su parte, la conferencia "El pensar y las reflexiones morales" fue, hasta la publicación póstuma de *La vida del espíritu*, el texto de referencia primordial en lo que hace al desarrollo de la temática del pensar, y de la distinción entre sentido y verdad, en el pensamiento de Arendt. Si bien gran parte de su contenido es retomado, muchas veces literalmente, en *El pensar*, el texto presenta no sólo una buena introducción para el lector novel, sino también un interés que excede lo filológico para el lector avezado: la relación entre el pensar y el mal –la banalidad del mal– es abordada más extensa y explícitamente que en otros escritos, como si Arendt buscara responder más directamente en esa conferencia a la pregunta que ella misma se planteara para partir del juicio de Eichmann: ¿puede la actividad de pensar como tal "condicionar" a los hombres contra el mal?

El libro se cierra con la traducción de los extractos de un debate-homenaje

sobre la obra de Hannah Arendt, que, con su presencia, tuvo lugar en Toronto en 1972. Este "divertimento" final es un regalo suplementario para el lector; en él transparecen ideas interesantes –el "hábito aristotélico" del distinguo, ciertas precisiones sobre lo social y lo político, la revisión de la distinción 'vita activa/vita contemplativa'–, pero, sobre todo, se filtra algo de ese "viento del pensar" socrático que tanto admiraba Arendt, algo de su empecinada convicción de la necesidad de orientarse en el mundo del pensar sin ayuda de barandillas.

Claudia Hilb
Facultad de Ciencias Sociales (U.B.A.)

Graciela E. Marcos de Pinotti. *Platón ante el problema del error. La formulación del* Teeteto *y la solución del* Sofista, Buenos Aires, FUNDEC, 1995, 253 págs.

Pensar o decir lo que no es parece ser una contradicción. Sostener que no sólo es posible sino que también resulta necesario para pensar acerca de lo que es y su discurso es, sin duda alguna, una tesis sorprendente. Más aún si se la atribuye al mismo Platón. Sin embargo, el análisis que del *Teeteto* y del *Sofista* emprende Graciela Marcos en su libro prueba la solidez de esta tesis. La misma es el núcleo de su trabajo de doctorado (presentado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en agosto de 1991). Se percibe a lo largo de su lectura el tratamiento serio y detallado que la autora ha dedicado a los textos, lo cual le otorga la base para sostener una tesis que, como también se aprecia en su lectura, es el resultado de años de investigación en el tema.

El libro, prologado de manera excelsa por Néstor Luis Cordero, comienza con una introducción que nos advierte la dificultad del tema a tratar. Se divide en dos partes; la primera versa sobre la discusión del juicio falso en el *Teeteto*.. Aquí el interés recae principalmente en el análisis cuidadoso de la dicotomía *dóxa* y *ágnoia* tal como Graciela Marcos la lee en *Teeteto* 188a-c, así como también en la dicotomía *dóxa* y *aísthesis* presente en 188c-189b. La segunda parte está dedicada al problema del discurso falso y su solución en el *Sofista*. Luego de un riguroso examen de *Sofista* 236d-239c, que permite probar la imposibilidad de condenar la falsedad, se estudian detalladamente los pasajes del mismo texto que comprenden desde 251a hasta 263c, ahondando en la relación que el *lógos* guarda con la *sumploké*, las formas, y los nombres.

Es de destacar que el índice de textos platónicos que figura hacia el final del trabajo resulta sumamente útil para llevar a cabo su lectura, así como también la selección bibliográfica, ciertamente muy actualizada.

Toda la obra es un camino de sutil argumentación que conduce a una tesis

original, enfrentada con las corrientes de interpretación más usuales de los textos platónicos, tan minuciosamente analizados en el libro. En efecto, la autora propone una tesis apartada de las interpretaciones más usuales, según las cuales solamente el discurso falso se relaciona con el no ser. Antes bien, su afirmación acerca de que todo discurso es imagen le permite aseverar la novedad de que *todo* discurso -aun el verdadero- se enlaza con el no ser como alteridad. En efecto, el discurso consiste en un conjunto de nombres, en una mera imagen que expresa sobre qué se habla. Pero ni siquiera el discurso verdadero resulta absolutamente semejente con su original. Tampoco el discurso falso, por cierto, es capaz de representar con exactitud el no ser en tanto tal, puesto que la imagen correspondiente ya no representará aquello que pretendía representar.

Lo anterior coloca a la autora en un lugar lícito para justificar la audaz idea de que Platón sale victorioso de su antigua disputa intelectual con los sofistas. Finalmente quedaría probado que el discurso y el pensamiento filosóficos superan al discurso y al pensamiento sofísticos, curiosamente porque es el filósofo -Platón- quien sostiene que hay falsedad. Más aún, que esta resulta condición de posibilidad de todo discurso. El análisis emprendido en el capítulo IV de la parte II acerca del no ser absoluto y de la imposibilidad de condenar la falsedad (*Sofista* 236d-239c) conduce, según la autora, a la ya mencionada victoria intelectual de Platón sobre los sofistas. Pero, en el marco de esta reseña, sólo dejaremos planteada cierta cuestión por considerarla sumamente interesante, a saber, con quién discute efectivamente Platón en el *Sofista*. Esto es, si de hecho algún sofista sostuvo aquello que Platón le hace decir en su diálogo, o bien si Platón discute con su propia interpretación de aquello que, según él, el sofista sostiene. Si la respuesta a la primera parte de la disyunción es afirmativa, entonces Platón efectivamente gana su batalla intelectual e histórica; pero si la respuesta afirmativa se da a la segunda parte de la disyunción, entonces Platón discute consigo mismo, y no hace más que afianzar su propia postura filosófica, sin que ello implique una refutación de los sofistas. Bien podría aventurarse que, quien parece ponerse en el mismo plano que los sofistas y desde allí discutirlos argumentativamente, parece ser Aristóteles en sus *Refutaciones sofísticas*. Las argucias sofísticas parecen ser desenmascaradas finalmente por Aristóteles, quien discute con los sofistas en un mismo plano filosófico; recién entonces los sofistas saldrían de la escena filosófica. Sin embargo, es precisamente el Platón del *Sofista*, con su concepción del error -la falsedad-, quien le abre el camino a Aristóteles para que ello resulte posible.

