

Revista RLF latinoamericana de filosofía

Ezequiel de Olaso *in memoriam*.

S. Albieri, Milagres e leis da natureza em Peirce e Hume.

C. F. Rosenkrantz, El nuevo Rawls.

L. Olivé, Pluralismo epistemológico.
Más sobre racionalidad, verdad y consenso.

J. L. Galimidi, Conquista y conciencia en el Leviatán.

S. R. Palavecino, Nota sobre la certeza.
Una discusión con Samuel Cabanchik.

S. M. Cabanchik, Réplica a la discusión sobre el revés de la filosofía,
lenguaje y escepticismo.

ESTUDIO CRITICO - COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS
ACTUALIDAD FILOSOFICA

Vol. XXII, N° 2 - Primavera 1996

COMITE DE REDACCION

María Julia Bertomeu
Leiser Madanes

Eduardo Flichman
Ezequiel de Olaso

Osvaldo Guariglia
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

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 N° 11723.

ISBN 0325-0725

Diseño de tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

PRIMAVERA 1996

VOLUMEN XXII

N° 2

SUMARIO

Ezequiel de Olaso *in memoriam* 197

ARTICULOS

S. Albieri, Milagres e leis da natureza em Peirce e Hume	207
C. F. Rosenkrantz, El nuevo Rawls.	223
L. Olivé, Pluralismo epistemológico. Más sobre racionalidad, verdad y consenso	251

NOTA

J. L. Galimidi, Conquista y conciencia en el Leviatán 265

DISCUSIONES

S. R. Palavecino, Nota sobre la certeza. Una discusión con Samuel Cabanchik.....	281
S. M. Cabanchik, Réplica a la discusión sobre el revés de la filosofía, lenguaje y escepticismo.	287

ESTUDIOS CRITICOS

E. J. Palti, Hans Blumenberg: sobre la modernidad, la historia y los límites de la razón	291
F. Bertelloni, Aristóteles en el Renacimiento	331

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Ch. Taylor, <i>Multiculturalism and "The Politics of Recognition"</i> (Y. Pedrana).	
F. Broncano (ed.), <i>Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía</i> (D. I. Pérez).	
H. Meschonnic, <i>Le langage Heidegger</i> (E. Castro). D. Boucher (ed.), <i>The Life and Thought of R. G. Collingwood</i> , <i>Collingwood Studies</i> (R. Belvedresi).	
H. Spector, <i>Analytische und postanalytische Ethik. Untersuchungen zur Theorie moralischer Urteile</i> (A. Ferraro). R. Dworkin, <i>Life's Dominion, An Argument on Abortion, Euthanasia and Individual Freedom</i> (A. L. F. Salles).....	349

ACTUALIDAD FILOSOFICA

- J. Marincevic y M. Becerra Batán**, Elecciones epistemológicas y práctica docente.....367
- F. Naishtat**, Entrevistas: René Descartes, Cuatrocientos años de actualidad 375

COLABORADORES

SARA ALBIERI, Professor adjunto III, D.E., Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina. Ingresso em 1983. **Publicações:** 1. "Milagres e Leis da Natureza em Peirce e Hume," in *Revista Latino-Americana de Filosofia* (no prelo), 1996. 2. "Razão, Natureza e Neo-Pirronismo," in *Skepsis* (no prelo), 1995. 3. "Do Sublunar ao Celeste: O Percurso da Ciência da História em Paul Veyne", in *Ciência e Filosofia*, número 3, pgs. 209-224, 1986. Dirección: Caixa Postal 5235, 99040-970 Florianópolis 5c, Brasil.

CARLOS F. ROSENKRATZ, Doctor in the Sciences of Law (Yale University, USA). Profesor de la Universidad de Buenos Aires. Global Law Professor, New York University. Ha publicado en revistas de Derecho y Filosofía de los Estados Unidos, Alemania, Italia, España y México. Dirección: Av. de Mayo 1460 2º "14" (1085) Capital Federal, República Argentina

LEON OLIVE [ver RLF vol. XIX N° 2 (Primavera 1993)]. Dirección: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.

JOSÉ LUIS GALIMIDI es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, y actualmente completa sus estudios de Doctorado en la misma Casa, con especialización en la teoría política inglesa del siglo xvii. Desde 1995 es auxiliar docente, por concurso, en la cátedra de Filosofía Política de la U.B.A. Recibió becas de Iniciación y Perfeccionamiento del sistema UBACYT, publicó artículos sobre su especialidad en revistas y boletines locales, y es vocal suplente de la Asociación de Estudios Hobbesianos. Dirección: Honduras 5027 5º A (1414) Capital Federal, República Argentina.

SERGIO R. PALAVECINO (ver RILF vol. XVII N° 1 (Otoño 1991).
Dirección: Calle 5 N° 175 (1900) Tolosa, La Plata, República Argentina.

SAMUEL MANUEL CABANCHIK, Doctor en Filosofía UBA. Docente regular del Departamento de Filosofía de la UBA. Investigador del CONICET. Publicó: *El absoluto no sustancial*, 1985, *Abreviaturas*, 1986. *El Revés de la Filosofía*, 1993. Artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales. Dirección: Güemes 4748 (1425) Capital Federal, República Argentina.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXII N° 2 (Primavera 1996)



Ezequiel de Olaso

15.6.1932 - 27.5.1996

Amigos comunes han tenido la gentileza de hacerme llegar la noticia de que Ezequiel de Olaso ha muerto, víctima de una vieja dolencia cardíaca. Esta noticia enluta al mundo filosófico argentino, hispanoamericano y, además de su familia, a sus muchos amigos y admiradores en ambas Américas y Europa.

Ezequiel era uno de los filósofos e investigadores argentinos más distinguidos de las últimas décadas en un país lleno de filósofos distinguidos. Había nacido en Buenos Aires en 1932, cursando estudios allí mismo y en el Bryn Mawr College, y había llegado a ser Profesor de Filosofía Moderna de la Universidad Nacional de Buenos Aires, además de miembro de muchas sociedades de estudios filosóficos. Fue uno de los fundadores y animadores del *Centro de Investigaciones Filosóficas* de Buenos Aires y de los editores de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* del mismo Centro, la cual se publica ininterrumpidamente desde 1975 —con ocasión de cumplir Olaso 60 años, la revista tuvo el acierto de dedicarle un número de homenaje en el que tuve el honor de colaborar—. Muchas Universidades disfrutaron de su presencia como Profesor Visitante.