Graciela Marcos presenta de manera tan original como clara la formulación platónica del problema del error en el *Teeteto* así como la solución al mismo que Platón brinda en el *Sofista*. El error es entendido como falsedad o no ser en el plano del pensamiento y del discurso. En este sentido,puesto que siempre decimos cosas diferentes de las que realmente son, ¿acaso siempre pensamos y decimos erróneamente? Al menos, el discurso verdadero, tanto como el falso, conlleva el

no ser. "El error no es lo contrario de la verdad" decía Braque, y la interpretación de Platón que ofrece la autora nos convence definitivamente de ello.

Sandra Maceri
U.B.A.

Margarita Costa. *La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII. Vigencia de su problemática*. Buenos Aires: FUNDEC, 1995. 253 págs.

Este libro es una auspiciosa novedad en la literatura filosófica escrita en Argentina. Su originalidad no se limita, sin embargo, al mero hecho de abordarse en él un tema poco atendido en el mundo académico local, como afirma M. Costa en la Introducción. La filosofía continental, a pesar de haber despertado siempre, a juicio de la autora, mayor interés en Buenos Aires que su contemporánea insular, no ha sido objeto aún de un estudio similar en alcance y calidad. Británica por su temática, esta obra no lo es menos por la metodología que orienta a la exposición. M. Costa evita tanto la descripción erudita de cuño germánico como el comentario textual francófono. Su preocupación central es juzgar la coherencia y la aceptabilidad de los doctrinas filosóficas presentadas. Con un tono que alcanza por momentos reminiscencias de las tácticas de Jonathan Bennett, M. Costa logra los más jugosos pasajes de su libro cuando se atreve a evaluar –e incluso, en varias ocasiones, a rechazar– los argumentos de los autores. Para ello recurre a dos criterios diferentes: el hallazgo de inconsistencias o ambigüedades, por un lado, y la adecuación con planteamientos de la filosofía y de la ciencia actuales, por el otro.

El primero de esos criterios tiene a John Locke como blanco privilegiado debido a las ambigüedades semánticas y conceptuales que M. Costa encuentra en sus escritos. Rompiendo saludablemente con un hábito inveterado de la escolástica lockena, M. Costa no intenta diluir los equívocos apelando a interpretaciones forzadas. Las soluciones que ella propone para problemas tales como la innegable tensión entre deísmo y teísmo en Locke, o bien la incompatible caracterización de los sentidos a la vez como transmisores y como productores de las ideas de los objetos externos, o, finalmente, el uso –innecesario según la autora– de nociones escolásticas como la de "facultad", podrían citarse como ilustraciones ejemplares de esta actitud poco usual en los estudios dedicados a Locke. Este criterio ofrece resultados más ricos aún cuando, en el caso de posiciones contrarias defendidas por pensadores británicos del período, M. Costa opta por una de ellas como la "correcta". Así, por ejemplo, afirma que la dificultad central de la filosofía del sentido moral nace de su insuficiencia para establecer una distinción clara entre la virtud y el interés. Acusar a Adam Smith de haber caído en la falacia naturalista, o considerar que el empirismo todo está lastrado por la confusión entre inmediatez psicológica e inmediatez epistemológica pueden verse también dentro de este mismo contexto crítico.

Respecto a la relación del pensamiento británico de los siglos XVII y XVIII con la actualidad filosófica y científica, merece destacarse la aplicación que M. Costa encuentra para la filosofía analítica en la resolución de conflictos exegéticos tales como los que provocan los motivos en la ética utilitarista de J. Bentham. Algunas de las evaluaciones que M. Costa lleva a cabo en este terreno resultan, sin embargo, un poco escuetas y despiertan el deseo de una más amplia exposición. Las afirmaciones de que nada de lo dicho por Hobbes es relevante para la ciencia actual (pág. 200) o que muchos filósofos del presente aceptan la concepción humeana de la libertad pero rechazan la de Hobbes (pág. 113), por ejemplo, invitan a la búsqueda de más detalles.

El índice se divide en dos partes sin título dedicadas a cuestiones de filosofía práctica la primera, y a problemas epistemológicos, de filosofía primera y de filosofía del lenguaje, la segunda. En medio de la amplitud de los temas y de los autores tratados, David Hume ocupa un sitio privilegiado en ambas partes. No hay en ello, sin embargo, ninguna intención panegirista. Por el contrario, el libro sugiere que lograremos una mejor comprensión de los aspectos centrales del pensamiento de Hume si lo confrontamos con sus antepasados inmediatos en las Islas Británicas. En las ocasiones en que M. Costa se inclina por la solución de Hume en detrimento de las de otros pensadores británicos, ello es el resultado de una minuciosa presentación de todas las posturas. Gracias a ello, M. Costa expone temas (como por ejemplo el de la teoría humeana de los colores, el de las cualidades en Locke o el de las diversas formas del utilitarismo) y autores (como R. Cudworth o W. Wollatson, entre otros) tradicionalmente excéntricos, si no lisa y llanamente ignorados, en las exposiciones y en los cursos de historia de la filosofía moderna dictados en nuestro medio.