Entre sus libros destacan un juvenil trabajo sobre *Los nombres de Unamuno* (1963) y otro que exhibe su sapiente madurez publicado por nuestro compatriota Roque Carrión en Venezuela sobre *Escepticismo e Ilustración* (1981). Tradujo y editó *Obras escogidas* (1963, 1981) de René Descartes, *Escritos filosóficos* (1982) de G. W. Leibniz –versión realmente admirable por su dificultad que se hace perceptible en que las anteriores son casi inutilizable– y coordinó el tomo dedicado a tratar *Del Renacimiento a la Ilustración* (1994) de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Además, escribió una muy considerable cantidad de artículos, con los que introdujo la investigación sobre el escepticismo moderno en la filosofía iberoamericana, afición que quizás había adquirido de su maestro y amigo el notable historiador de la filosofía moderna Richard Popkin. Con sus trabajos contribuyó a mostrarnos que el escepticismo es la tercera de las grandes corrientes filosóficas de la Epoca Moderna, junto al racionalismo y al empirismo.

Toda esta obra imponente y tangible estaba maravillosamente escrita –como que Olaso había disfrutado de la amistad, afecto y aprecio personal, intelectual y estilístico de Borges–, tenía el *esprit de finesse* de la mejor tradición francesa, pero al mismo tiempo observaciones originales y muy sugerentes, a la vez que un firme apoyo textual y un meticuloso conocimiento de la bibliografía secundaria.

Escuchar a Ezequiel en los congresos era un gran placer: por la inteligencia y la elegancia de sus ponencias, la agudeza y humor de sus observaciones y, a veces, por la mordaz ironía de sus réplicas. Leerlo instruía: aun de los artículos periodísticos que no desdijo escribir para *La Nación* de Buenos Aires, aprendí muchísimo. Allí tuvo la generosidad de publicar un par de reseñas sobre mis libros *Repensando la tradición occidental* y *Repensando la tradición nacional*, a los que supo encontrar méritos, pero sin ocultar sus evidentes errores, como debe ser. Tampoco olvido, y le agradezco, que me pidiera un artículo sobre “El nacimiento de la estética” para el tomo que dirigió para la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Conversar con Olaso era siempre una ocasión renovada para estimar su brillo y simpatía; pero, a la vez, sus grandes conocimientos en filosofía y literatura, su talento para contar anécdotas, su gusto y regusto por la palabra bien escogida y, finalmente, su honda humanidad y sensatez.

Quiso venir a Lima “para conocer la comunidad filosófica local” –como me dijo– y traté de traerlo a un coloquio que organicé, pero su viaje su frustró porque le surgió una invitación para una reunión sobre filoso-

fía moderna en Amsterdam, que no pudo rechazar. La última vez que lo vi fue el año pasado en México, donde me contó que sus trabajos sobre filosofía moderna y sobre Borges progresaban a buen ritmo. Ahora ya no podrá conocer Lima, la comunidad filosófica local ya no tendrá la oportunidad de gozar de su sapiencia y fino humor, de su ironía y sutileza, y tampoco podrá Ezequiel concluir sus trabajos inacabados, todo lo que es una gran lástima y una pérdida irreparable y absurda. Como lo es para el mundo filosófico argentino, hispanoamericana y para su querida familia, sus admiradores del Viejo y Nuevo Mundo, que Olaso se nos haya ido, víctima de haberle recrudecido una antigua dolencia cardíaca.

David Sobrevilla

(Universidades de San Marcos y de Lima, Perú)¹

* * * * *

Ezequiel de Olaso morreu. Em homenagem à sua memória, uma memória muito querida, quero fazer este depoimento. O depoimento de um amigo sobre um grande amigo e sobre um grande colaborador e companheiro. Porque, no sentido mais forte das palavras, ele o foi.

Quando em 1975, na UNICAMP, eu começava a organizar o Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, o CLE, e necessitava contratar pesquisadores e professores de excelente currículo acadêmico, o reitor Zeferino Vaz autorizou-me a ir a Buenos Aires para conhecer pessoalmente e convidar para integrar nossos quadros dois universitários argentinos cujo currículo eu conhecia: Ezequiel de Olaso e Carlos Lungarzo. Tive deles uma ótima impressão, ambos aceitaram o convite e para cá vieram. Carlos Lungarzo até hoje está conosco. Olaso, que passou apenas dois anos na Unicamp, mas que muitas e muitas vezes voltou para participar de colóquios e seminários, não vai mais voltar.

Aquele convívio de dois anos com Olaso foi excelente e para mim muito enriquecedor. De um lado, por sua inteligência penetrante, seu pensamento rigoroso e logicamente implacável, seu aguçado espírito

1. Publicado en el suplemento dominical de *El Comercio*, de Lima, Perú, el 16 de junio de 1996.

crítico, seus extensos conhecimentos de história da filosofia; de outro, por sua habilidade para lidar com a burocracia, seu extraordinário senso de organização, sua invejável capacidade de trabalho, seu senso da medida, sua experiência institucional, seu ânimo combativo, sua dedicação incansável às tarefas que assumia, sua capacidade de adaptação, sua disposição permanente a colaborar. Relendo essas linhas que acabo de escrever, tenho a consciência plena de que estou apenas narrando fatos, lembrando aspectos de sua pessoa e de sua atividade fortemente presentes em minha memória, dizendo menos do que deveria. Por essas qualidades todas, ele me impressionou fortemente quando comigo colaborou –ele foi de fato o primeiro vice-coordenador do CLE, embora formalmente o cargo ainda não existisse, pois o Centro somente foi oficializado em 1977– e essas lembranças que me acodem à mente ainda hoje me impressionam muito.

Rapidamente ficamos amigos. Para tanto foi importante o lado ético de sua personalidade. Ezequiel era de uma extraordinária lealdade, extremamente exigente para consigo mesmo, de uma afetuosidade contida mas patente, de uma grande elegância no comportamento, um perfeito *gentleman*. E era alegre, extremamente espirituoso, socialmente encantador, um homem capaz de agradar às pessoas que o conheciam, sem fazer no entanto nenhuma espécie de concessão.

Sua família veio ficar com ele em Campinas. Martha, sua esposa e grande companheira, e os Olasitos, como eu de brincadeira os chamava, Miguel, Juan e Manuel, uma família extremamente simpática que Ezequiel idolatrava e amou profundamente até o fim. Nossas famílias se tornaram também amigas e o tempo manteve muito forte essa amizade, a pesar da distância.

Olaso tinha uma boa e feliz experiência com a *Revista Latinoamericana de Filosofia*, de que era um dos fundadores. Essa experiência foi decisiva para a criação e funcionamento de nossa revista *Manuscrito*, de que foi o primeiro diretor. Planejou seus números, obteve para ela dezenas de artigos de autores estrangeiros graças a suas múltiplas ligações, tornou-a uma revista internacional.

Constava de meus planos para o CLE a organização de colóquios, seminários, encontros e congressos de filosofia, que eram ainda extremamente raros em nosso país. Olaso trouxe para isso a experiência que me faltava, graças a ele o CLE pôde realizar um número sem dúvida impressionante de eventos dessa natureza, aos quais acorreram de boa vontade dezenas e dezenas de pesquisadores nacionais e estrangeiros

do campo da filosofia. Olaso planejou comigo vários desses colóquios, escolheu -lhes os temas, indicou nomes a serem convidados. Campinas se tornou, como tantas e tantas vezes foi reconhecido, um lugar importante no cenário filosófico brasileiro. Graças àqueles encontros, desenvolveram-se e estreitaram-se relações entre filósofos brasileiros que até então mal se conheciam –ou simplesmente não se conheciam– e nasceu um intenso e sadio intercâmbio entre as universidades brasileiras, na área da filosofia.

Mas também um intercâmbio nosso com a América Latina, sobretudo com a Argentina. Olaso nos pôs em contato com o *Centro de Investigaciones Filosóficas* (CIF), de Buenos Aires, de que era membro e fundador, com a *Sociedad de Análisis Filosófico* (SADAF), com outros grupos argentinos. A partir de então não mais cessou o fluxo de filósofos argentinos para o Brasil, de filósofos brasileiros para a Argentina. Se ele hoje é tão intenso e para nós brasileiros tão importante, isso se deve a Ezequiel de Olaso.

As sementes tinham sido plantadas, mas Olaso não pôde permanecer muito tempo em Campinas. Necessidades pessoais e familiares o obrigaram a deixar-nos após dois anos de atividade tão profícua. Mas manteve sempre um contato intenso conosco. Visitou o CLE com frequência, visitou com frequência universidades brasileiras que passaram a convidá-lo, convidou com frequência filósofos brasileiros para congressos, encontros e conferências na Argentina.

Não deixarei de acrescentar que Olaso foi importante para meu desenvolvimento filosófico, pela oportunidade que sua condição de grande especialista no Ceticismo antigo e moderno e o fato de com ele privar e poder interagir me propiciaram para conhecer melhor a literatura filosófica sobre o Ceticismo e seus problemas. Olaso não era um filósofo cético, paradoxalmente no entanto eu talvez não me tivesse feito um filósofo cético se não o tivesse conhecido. Nossas interpretações do Ceticismo antigo eram bastante diferentes e ele jamais aceitou minha proposta neo-pirrônica. Mas tenho de reconhecer que nossas discussões e debates tiveram grande influência sobre minhas idéias e algo de análogo pode também dizer a grande maioria dos que, nas últimas décadas, se têm dedicado ao estudo do Ceticismo em nosso país. Por isso mesmo, quando da realização de um de nossos últimos Colóquios brasileiros sobre Ceticismo e fazendo-lhe apenas justiça, eu pude publicamente e em presença de Olaso dizer que, quisesse ele ou não, ele de fato era o pai do Ceticismo brasileiro.

Olaso deixou muitíssimos amigos no Brasil. Tive a oportunidade de falar com muitos deles, todos estão chocados e muito tristes com seu desaparecimento imprevisto e precoce. Choramos a sua ausência. Que Martha e seus filhos saibam que nós não o esqueceremos.

Oswaldo Porchat Pereira
(Universidade de São Paulo, Brasil)²

Ezequiel de Olaso no está más con nosotros. Su corazón había resistido a una operación delicada hace varios años, pero ahora cuando hubo que complementar la operación anterior, ya no resistió. Quizás esto simbolice la distancia que hay, según los filósofos de la era clásica que Ezequiel manejaba con perfección, entre las razones del corazón y la razón *tout court*. Porque Ezequiel estaba en el auge del empleo de sus capacidades analíticas y filosóficas. Nos hará mucha falta su precisión, su crítica implacable aunque siempre simpática y con las mejores intenciones, su escepticismo radical pero sano.

He encontrado a Ezequiel por primera vez en el *Segundo Congreso Internacional Leibniz*, en 1972, en Hannover. Eramos entonces principiantes en la escena leibniziana internacional. Juntos habitamos en la misma pensión barata y juntos nos reimos del dueño de la pensión, de la pomposidad de los filósofos famosos y de mil otras cosas. El humor no faltó jamás en nuestros encuentros subsecuentes. (Escribo en mi castellano no-nativo, cuyos errores Ezequiel acompañaba con un esbozo de sonrisa, para no ofenderme).

Por 1975, me invitó Ezequiel a dar un par de conferencias en el *Centro de Investigaciones Filosóficas* (CIF) de Buenos Aires. Quedé impresionadísimo con esa institución, así como más tarde con el SADAF. Me di cuenta de que la vitalidad del interés por la filosofía puede sobrevivir al desmantelamiento casi total del marco universitario. En el CIF, varios jóvenes estudiosos de la filosofía reunieron sus bibliotecas, sus pocos re-

2. Este "depoimento" de Oswaldo Porchat Pereira se publicará en la revista *Manuscrito*.

curso, y su voluntad de estudiar, y crearon una isla paradisíaca de cooperación intelectual del más elevado nivel. En pocos otros lugares tuve la sensación de ser tan intensamente escuchado, al hablar, y de ser tan honestamente cuestionado. Desde ese momento he comprendido que la filosofía o es dialógica o simplemente no es.