El libro abunda finalmente en sugerencias para investigaciones futuras. Sus páginas, por ejemplo, despiertan el interrogante de si es posible considerar tan insularmente al pensamiento británico. ¿Podemos prescindir de las tendencias continentales en el intento por obtener una caracterización acabada de la filosofía británica de los siglos XVII y XVIII? Asimismo, la recurrente aparición del tema de la cualidades y del cálculo de sus grados sugiere una eventual continuidad, en época tan tardía, con el pensamiento de los *calculatores* oxonienses de los 1320s. ¿Podría hallarse una conexión entre ellos y los filósofos británicos del período tan fuerte, aunque no tan explícita, como la que admite Leibniz para el caso de su filosofía? Al respecto, el vocabulario del texto de William Wollatson reproducido en pág. 45, con sus "grados" e "intensidades", incita fuertemente a establecer esta nexo. Estos son sólo dos de los interrogantes que la riqueza de este texto permite formular por vez primera en nuestro medio. En ello se denuncia también la índole de la mencionada originalidad del libro.

Alberto Guillermo Ranea
CONICET-UNLP

Rowe, Christopher J. (ed.), *Reading the Statesman*, Proceedings of the III *Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995, 420 páginas.

Reading the Stateman reúne un conjunto de trabajos presentados en el III Simposio platónico realizado en Bristol del 26 al 30 de agosto de 1992 y dedicado al examen y discusión del *Político*. Este es, sin dudas, un diálogo muy particular que generalmente es abordado en forma parcial de acuerdo al interés ya sea político, cosmológico o metodológico de cada especialista.

Con el objeto de paliar esta dificultad, el editor, Ch. Rowe, ha ofrecido en su Introducción una exposición del desarrollo del diálogo en su conjunto, con referencias puntuales al texto, que permite ubicar cada contribución en su contexto.

De los más de setenta trabajos presentados en idioma inglés, francés, alemán, italiano y español, Rowe ha seleccionado treinta y seis, en su extensión e idioma original, de acuerdo a los siguientes criterios: 1) cubrir los principales aspectos del diálogo, evitando superposiciones y 2) incluir interpretaciones divergentes acerca de cada uno de esos aspectos.

Los artículos seleccionados han sido agrupados en siete secciones: 1) Texto; II) El *Político* y el Corpus Platónico; III) Formas; IV) Lógica y Método; V) Política; VI) ¿Platón y la realidad histórica?; VII) El mito. Imposible es comentar cada una de las contribuciones, de modo que me ocuparé de algunos trabajos que me han interesado particularmente.

La ponencia de Ch. Kahn, acertadamente ubicada casi al inicio del volumen, aborda la cuestión del lugar del *Político* en la obra tardía de Platón, atendiendo a la cronología, la teoría política y la dialéctica y sus objetos, las formas.

Aunque la cronología no constituya un problema importante en el caso del *Político*, le sirve de marco dentro del cual discutir los problemas de unidad y evolución de la obra platónica. Kahn propone una solución intermedia, que reconozca las innegables diferencias de doctrina entre los diálogos más tempranos a los tardíos, pero integrándolos en un marco constante de teoría general que caracterizaría el "pensamiento platónico". Aplica este enfoque unitario-evolutivo a la filosofía política, sosteniendo que, para Platón, el gobierno basado en el saber y la necesidad de establecer un paradigma a imitar constituirán siempre su ideal unitario. Pero no puede negarse la mayor comprensión de las complejidades psicológicas e institucionales envueltas en el ámbito político.

En cuanto a las formas, se opone a la interpretación de Owen, según la cual en los diálogos tardíos Platón abandona la concepción de formas trascendentes, reemplazándolas por conceptos lógicos o clases. Kahn sostiene que la dicotomía entre las formas inmutables y el ámbito sensible nunca fue abandonada por Platón, ya que reaparece en otros diálogos del mismo período. Por otro lado, la dialéctica tendrá siempre como objeto propio el dominio de las formas. Admite, sin

embargo, la introducción del método hipotético y el de la división en el ámbito de la dialéctica, así como el reconocimiento de la complejidad interna y la posibilidad de combinación que presentan las formas a partir del *Sofista*.

En la tercera sección, sobresale el polémico trabajo de Bravo quien funda la teoría de la *metretiqué* en la ontología de los principios del *Filebo*, allí donde se afirma que todo lo que existe en el universo está compuesto de lo Ilimitado y el Límite (*Fil.* 16c 9-10). Bravo interpreta esta fórmula como incluyendo también a las formas y no sólo a las cosas sensibles. Fácil es advertir, por tanto, que hay un elemento común entre lo Ilimitado, las formas y las cosas, lo que le permite al autor considerarlas como homogéneas. Asimismo, las formas serían inmanentes ya que las cosas sensibles son "mixtos" o compuestos de lo Ilimitado y las formas.

C. Natali, en su comentario a Bravo, le hace dos justas observaciones: a) el objeto de la definición según *Pol.*286a 5-6 son los *asómata* y b) no atiende al problema de la relación entre definición y *paradeigma*. Sin duda estas observaciones son relevantes, teniendo en cuenta las alusiones a las formas como paradigmas inmutables en 269d y 300c.

La cuarta sección aborda el aspecto metodológico del diálogo, que por su extensión, fue dividida en las siguientes subsecciones: 1) *Diaeresis* y clasificación; 2) Imitación y semejanza; 3) *Metra* y *metreta*. En la primera subsección, Casertano trata sobre la relación entre lenguaje y cosas, señalando dos cuestiones abordadas en este diálogo por Platón: I) el error de considerar que a cada nombre de nuestro lenguaje le corresponde una idea, especie o género y II) la posibilidad de que varias cosas, diferentes entre sí, pretendan el mismo nombre. Apoyándose en ellas, intenta demostrar que la corrección de los nombres no depende de una correspondencia biunívoca de algunos de ellos con una idea o con una cosa, sino más bien, del discurso en el que el nombre es usado. Sin embargo, es posible admitir los puntos I y II sin por ello adherir a la tesis conclusiva.

Más fiel al pensamiento platónico parece ser el artículo de G. Marcos, quien pretende aclarar la nociones de parte (*méros*) y especie (*eidos*) en el *Político*, mostrando que el término *méros* en Platón sí tiene un uso *relativo* en tanto toma sentido a partir de la referencia a un género determinado de seres del que las diversas partes son escindidas. Sin embargo, el precepto de dividir *kata eíde*, expresa la necesidad de que las divisiones y cortes efectuados reproduzcan las divisiones reales, esto es, que resulten fieles a las articulaciones naturales del objeto que se quiere definir.

Finalmente, cerrando la sección sobre Lógica y método, M. Santa Cruz nos ofrece una lectura únitaria del *Político*, destacando el aspecto metodológico. Luego de definir y caracterizar la expresión "métodos de explicación", señala los que, desde su punto de vista, son los tres principales en este diálogo: 1) la división, explicitación de todas y cada una de las nociones, debidamente articuladas, que están implicadas en una determinada noción; 2) el mito, procedimiento no argumentativo sino más bien persuasivo, verosímil y no verificable y 3) el mo-

delo o paradigma, método de enseñanza que permite trasladar a un objeto o situación más grandes o complejos la estructura de aquello que se ha tomado como modelo. La aplicación correcta de estos métodos depende de la realización de la *justa medida*, noción que no es interpretada como patrón absoluto sino como adecuación a la naturaleza del tema, a la del destinatario y a la del contexto de aplicación. Concluye la autora que estos métodos son especialmente convenientes para elaborar un discurso en el ámbito de la *praxis*.

La sección siguiente, la más extensa, con diez artículos, se ocupa del tema ostensible del diálogo: la definición del político. Está dividida en tres subsecciones: 1) La política y el político, 2) Lo ideal y lo real y 3) La política como resolución del conflicto.

En la sección final se incluyen los artículos referidos al mito, en la que sobresale el trabajo de L. Brisson, quien opone a la interpretación tradicional del mito, i.e., aquella que establece dos ciclos contrarios que se repiten indefinidamente, la de tres ciclos: 1) el reino de Cronos, 2) el universo autónomo y 3) el reino de Zeus. Brisson intenta mostrar cómo su interpretación resuelve las dificultades y cuestiones que suscita la tradicional, sobre todo, en lo relativo a la inclusión de un mundo gobernado por sí mismo bajo el reinado de Zeus.

El volumen se cierra con un índice de pasajes citados para facilitar la confrontación de distintos trabajos de acuerdo al interés del lector. Hubiera sido deseable un índice analítico de conceptos claves, ya que artículos ubicados en una determinada sección abordan también temas correspondientes a otras.

En suma, este valioso volumen reúne los debates actuales sobre los principales aspectos del *Político*, de entre los que se destacan -por interés y extensión- las cuestiones de método y teoría política. El lector interesado en el diálogo en su conjunto, hallará estimulante la lectura de la introducción de Rowe, la ponencia de Kahn y el artículo de Santa Cruz.

Caben unas palabras sobre la cuidada edición del volumen, que lleva el número IV en la colección *International Plato Studies*. Esta incluye los resultados de los simposios platónicos que vienen celebrándose cada tres años con la participación de destacados especialistas, representantes de distintas escuelas y métodos exegéticos. Es una satisfacción comprobar la presencia de dos argentinas y un venezolano en un volumen de carácter internacional con colaboradores tan reconocidos. Me refiero a las profesoras María Isabel Santa Cruz y Graciela Marcos, de la Universidad de Buenos Aires y al profesor Francisco Bravo, de Caracas.

En el mes de septiembre de 1995 se realizó en Granada el IV Simposio dedicado al *Timeo* y *Critias*. El volumen correspondiente aparecerá en esta misma colección.

Silvana Di Camillo
U.B.A.

R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (comp.). *El individuo y la historia: Antinomias de la herencia moderna*. Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 1995; 304 págs.

El volumen reúne un conjunto de trabajos que formaron parte de un seminario sobre "Antinomias del individuo/Antinomias de la historia" realizado en Madrid en el año 1993. Según los compiladores, los ocho primeros capítulos pueden agruparse bajo el tema del individualismo y la acción racional, mientras los seis restantes se ocupan de la configuración de la razón histórica, si bien desde abordajes filosóficos muy variados. Siguiendo la invitación realizada a los lectores en el prólogo de recorrer el libro "de la manera que mejor se ajuste a sus intereses" y por razones de brevedad, me limitaré a comentar con mayor detalle los capítulos dedicados a las concepciones del sujeto de la ética a partir de la modernidad.

La obra comienza con un artículo de María Herrera que trata el problema de la tensión entre las nociones de autonomía moral y autenticidad, en tanto representantes de tradiciones rivales de pensamiento que confluyen en la constitución del sujeto moderno. El objetivo de la autora es plantear una posible integración de los requerimientos de autorrealización y autodeterminación a partir de la elaboración de un concepto de identidad personal. Apoyándose en desarrollos de Ernest Tugenhadt en *Autoconciencia y autodeterminación*, Herrera presenta la "idea de uno mismo" como constitutiva de la identidad y fundamento de la autocomprensión y la praxis racional, para luego comentar algunas propuestas tendientes a integrar las exigencias de autonomía y autenticidad del individuo en el marco de una época posmetafísica.