Ezequiel estableció vínculos con la UNICAMP, con la que yo estaba vinculado en la época, se vino para Brasil y allí se hizo amigo y colega de muchos filósofos brasileños. Ezequiel mantuvo siempre sus lazos con Brasil, entre los cuales es muy importante su participación en el comité editorial de la revista *Manuscrito*, que cumple en 1997, veinte años. *Manuscrito* es un poco más joven que la *Revista Latinoamericana de Filosofía* - otra contribución importante de Ezequiel. Juntas, esas dos revistas han contribuido para crear nuevos estándares del periodismo filosófico en Latinoamérica.

Nuestros caminos fueron líneas paralelas, que muchas veces se encontraron. Juntos fuimos subiendo los escalones del progreso académico. Colaboramos en innumerables aventuras intelectuales. Nos criticamos mutuamente en nuestras publicaciones, pero siempre admiramos y respetamos, cada uno, las contribuciones del otro. Ahora que llegamos más o menos a la cumbre, en el momento en que podríamos seguir gozando, con más tranquilidad, de nuestra amistad y nuestra cooperación intelectual, Ezequiel se va. Lo recordaré siempre que lea Leibniz, siempre que trate de algún problema filosófico importante, siempre que sienta la necesidad de un verdadero interlocutor.

Marcelo Dascal
(Tel Aviv University, Israel)³

Casi treinta años, casi la mitad de mi vida se entreteje en un trato ininterrumpido y fecundo con Ezequiel. Acerca de ello no puedo hablar, porque soy yo mismo. Voy a hacerlo más desde afuera, en nombre de la

3. Palabras pronunciadas por Marcelo Dascal en el homenaje a Ezequiel de Olaso que tuvo lugar en el 3r. *Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía*, el 29 de agosto de 1996.

institución que creó en 1965, con algunos amigos: el CIF. Cuando contó sus experiencias en el campo de la filosofía, en su "Autopresentación", durante un ciclo de charlas sobre "La Argentina actual, por sí misma" organizado por Lucia Piossek de Zucchi en la Universidad Nacional de Tucumán, hacia fines de la década del 70, Ezequiel, en lugar de referirse a sus importantes publicaciones y a sus múltiples tareas de investigación y docencia, prefiere nombrar unas pocas actividades que tienen en común una finalidad: la de establecer instituciones duraderas y fecundas. Destaca en primer lugar la creación del *Centro de Investigaciones Filosóficas* y la *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Luego reseña su doctorado en los Estados Unidos y, finalmente, la organización, junto con su amigo Porchat Pereira –como cuenta también Marcelo Dascal– de un centro de investigación en la Universidad de Campinas, Brasil.

Tanto el CIF como la RLF han sobrevivido a las difíciles circunstancias económicas y políticas de las últimas décadas, no por milagro, sino por el espíritu de diálogo y de cooperación que los anima, y que alentaba radicalmente el espíritu de Olaso. Fueron y siguen siendo instituciones abiertas a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas, con la única condición de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que se apele a la razón como última instancia universalmente válida.

Sobre su doctorado en el *Bryn Mawr College*, en Pensilvania, bajo la dirección de José Ferrater Mora, diré sólo lo siguiente, que lo pinta de cuerpo entero y sigue siendo un claro ejemplo para los discípulos. Relata Ezequiel en la ya citada "Autopresentación", que no eligió un tema fácil; por el contrario, buscó un punto sumamente acotado y de enormes dificultades: escribir un comentario literal a una obra de Leibniz contra Descartes. (Esto fue más arduo aún, y más excitante cuando pudo demostrarle a un reconocido *scholar* como Popkin, que un escrito de Leibniz sobre Sexto Empírico que se creía perdido, era uno que el propio Ezequiel había descubierto en el archivo de Hannover). ¿Por qué se impuso un trabajo tan exigente? Porque –como él mismo dice de Borges– "amaba las aventuras del pensamiento; cosa rara entre los intelectuales" (*La Nación*, 29.3.1987). Así se veía obligado a estudiar la filosofía moderna con los mismos recaudos que se emplean para estudiar la filosofía antigua, de modo que, confiesa, "con el pretexto de comentar un escrito de veinte páginas, tenía que ejercitarme en la historia entera de la filosofía... Esa escuela, ese taller, fue muy productivo, y siempre que puedo les recomiendo a mis alumnos y flamantes colegas que se inventen una tarea similar".

Ahora bien, si, aparte de sus logros científicos, yo tuviera que señalar el rasgo que más me impresionó de Ezequiel, lo que me parece que lo caracteriza esencialmente, diría que fue su libertad interior. Ezequiel fue ante todo un hombre libre y ecuaníme; *el hombre más libre que me fue dado conocer*. Y sobre esa distendida manera de ser afloraban una inusual generosidad y un humor y una ironía incomparables.

Acaso lo que más aborrecía fuera la intolerancia y la soberbia de los fundamentalistas, la "canallada institucional" que silencia la abjuración de Galileo ante el tribunal de la Inquisición, como decía hace muy poco en su ensayo "Descartes: el creador de la modernidad" (*La Nación*, 31.3.1996). No le agradaba la ligereza con que, entre nosotros, se daba la bienvenida a una post-modernidad trasplantada de otros pueblos que, justamente, habían hecho la experiencia del liberalismo democrático. Consideraba que nuestros países latinoamericanos aún no habían pasado por esa prueba. De ahí que no sea anecdótica su pública refutación del frívolo profetismo de Baudrillard, con motivo de una reunión internacional en Buenos Aires hace unos pocos años, ni incidental su interés en la obra de uno de los pocos espíritus ilustrados de la España del S. XVIII, el sacerdote Benito Jerónimo Feijoo, y su eco en Domingo Faustino Sarmiento; veía allí una clave de nuestra situación en el mundo occidental. Citaba a Sarmiento, quien decía: "Feijoo es el primer español que empieza, en su Teatro Crítico, a difundir ideas nuevas sobre asuntos que no sean los que agitaba Villegas, a saber: si Jesucristo era buen mozo, y las veinte fruslerías de que es acusado"; lo cual contrasta con la educación que se daba en América, que consistía, según Sarmiento dice muchas veces, en "enseñar a ignorar científicamente la verdad verdadera de las cosas, y no la verdad deducida de textos y tradiciones" (*ECO*, junio 1975, Bogotá).