Varias formas de teorizar la identidad personal son expuestas y discutidas brevemente por Antoni Domènech a fin de dar apoyo a la tesis de que la identidad del sujeto sólo cobra sentido como concepto ético-normativo producto de una construcción –cabe aclarar que de las limitaciones de las teorías analizadas no se sigue la imposibilidad de elaborar otras mejores que no estén circunscriptas al ámbito ético-político–. Según este autor, la identidad personal es básicamente un problema de la ética social, puesto que la posibilidad que tiene un sujeto de desarrollarla depende de su participación en "comunidades de juicio normativo". En otras palabras, puesto que un individuo modela sus deseos, creencias, disposiciones y emociones en el curso de la interacción con otros en el seno de una sociedad, la adquisición de una identidad personal ética dependería de que se le concedan "derechos sociales de existencia". Por ello, Domènech afirma que ha de realizarse una crítica normativa de las nociones metapsicológicas de identidad personal, proponiendo un reconocimiento igualitario como condición necesaria para su adecuación.

Los distintos sentidos del concepto de autonomía individual son objeto de

una interesante clasificación general que sirve de punto de partida al trabajo de Antonio Valdecantos. Según este autor, la autonomía ha sido entendida de tres formas paradigmáticas que se relacionan estrechamente con la estructuración de la teoría moral que la sustente: en un sentido kantiano, se la caracteriza como autolegislación racional; desde una perspectiva que podría denominarse aristotélica, como dominio de sí mismo; o, dentro del pensamiento liberal, como ausencia de constricciones para la elección del propio plan de vida. Valdecantos se pregunta si es posible elaborar una noción unitaria de autonomía individual que integre en un "equilibrio reflexivo" ciertas intuiciones preteóricas contenidas en estas tradiciones. Destaca una intuición igualitaria en la atribución de autonomía a todos los sujetos humanos, relacionada con la afirmación de la dignidad de toda persona. En la capacidad de autogobierno o autoformación que permite al individuo que la ejerce desarrollar una identidad propia encuentra una intuición autorrealizativa. Y señala una intuición pluralista en el reconocimiento de una diversidad de valores, visiones del mundo y formas de comportamiento propias de los individuos. Para concluir, sugiere la posibilidad de una reconstrucción teórica de la autonomía que reúna y haga compatibles las intuiciones mencionadas.

A partir de una distinción de Harry Frankfurt entre distintos niveles de preferencias del yo, Antonio Rivera explora las posibilidades de autoelección y autodominio para el desarrollo de una buena vida. Para ello, reinterpreta el tradicional conflicto entre la razón y las pasiones como discrepancias entre distintos niveles de racionalidad –preferencias presentes de primer orden versus metapreferencias de segundo orden que atienden a posibilidades futuras de bienestar–. Lo definitorio del sujeto humano sería la capacidad de elaborar metapreferencias relacionadas con su autoimagen según "una racionalidad general en la que tienen cabida las consideraciones éticas". Asociando el objetivo de la ética con el logro del bienestar, el autor asigna a la conciencia moral de un individuo la función de distribuirlo equitativamente a lo largo del tiempo, sugiriendo una especie de contrato moral entre un yo presente y un conjunto de yoes futuros elegidos de antemano, en una dudosa analogía con distribuciones interindividuales de bienestar.

Retomando la conceptualización de la autonomía en el marco del pensamiento kantiano, Javier Muguerza ofrece una interpretación personal acerca de la relación entre la autonomía y la universalidad para sostener una primacía de la primera bajo la forma de un "imperativo de la disidencia". Por su parte, Roberto Rodríguez Aramayo comenta esta tesis de Muguerza defendiendo la primacía de la universalidad, en una disputa que resulta más de forma que de fondo. Muguerza utiliza como punto arquimédico la afirmación de un conjunto de derechos humanos no negociables que toda sociedad democrática ha de preservar. Asociando la universalidad de las leyes morales con la de normas consensuadas por procesos democráticos de toma de decisiones, que no necesariamente

cumplirían con las condiciones ideales del discurso práctico, sostiene la obligación moral de un individuo de desobedecer autónomamente cuando su conciencia le indique que alguien está siendo tratado de un modo que atenta contra su condición humana. Sin embargo, como bien lo señala Rodriguez Aramayo, la disidencia muguerciana, una vez que se han establecido criterios para diferenciar disensos moralmente justificados, en lugar de atentar contra la universalidad la presupone, en tanto su objetivo básico sería la ampliación del ámbito de derechos humanos protegidos por el derecho positivo vigente en una sociedad.

Con respecto a los trabajos restantes, Amparo Gómez utiliza las herramientas de la teoría de juegos para señalar razones que llevarían a individuos egoístas, racionales y preocupados por su autointerés a establecer relaciones de mutua cooperación; Concha Roldán y José Luis Villacañas se ocupan del pensamiento de Immanuel Kant, para realizar una crítica al universalismo desde la teoría de género y ofrecer una lectura de *El conflicto de las facultades* respectivamente; Francisco Álvarez rescata elementos para la elaboración de una etología en la obra de John Stuart Mill, mientras Fausto Oncina se ocupa de las ideas en torno al arcano en Lessing, Herder y Schlegel; dentro de la problemática de la filosofía de la historia, Manuel Cruz examina el tema de la comprensión tomando como punto de partida las ideas de Dilthey, y Fernando Vallespín ofrece un examen de la metodología historiográfica de la "Escuela de Cambridge"; por último, José María Ripalda elabora un ensayo en torno a cuestiones estéticas con un enfoque "posmoderno".