Esa verdad verdadera de las cosas se logra con el cultivo desinteresado (quiero decir, no ideológico) de la filosofía, y repercute en una fundamentación de la sociedad en la comprensión mutua y en el diálogo, esto es, en la razón. A los apocalípticos post-modernos que se regodean con el epígrafe de un famoso grabado de Goya, "*Los sueños de la razón también producen monstruos*", Ezequiel les recordaba –hace apenas tres meses– que "*las vigilias de la razón trajeron maravillas*" (*La Nación*, 28.4.1996).

Compartía Ezequiel la "poesía del pensamiento" de Borges, quien imaginó *el principio del filosofar* en el diálogo de dos griegos desconocidos que, por de pronto, están de acuerdo en una sola cosa: "*la discusión*".

es el no imposible camino para llegar a una verdad... Libres del mito y de la metáfora, piensan o tratan de pensar... Han olvidado la plegaria y la magia."

De un trabajo que Ezequiel dedicó a Borges con motivo de su muerte, extraigo unas pocas líneas, para aplicárselas a él mismo. Creo que con justicia.

"Ha terminado para él la tensión agnóstica que nos trabaja a muchos. Ahora sabe o ni siquiera ignora. Imagino que el buen Dios le ha ofrecido el paraíso, la eternidad del puro deleite contemplativo, un Aleph interminable. De un modo que las palabras no pueden transmitir está viendo sonriente que padeció una ilusión de porteño incorregible y que los hombres burlan otra vez los frágiles ardides de la literatura" (y de la filosofía).

A nosotros, los sobrevivientes –los que "sub-vivimos" bajo el recuerdo de nuestros antecesores amados, como diría Gabriel Marcel– nos toca ahora no dejar morir del todo a Ezequiel, nos toca continuar su memoria efectiva, su obra. Desde la lejana University of Arizona nos escribe Julia Annas: "there is nothing that can lessen the loss, but at least the CIF and the *Revista Latinoamericana de Filosofía* will outlive him and remain as memorials to his work".

Como cuenta San Agustín, en sus *Confesiones*, parece asombroso que los otros sigan viviendo cuando un ser querido ha muerto. "Alguien ha acertado al decir de su amigo que era la mitad del alma suya. Yo sentía, en efecto, que la mía y la suya eran una sola alma en dos cuerpos: por ello la vida me causaba horror –yo no quería vivir a medias– y por ello me causaba miedo la muerte, con la cual también él habría muerto del todo".

Mario A. Presas (CIF)⁴

4. Comunicación leída el 30 de julio de 1996 en el acto convocado por su familia, Martha, Miguel, Juan y Manuel de Olaso, el CIF, la Fundación Ortega y Gasset Argentina, la Universidad de Buenos Aires y la Universidad de San Andrés, en el Centro Cultural Borges de Buenos Aires; leída también en el homenaje del 3r. *Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía*, el 29 de agosto de 1996.

MILAGRES E LEIS DA NATUREZA EM PEIRCE E HUME

Sara Albieri

Em Dezembro de 1737 Hume – então em Londres tratando da publicação do *Tratado* – assim escreveu a Henry Home:

"Dispondo de uma carta franqueada, resolvi fazer uso dela; e por isso envio algumas 'Reflexões sobre Milagres', que antes pensara publicar com o restante, mas as quais receio serem ofensivas, mesmo estando o mundo em seu estado atual ... presentemente estou castrando a minha obra, isto é, decependo as suas partes nobres, para torná-la o menos ofensiva possível ... Trata-se de um ato de covardia pelo qual me recrimino, embora creio, nenhum de meus amigos o faça".¹

As tais "partes nobres" teriam provavelmente interessado o público leitor: o *Tratado*, sabemos, não teve melhor recepção por essa castração. Já quando Hume, posteriormente, decidiu incluí-las na primeira *Investigação*, seção X, "Dos Milagres", tornou-se das mais famosas.

É certo que boa parte do interesse pode ter sido provocada pela retórica anti-religiosa, de que é exemplar o parágrafo final:

"Sendo que, de modo geral, podemos concluir que a Religião Cristã não somente foi desde o início acompanhada de milagres, mas mesmo atualmente não será aceita por qualquer pessoa razoável sem eles. A simples razão não é suficiente para convencer-nos de sua veracidade: e quem quer que seja movido pela Fé para concordar com ela, está consciente de um milagre contínuo em sua pessoa, que subverte todos os princípios de seu entendimento, e lhe dá uma determinação de crer no que é mais contrário ao costume e à experiência".²

1. Letters, I, pgs. 24-5.

2. EU, 131.

Entretanto, de modo geral, o ensaio, ao colocar sob suspeita o testemunho em favor de milagres e prodígios de toda a espécie, acaba por discutir a natureza da evidência que apóia as crenças que tomamos por verdadeiras. Do mesmo modo, o ensaio discute em que condições tais crenças possam ser justificadas. Enfim, ele traz a discussão teológica para o terreno epistemológico.

Hume inicia a seção X da primeira *Investigação* dizendo ter descoberto um argumento que, se justo, servirá aos sábios e prudentes como "um cheque permanente a todo tipo de ilusão supersticiosa".³ O argumento se desdobra a partir de uma definição proposta de milagre: "um milagre é uma violação das leis da natureza".⁴ Assim, em termos humanos, ele sempre se apresenta como um evento que contraria uma experiência até então uniforme e inalterada. Temos exemplos de experiências desse tipo: que todos os homens morrerão; que chumbo não pode por si ficar suspenso no ar; que o fogo consome a madeira e é apagada pela água. Eventos como estes, que justamente pela experiência uniforme que temos deles, julgamos estarem de acordo com as leis da natureza, nos parecem ocorrer de maneira invariável e infalível - a não ser, justamente, que um milagre os impeça. É possível então dizer que, se toda experiência uniforme implica numa prova,⁵ dispomos de provas completas e diretas contra a existência de qualquer milagre, o qual só terá credibilidade se puder apoiar a sua evidência numa prova mais forte.⁶

A consequência disso, que deve atuar como um máxima geral orientando nossa atitude em relação a toda evidência apresentada em favor de milagres, é que "nenhum testemunho é suficiente para estabelecer um milagre, a não ser que ele seja tal que a sua falsidade seja mais miraculosa do que o fato que tenta estabelecer".⁷ O bom investigador avalia as evidências de que dispõe confrontando-as e atribuindo peso maior à mais provável. Nesse tipo de investigação, trata-se de decidir casos de evidência conflitante.

3. Ibid., 110.

4. Ibid., 114.

5. Cf. ibid., 56.

6. Cf. ibid., 115.

7. Ibid., 116.

"Essa contrariedade de evidência pode provir de diferentes causas: da oposição de depoimentos contrários; do caráter ou do número das testemunhas; da maneira pela qual formulam o seu depoimento; ou da união de todas essas circunstâncias. Nutrimos suspeitas sobre uma questão de fato quando as testemunhas se contradizem umas às outras; quando são poucas e de caráter duvidoso; quando têm um interesse qualquer no que afirmam; quando prestam o seu depoimento sem hesitação ou, pelo contrário, fazendo asseverações violentas. Há muitas outras particularidades dessa espécie que podem diminuir ou destruir a força de um argumento derivado do testemunho humano".⁸

A evidência que apóia os relatos de milagres e prodígios é sempre conflitante, pois não há depoimento em favor deles a que não se oponha um sem-número de testemunhos. Basta considerar os milagres relatados pelas diversas religiões. Se cada religião costuma invocar eventos miraculosos para confirmar as suas verdades e estabelecê-las sobre fundamentos sólidos, não é possível que todos esses milagres possam ser aceitos como verdadeiros ao mesmo tempo. Os relatos de milagres e prodígios devem ser considerados como tendo força igual, e portanto capazes de se anularem mutuamente quando contrários. Hume considera que "todos os prodígios das diferentes religiões devem ser considerados como fatos contrários, e as evidências desses prodígios, sejam elas fracas ou fortes, como opostas umas às outras".⁹ Assim, se algum testemunho se apresentar como contraditório, tudo o que temos a fazer é confrontá-lo com a experiência disponível, de modo que entre duas experiências opostas, uma destrua a outra na proporção de sua força. O critério último para decidir no caso de evidência conflitante é sempre o da experiência; "só a experiência dá autoridade ao testemunho humano; e essa é a mesma experiência que nos garante as leis da natureza".¹⁰

* * *

Em junho de 1901, Charles S. Peirce, a propósito do ensaio sobre os milagres de Hume, assim escreveu ao secretário da Smithsonian Institu-

8. Ibid., 112-3.

9. Ibid., 122.

10. Ibid., 127.

tion, Samuel Langley: "o argumento de Hume nada tem a ver com as Leis da Natureza. Esta é a dificuldade".¹¹ Não era primeira vez que Peirce era tão peremptório acerca disso. Em carta de 20 de Abril do mesmo ano, já asseverara ao secretário não haver "grande relevância na ocorrência da palavra *lei* na definição que Hume dá de um milagre", ou não haver "conexão íntima entre a concepção de Lei da Natureza e o argumento de Hume contra os milagres..."

Essa correspondência começara no início de Abril daquele ano, quando o professor Langley convida Peirce a escrever sobre a mudança na idéia de "leis da natureza" desde o tempo de Hume. Langley achava que o ceticismo de Hume, tal como expresso em seu ensaio sobre os milagres, teria dado início a uma ruptura com a crença racionalista do século dezoito na certeza das leis da natureza. Peirce escreve então, em menos de uma semana, um primeiro manuscrito, intitulado "Hume e as Leis da Natureza", que deixa o secretário insatisfeito, já que este pede a Peirce que acrescente "algumas palavras a respeito da mudança da visão comum acerca do significado de leis da natureza entre o tempo de Hume e o nosso". Peirce responde que isso o levaria a discutir os principais tipos de inferência científica e, em maio, envia ao Instituto um segundo manuscrito intitulado "O Tratamento Adequado de Hipóteses", que é imediatamente recusado como leitura difícil. A 1º de Junho Peirce envia a Langley um terceiro manuscrito, "Hume acerca de Milagres e Leis da Natureza" que, depois de sofrer vários reparos do secretário, alguns recusados por Peirce, acaba por receber o título final de "As Leis da Natureza e o Argumento de Hume contra os Milagres", mas terminou inédito.

De início, o leitor deste ensaio de Peirce tende a partilhar dos receios de Langley, e submeter o texto às mesmas questões, já que, a princípio, não lhe parece de todo óbvio que o argumento de Hume nada tenha a ver com as leis da natureza. Acaso Peirce pensaria negar que as leis da natureza constituem uma espécie de conhecimento uniforme e generalizador, e que os milagres se apresentam como fatos extraordinários justamente porque contrariam as expectativas de uniformidade autorizadas pelas leis? Será preciso desenrolar a meada do texto de Peirce, para recuperar com clareza o seu fio condutor.

11. Citamos a correspondência entre Peirce e Langley a partir da reprodução de Philip Wiener, *Charles S. Peirce - Selected Writings*, cap. 18, pgs. 279-88.

Peirce e o Argumento de Hume

Atendendo o pedido para que comentasse o estado das idéias no tempo de Hume, Peirce observa que, na época da publicação do ensaio, por volta de 1748, o público inglês já estaria perfeitamente habituado aos ataques à literalidade dos milagres relatados pelos evangelhos, argumentos estes popularizados sobretudo por Woolston e Annet. Segundo Peirce, Woolston dirige-se especialmente aos milagres históricos, procurando desmontar a evidência que os apoiava, caso a caso. A novidade do argumento de Hume é que este pretendia oferecer um princípio geral que pudesse dar conta de todos os relatos de milagres, de modo a dispensar a análise detalhada dos casos particulares. Peirce não diz, mas essa redução dos casos particulares a um único princípio explicativo é fruto de uma postura metodológica, a saber, o newtonianismo, que Hume reivindica, e recomenda tanto generalidade como economia dos princípios explicativos.

De todo modo, na leitura de Peirce, o argumento de Hume, como o de Woolston, diz respeito aos milagres históricos. Isto quer dizer que o argumento visa sobretudo os relatos, os testemunhos acerca de milagres contidos em documentos. Neste caso, os milagres a que Hume se refere não se apresentam aos nossos dados perceptuais como se fôramos nós as testemunhas oculares desses eventos. O argumento de Hume, afinal, não prevê como tratar os milagres experienciados diretamente.