Como lo manifiesta la enumeración que acabo de realizar, el abanico de temas y perspectivas filosóficas contenidas en esta obra es muy amplio y se resiste por ello a todo intento de tratarlos en forma unificada. Los artículos presentan sugerencias interesantes y constituyen una buena muestra de las investigaciones actuales en el ámbito iberoamericano. Queda en manos de los lectores la tarea de evaluar los méritos y aportes de cada uno en su área particular.

María Victoria Costa (U.N.L.P.)

Jorge J. E. Gracia (comp.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650.* Nueva York, State University Press of New York, 1994.

Jorge Gracia ha tratado durante mucho tiempo el problema de la individuación en la metafísica. Tiene otros tres libros sobre el tema: el primero, *Suarez on Individuation* (Marquette University Press, 1982), el segundo, una introducción, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Agres* (Philosophia

Verlag, 1986, 2da. ed. 1988); y el tercero, mas sistemático: *Individuality: an Essay on the Foundations of Metaphysics* (State University Press of New York, 1988), sin contar un buen número de artículos sobre diferentes aspectos históricos y sistemáticos del problema. El presente volumen completa en cierto modo esta discusión, ya que nos muestra cómo el problema fue encarado por diferentes autores en el período de mayor interés en el problema de la individuación en la metafísica.

Se trata de una antología de veintitrés artículos de autores que abarcan desde Alberto Magno hasta Suarez y John of St. Thomas, precedida por una introducción sistemática al problema escrita por el mismo Gracia, y por artículos sobre la temprana Edad Media, sobre el pensamiento islámico y judío, cada uno de ellos escrito por una autoridad reconocida sobre cada autor. El artículo introductorio de Gracia establece muy bien el escenario para las muchas discusiones que siguen, y cada uno de los otros colaboradores se ubican en una linea bastante consistente en cuanto a como fue tratado el problema durante los 500 años que marcan no solo el fin de la filosofía medieval, sino también el comienzo de la filosofía moderna, como lo ilustra el artículo final sobre *Entitas* e Individuación en Leibniz.

Hubiera sido una tarea monumental para una sola persona hacer una historia mas completa de este problema en este período, tal como hizo Gracia para la temprana Edad Media, ya que no hay tal historia para dicho problema en este período ni es probable que tengamos alguna pronto. Este libro representa un buen sustituto, ya que reúne los conocimientos de muchos especialistas en diferentes enfoques al problema tan importante para la discusión de la individuación en tanto problema metafísico, dándole un buen sentido a su complicada historia. Gracia demuestra gran juicio en la selección de los colaboradores, ofreciendo excelentes parámetros para orientarse en la focalización de los diferentes autores cuyas ideas se presentan.

El resultado de esta colaboración es un libro bastante bien organizado y unificado, que se encuentra raramente en una antología sobre tantos autores diferentes por tantos colaboradores diferentes. No se trata de un mero rejunte de articulos conectados en torno a un tema vagamente definido. Define los diferentes aspectos del problema general de la individuación y luego muestra cómo los diferentes autores trataron el problema. La lista de autores es, por si misma, impresionante. Además de los cuatro mencionados, se encuentran Roger Bacon, Buenaventura, Tomás de Aquino, Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines, Pedro de Auvergne, Enrique de Harclay, Walter Burley, Guillermo de Ockham, Jean Buridan, Cajetan, Crisostomo Javellus y Ferrara.

Casi no hay ningún autor aquí cuyo enfoque del problema de la individuación no valga la pena tomar en cuenta, y a mí, como lector me agradó recorrerlos todos. Fue un ejercicio de metafísica en todo sentido, ya que, como Gracia sugiere en el título de su propio libro sistemático sobre el tema, la individuación tiene que ver con la fundamentación de la metafísica.

Naturalmente, no todo el mundo estará de acuerdo con esto. Hay una gran brecha entre la metafísica del *esse* en Tomás de Aquino, donde la individuación es un tema subordinado, y el nominalismo de Ockham, en el cual la individuación es el único tema, "una noción fundamental en la explicación de la realidad, que no es susceptible de un análisis posterior" (pág. 548) Hay también una diversidad en la manera en que los diferentes presentadores comprenden la noción misma de individuación, así como en la manera en que aparecen en cada autor. Algunos apuntan a principios de especificación como si fueran principios de individuación, por lo que aumentan la confusión, o lo que Hegel llamaría *schwärmerei*, que rodea al problema. Pero es interesante observar como las cosas se ordenan en forma diferente en los dos niveles de discurso del libro, el discurso original de los autores presentados, y el de los autores que presentan dichos discursos originales.

La comprensión individual del problema de la individuación sirve como base para lo que uno recoge de la lectura o presentación de cada autor. Pero todo esto le da un interés especial al libro, ya que uno está obligado a pensar metafísicamente, es decir, críticamente, acerca del problema que se está discutiendo, o, incluso, acerca de si hay un problema de individuación en la metafísica.

No es posible entrar en ninguno de los artículos individuales en una reseña como ésta, ni es posible tomar alguno de ellos aisladamente. El nivel de discurso en todos ellos es bastante elevado y esclarecedor. Se podría, naturalmente, mencionar los artículos sobre las figuras más significativas, como Aquino, Escoto, Ockham o Suárez, pero en el tema de la individuación pueden ser igualmente interesantes los autores menos "significativos". Debemos agradecerle a J. Gracia hacerlos a todos ellos accesibles para la consideración de este problema y reunirlos en una rica y cuidadosamente articulada secuencia en la historia del discurso metafísico.

Oliva Blanchette
Boston College

Guariglia, Osvaldo. *Universalismus und Neuaristotelismus in der zeitgenössischen Ethik*, (Philosophische Texte und Studien, Band 40), Hildesheim - Zürich - New York, Georg Olms Verlag, 1995.