A leitura de Peirce livra Hume de uma objeção comum a esse tipo de argumento: "tem sido observado com frequência que a definição de um milagre enquanto uma contravenção à ordem da natureza é auto-contraditória, porque tudo o que sabemos da ordem da natureza é derivado de nossa observação do curso dos eventos do qual o assim chamado 'milagre' é parte".¹² Ora, os milagres de Hume não são observados diretamente. Eles fazem parte de relatos de supostas observações e experiências, e enquanto tal têm o estatuto de hipóteses que visam explicar supostos eventos, não só miraculosos, como extraordinários. E é contra esse tipo de hipótese explicativa que o argumento de Hume se levanta, como "um suspeita a respeito de todos os raciocínios desse tipo".¹³ Mas, diz Peirce, devemos suspeitar dessa suspeita: ela pode surgir, não da só-

12. LH, 294.

13. Ibid., 295.

lida lógica de nosso conhecimento das leis naturais, mas apenas de uma subjetividade carregada de opiniões pré-concebidas. Implicitamente, Peirce parece temer que tal atitude se afirme como uma fúria retrógrada contra outros inusitados - aqueles que revolucionam as leis e os modelos de explicação bem estabelecidos.

A leitura de Peirce confere ao argumento de Hume uma segunda imunidade. Se Hume se refere apenas os milagres históricos, isto quer dizer que atinge apenas os milagres efetivamente relatados, e não todo e qualquer milagre. Em outras palavras, Hume põe em cheque o relato da ocorrência do milagre, mas não a possibilidade do milagre. "Não é propriamente um argumento contra milagres em geral, mas somente contra milagres históricos".¹⁴ Isto quer dizer que, nas palavras de Peirce, Hume não avança nenhuma "definição metafísica de milagre". Se o argumento de Hume tivesse esse alcance, seria facilmente refutado por um argumento como o de Santo Agostinho, por exemplo. Este diria que o milagre viola a ordem da natureza apenas como a conhecemos; esta representa apenas o alcance e o limite de nossas capacidades, mas não a verdadeira ordem, que é a de Deus. Nesse caso, de acordo com a definição habitual de milagre dos padres da igreja, um milagre é um ato que estaria além do poder do homem se não houvesse assistência divina. É fácil pressupor que, sendo-lhe acrescentada essa assistência, o ato milagroso abre uma brecha na ordem visível, uma espécie de acesso à ordem oculta, e portanto está ainda perfeitamente de acordo com as leis da natureza, desta vez, as verdadeiras. Peirce diz que, no fundo, Hume sustenta a definição corrente de milagre, de violação da ordem visível da natureza, abstendo-se de se pronunciar quanto à ordem metafísica do mundo.

É verdade que o argumento de Hume, se toma os milagres historicamente, como quer Peirce, e portanto como questões de fato, não poderia mesmo negar a possibilidade mesma dos milagres, sem contrariar um dos axiomas de sua teoria do conhecimento:

"o contrário de toda questão de fato é sempre possível; porque nunca pode implicar em contradição e é concebido pela mente com a mesma facilidade e distinção como se estivesse conforme à realidade. Que o sol não nascerá amanhã é uma proposição não menos inteligível e não implica em maior con-

14. Ibid., 294

tradição do que a afirmação de que nascerá. Em vão, portanto, tentaríamos demonstrar sua falsidade. Se fosse demonstrativamente falsa implicaria numa contradição, e nunca poderia ser distintamente concebida pela mente".¹⁵

Hume não poderia, sem contradição, ter avançado um argumento a priori contra os milagres, que os provaria demonstrativamente falsos.¹⁶ O propósito mesmo do argumento de Hume é afastar como irrelevante a questão da possibilidade a priori dos milagres. O que deve ser enfatizado na definição de Hume, de que um milagre é contrário ao curso comum da natureza é, na interpretação clássica de Kemp Smith, justamente o termo *natureza*, enquanto oposto a *sobrenatural*. Um evento inusitado ou extraordinário não é imediatamente, e apenas por essa razão, descrito como miraculoso. Antes, a atitude a adotar diante do alegado milagre é verificar se não se trata do meramente inusitado, e portanto como tal exigindo uma "investigação a respeito de suas causas naturais desconhecidas". A questão é mais "porque ele chegou a ser acreditado, não se de fato ocorreu".¹⁷ Um interpretação também partilhada por Flew:

"o que Hume está tentando demonstrar a priori na Parte I (da Seção X) não é que, enquanto questão de fato, milagres não acontecem; mas que, da natureza mesma do conceito - 'da natureza mesma do fato' - deve haver um conflito de evidência necessário para mostrar que sim".¹⁸

Neste ponto, já é possível constatar que Peirce concede a Hume muito mais do que as duras palavras de suas cartas permitiram esperar. Na verdade, e preferível tomar por base as palavras mais cuidadosas de seu ensaio, por exemplo, quando admite que "a mesma concepção de lei da natureza, que era mais largamente adotada nos dias de Hume, é certamente aquela mais adotada agora".¹⁹ Talvez a linguagem mais dura de

15. EU, 25-6.

16. Esta interpretação, defendida por Fogelin num polêmico artigo, não encontra suficiente amparo textual e principalmente contextual em Hume, e foi devidamente contestada por Flew. A questão ainda gera debate, como atestam os vários artigos que visaram intervir nessa polêmica.

17. N. Kemp-Smith, Introduction to the *Dialogues Concerning Natural Religion*, pg. 49.

18. Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, pg. 176.

19. LH, 319.

Peirce seja quando comenta o exame das probabilidades que Hume propõe em seu argumento, por exemplo quando assevera que "um homem sábio proporciona sua crença à evidência... pesa os experimentos opostos; considera qual lado se apóia no maior número de experimentos: para tal lado se inclina, com dúvida e hesitação; e quando finalmente fixa seu julgamento, a evidência não ultrapassa aquilo que propriamente chamamos 'probabilidade'".²⁰ Peirce, ao mesmo tempo que recupera o uso dos termos no texto humeano, procura desqualificar a analogia com a teoria da probabilidade; recorre a exemplos matemáticos para mostrar como a formulação humeana não tem rigor de vocabulário, e só pode ser entendida se, por via de uma exegese caridosa, deslocarmos os termos para os seus sentidos não expressos.²¹

Por exemplo, o termo "crença" deveria ser substituído por "expectativa". Do ponto de vista da teoria das probabilidades, o argumento de Hume confundiria aquelas probabilidades objetivas, tais como os fatos estatísticos em que se apóiam as companhias de seguro, com as probabilidades subjetivas, mais fundadas na plausibilidade de os eventos não virem a contrariar nossas noções pré-concebidas, mais fundados na expectativa do que na crença.