Guariglia examina la polémica entre aristotelismo y kantismo, corrientes fundamentales de la ética contemporánea. El enfoque es sistemático, las referencias históricas breves y ajustadas a los argumentos. El propósito del libro es arribar a una evaluación del debate desde la cual fundamenta el autor su posición en el mismo.

Pero vale aclarar que, para Guariglia, la disparidad entre Aristóteles y Kant fue exagerada por una tradición interpretativa originada en Hegel y recibida en nuestros días por los comunitaristas. En Aristóteles, en cambio, se presentaría un "racionalismo práctico", que hace al conocimiento moral posible e independiente de todo otro conocimiento empírico o teórico, tesis también de Kant. La prudencia resulta así, en la concepción de Aristóteles, una forma de razón práctica, según la cual el prudente no sólo es capaz de juzgar lo que resulta bueno para él, sino también bueno para cualquier otro ser humano. El juicio moral es entendido entonces como general. Guariglia sostiene que, asimismo, habría un paralelo a la virtud de la imparcialidad, propia de la tradición kantiana, en la virtud aristotélica de la temperancia (*Besonnenheit* en el original alemán).

Entrando en el universalismo kantiano, analiza el autor una tensión interna a esta corriente: el antagonismo entre el procedimiento formal de universalización y el concepto substantivo de persona, que lleva a interpretaciones o bien formalistas o bien substancialistas del kantismo. En nuestros días, tanto Hare como Habermas privilegian los aspectos procedurales y formales mientras que Rawls enfatiza los aspectos substantivos del razonamiento práctico.

La disyunción excluyente que practican estos autores entre procedimientos formales y principios substantivos es falsa, sostiene Guariglia, y lleva a dificultades teóricas. Voy a mencionar brevemente las que conciernen a Habermas y Rawls. Habermas considera esencial en el procedimiento para adoptar una norma a la imparcialidad, garantizada si participan del proceso todos aquellos que pueden ser afectados en sus intereses por la norma. El problema aquí es que tanto Habermas como su discípulo Günther no han podido elaborar otro criterio para saber quiénes son afectados en sus intereses más que el de la intensidad de éstos. Pero la intensidad es un criterio radicalmente subjetivo. Al haber eliminado todo contenido normativo en el procedimiento de universalización, lo único que les queda a Habermas y Günther como dimensión de materialidad de las normas es la intensidad de los deseos de los actores contrapuestos. De dichos deseos no puede haber ningún patrón cuantitativo o cualitativo, y esto deja a la propuesta de Habermas y Günther indeterminada.

Rawls no adopta como test de las normas el procedimiento de la universalización sino dos principios substantivos de justicia. Dichos principios son puestos a prueba a través del "equilibrio reflexivo", que los confronta con juicios morales personales, analizando su compatibilidad con éstos. Pero los principios se quedan sin fundamentación: podría considerárselos un mero reflejo de las convicciones ético-políticas predominantes en las sociedades democráticas occidentales, manifestadas en los juicios morales personales.

Antes de desarrollar su propia concepción, investiga Guariglia los orígenes intelectuales del comunitarismo, los que estarían en el ataque directo que tanto Heidegger como Wittgenstein, desde puntos de vista distintos, realizaron contra la incorporación de la razón a la ética. Fue la generación de discípulos de estos

pensadores la que encontró que, si quería evitar admitir sus conclusiones más destructivas de la ética, los caminos abiertos pero no explorados por los maestros conducían a Aristóteles.

El autor señala en Heidegger y Wittgenstein un concepto de *praxis* enteramente análogo al aristotélico. El concepto de *Sorge*, en el primero, tiene también puntos en común con el concepto aristotélico de *phrónesis*. Desde esta perspectiva inscribe Guariglia a los pensadores comunitaristas en un más global "retorno del aristotelismo en la ética actual". La denominación "comunitarista" y "neoaristotélico" se superponen.

El neoaristotelismo retoma una perspectiva fundada en la vida de la virtud, pensada como una unidad de sentido culminante en una forma de realización. La pregunta fundamental es aquí la pregunta socrático-aristotélica por el sentido de la vida. Guariglia considera esta problemática, a la que denomina el área de la *vida ética*, completamente legítima. Ahora bien, de estas cuestiones debe separarse un campo más delimitado, denominado por Guariglia *sistema de la moralidad*. El sistema de la moralidad es la estricta suma de los deberes generales a que se sujetan los miembros de una sociedad orientada por principios universales de justicia. El sistema de la moralidad se ocupa así de lo obligatorio. Las preguntas de la vida ética, por el contrario, se sujetan exclusivamente a nuestras decisiones. Al desarrollar su posición intenta el autor mostrar la conexión entre ambas esferas.

Para Guariglia, la universalidad del juicio moral se da inmediatamente como un *factum*, en dos aspectos: por un lado, la universalidad como principio lógico, estableciendo la base para la consistencia de los juicios morales. Por otro lado, la universalidad proporciona criterios no meramente formales, que aportan los argumentos desde los cuales puede elegirse entre dos mundos: el mundo de la moralidad y el mundo de la amoralidad. Estos dos mundos son recíprocamente excluyentes, pero ambos son posibles. El estado de naturaleza no precede aquí al estado de justicia, sino que se le enfrenta como mundo contradictorio posible.

Guariglia define el mundo de la moralidad a través de dos principios fundamentales de justicia, el principio de la libertad negativa (I) y el principio de la igualdad (II), a los que se agrega luego un principio de justicia distributiva (III), que establece las condiciones de posibilidad para ejercer los dos primeros. Los principios no resultan de una mera postulación hipotética, como en el constructivismo, ni pretenden tampoco ser principios puramente formales. A estos principios se llegaría por *descomposición (Zerlegung)*, método consistente en buscar de forma analítica los contenidos más elementales posibles como fundamento último de las normas. No se supone a los principios últimos y auto-evidentes, sino que se trata de los principios más simples no deducibles de otros, sin ser infalibles: siempre queda en pie la tarea de descubrir en el futuro principios aún más elementales.

La moralidad, como queda dicho, no contesta la pregunta por el sentido de

la existencia. Sólo contribuye a asegurar las bases mínimas desde las cuales cada uno puede elegir su propio ideal de vida y defenderlo argumentativamente. Pero esto ya constituye, sostiene Guariglia, un primer umbral (*Schwelle*) que proporciona un sentido subjetivo de sí mismo: se trata de la propia dignidad, que es un bien en sentido fuerte. Esta dignidad sólo puede encontrarse en el ejercicio de los derechos de participación del Estado democrático moderno. La tarea de una ética universalista, como Kant sospechaba, consiste en la realización de esta dignidad de todos los hombres en un Estado mundial.

Agustín E. Ferraro
UBA

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIII Nº 1 (Otoño 1997)

CRONICA

Entre los días 10 y 16 de agosto de 1988, la *Federación Internacional de Sociedades Filosóficas (FISP)* celebrará el *Vigésimo Congreso Mundial de Filosofía* en Boston, Massachusetts, USA. El tema principal del mismo es: "La filosofía en la educación de la humanidad". Las Sesiones plenarias y simposios estarán dedicados al tema de la *Paidea* y su relación con los orígenes, las concepciones filosóficas de la paideia, la filosofía y el futuro de la educación, la diversidad cultural, la justicia social y los derechos humanos, los ideales de la Iustración, el pragmatismo, entre otros. El Comité ejecutivo estará formado por las actuales autoridades de la Federación, bajo la Presidencia de F. Miró Quesada de Lima, Perú. La Secretaría del Congreso: American Organizing Committe, Inc. Boston University, 745 Commonwealth Avenue, Boston, Massachusetts 02215 (USA), Dirección de Internet: http://web.bu.edu/WCP

María Julia Bertomeu

ADOLFO P. CARPIO

En diciembre del año pasado murió Adolfo P. Carpio. Sus escritos muestran dos preocupaciones fundamentales: la enseñanza de la historia de la filosofía y la reflexión sobre el sentido de la filosofía y de su historia. Quizás la característica común de su obra es la parsimonia del estilo: la morosidad con la que trata los temas sin soslayar dificultades, buscando comprender y ser comprendido. Este afán –y logro– de claridad –que en definitiva equivale a un compromiso de honestidad intelectual consigo mismo y con el lector– no decae siquiera en la exposición y discusión de Kant o de Heidegger, sus pensadores predilectos. Sus principales obras son: *Páginas de filosofía* [1967]; *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática* [varias reimpresiones]; "La 'verdad' en la si-

tuación actual de la filosofía" [*Cuadernos de Filosofía*, año IX, Nro.: 11, 1969]; "Sensibilidad y disposicionalidad" [*Cuadernos de Filosofía*, año XVI, Nro.: 24-25, 1976]; *El sentido de la historia de la filosofía. Ensayo ontológico sobre la "anarquía" de los sistemas y la verdad filosófica* [1977]; "Existencia, libertad y tiempo originario" [*Escritos de Filosofía*, Nro.: 12, 1983]; "El método fenomenológico y la historia de la filosofía" [*Escritos de Filosofía*, Nro.: 15-16, 1985]; "Tres ideas de libertad" [*Mundi*, Córdoba, año 2, Nro.: 3, 1987]. Acaba de publicarse un volumen de homenaje a Adolfo P. Carpio, compilado por Guillermo Luis Porrini, cuyo título es *La vocación filosófica* [Rosario, 1996].

Leiser Madanes

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, escritas preferentemente en computadoras Macintosh o PC IBM o compatible (Word for Windows 6.0 o convertible). Se solicita el envío de a) un DK de 3.5" HD limpio de todo archivo que no sea el trabajo para la RLF, con etiqueta con los siguientes datos: nombre y apellido del autor, nombre del trabajo, nombre del archivo y programa utilizado. Sería recomendable agregar en el DK un conteo de palabras que incluya referencias y notas; b) dos copias en papel (que no deben diferir con el DK) a doble espacio, en tamaño carta, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas. Puesto que la RLF ha adoptado el arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en una página separada.
3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los estudios críticos las 6.000; las notas las 5.000; los trabajos de discusión las 3.000 y los comentarios bibliográficos las 1.000. El número máximo de palabras incluye textos, notas y referencias. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
Los autores de artículos, notas, trabajos de discusión y estudios críticos deberán enviar un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las 150 palabras y un curriculum actualizado que no exceda las 100 palabras. Los colaboradores deberán agregar dicho resumen a sus trabajos e incluirlo, con el currículum, en el DK.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los trabajos hayan sido aprobados por el Comité de redacción.
5. La cita de obra seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (bastardilla); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editora; (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc., si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En 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 (bastardilla); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.
6. La RLF publica solamente artículos y notas de filósofos latinoamericanos, residan o no en el continente, a excepción de contribuciones a reuniones, coloquios, etc. que hayan sido organizados o que sean de interés para el CIF. La colaboración de filósofos de otras procedencias serán bienvenidas en las secciones de Discusión, Estudio crítico, Comentarios bibliográficos, Actualidad filosófica y Crónicas.
7. Los trabajos presentados deben ser inéditos. Después de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de redacción de la RLF.
8. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista y 20 separatas de sus artículos y 10 de sus contribuciones.