Outra longa discussão de Peirce se dá em torno do termo "evidência". Na visão de Peirce, o signo de que algo é um fato altamente convincente não significa que este signo seja uma evidência, no sentido que Hume parece empregá-lo. Peirce tem uma interessante metáfora para apresentar esse sentido: se há uma caixa fechada com um número determinado de bolas, parte de madeira, parte de marfim, e dela alguém vai retirando bolas, teremos, depois de algum tempo, a possibilidade de elaborar um prognóstico acerca da proporção das retiradas. Segundo Hume, devo chamar de evidência a essa predição necessária de um resultado numa dada proporção (conforme citamos acima). Ora, acontece que baseio minha predição nas retiradas, mas se não sei quais bolas ainda estão na caixa, não posso ter segurança de sua proporção futura. Em outras palavras, acerca da "caixa preta" da natureza, "a experiência passada não é 'evidência' da experiência futura, porque é bastante concebível que os arranjos do universo possam mudar".²²

20. EU, 111.

21. LH, 306.

22. Ibid., 309.

O que Peirce aponta como um paradoxo na postura de Hume é que as instâncias singulares de uma indução são tomadas como evidências independentes, enquanto que o mesmo Hume, em sua teoria da causalidade, defende que quando um evento ocorre de acordo com uma lei da natureza, não há real necessidade dessa ocorrência. Peirce aceita que, no sentido escolástico estrito, a ocorrência de uma lei da natureza não seja necessária: "dizer que um evento é necessário, no sentido estrito, significa que ele não somente ocorre, mas ocorreria em *qualquer* circunstância".²³ Neste sentido, não só os humeanos, mas qualquer um concordaria que o conhecimento experimental não é necessário. Contudo, é preciso acrescentar a esse sentido uma restrição: "é necessário aquilo que ocorreria em todas as circunstâncias *que seriam ordinariamente levadas em consideração*". Peirce exemplifica: "... não dizemos que a alternância dia e noite é necessária, porque depende da circunstância de que a terra esteja em rotação contínua. Mas dizemos que em virtude da gravidade, todos os corpos próximos da superfície da terra *devem* receber continuamente uma aceleração composta para baixo. Porque isso o correrá sob todas as circunstâncias que plausivelmente levamos em conta". Mesmo nesse sentido qualificado, Peirce concede que nem Hume nem qualquer humeano negaria isso. Mas o problema com a concepção de universo de Hume é que, ainda tomando como exemplo a gravitação, ele tomaria os *eventos* que compõem a ocorrência da gravidade como *evidências* independentes - "uma pedra caindo não tem qualquer conexão real com outra queda" - sem levar em conta qualquer contínuo temporal, por exemplo, o fato de que a aceleração, que é aquilo em que consiste a gravitação, seja contínua. Enfim, a necessidade de Hume, ao mesmo tempo que atribui evidência às ocorrências individuais de uma lei, nega fundamento racional à mesma lei enquanto generalidade. Ora, exige Peirce, se Hume, afora o sentido escolástico, nega que uma lei da natureza seja necessária, ele deve explicar muito distintamente em que sentido isso se dá. "A objeção à concepção de Hume de 'lei da natureza' é que ela supõe que o universo seja completamente ininteligível, enquanto que, na verdade, a única garantia para qualquer hipótese deve ser que ela torne inteligíveis os fenômenos".²⁴

Sem dúvida, trata-se de uma leitura que coincide, neste ponto, com a

23. Ibid., 310.

24. Ibid., 310-1.

interpretação tradicional da teoria da ciência de Hume: aquela que vê o seu ceticismo desembocar no irracionalismo. Contudo, é preciso lembrar que em sua teoria da indução (tradicionalmente tomada isoladamente e com ênfase no argumento cético) Hume recusa fundamento racional *demonstrativo* à relação causal - aquele que Peirce denomina o sentido escolástico estrito - mas não à razão em geral. Há um exercício experimental da razão que nos permite falar em argumentos vindos da experiência num sentido que dispensa o fundamento. Exemplar é a nota da Seção V da primeira *Investigação*, onde Hume insiste que a distinção comumente reconhecida entre razão e experiência como espécies de argumento radicalmente excludentes é "no fundo errônea, ou pelo menos superficial":

"Se examinarmos os argumentos que, em qualquer das ciências acima mencionadas (moral, política, física) passam por ser simples efeitos do raciocínio e da reflexão, veremos que eles vão finalmente terminar em algum princípio ou conclusão geral que não podemos explicar senão pela observação e pela experiência. A única diferença entre eles e aquelas máximas que são vulgarmente consideradas como o resultado da pura experiência é que os primeiros não podem ser estabelecidos sem algum processo racional e alguma reflexão sobre o que observamos, a fim de distinguir as circunstâncias que o rodeiam e deduzir as suas conseqüências; ao passo que nas segundas o acontecimento objeto de experiência tem uma semelhança exata e completa com aquele que inferimos em resultado de uma situação particular".²⁵

Vemos que Hume leva em conta não só aquelas inferências básicas obtidas por semelhança completa, mas também aquelas obtidas através da reflexão acerca dos dados da experiência, estas sim, típicas da elaboração científica. Esta operação racional dos dados da experiência permite a Hume a formulação das hipóteses da ciência moral - política e histórica - que ele quer construir nos moldes do newtonianismo. Um método experimental de testar hipóteses, mas também de encontrar princípios explicativos, os mais simples e gerais: estes, sim, com a força de lei da natureza, no sentido restrito que Peirce advoga.

Certamente, apesar da admissão (já citada), de que a concepção de lei no tempo de Hume era basicamente a mesma que no seu, Peirce enfatiza certas diferenças com as suas críticas. Mas estas diferenças nos pa-

25. EU, 44.

recem mais de ordem metafísica do que epistemológica. Senão, examinemos a descrição que faz Peirce de sua própria noção de lei.

Ele começa por ir aos físicos e à sua prática, a fim de recuperar o uso vago e por vezes caprichoso que fazem da expressão. Trata-se de "designação de uma verdade física de um tipo bastante geral, exata em sua definição e tomada como verdadeira sem exceção, num alto grau de precisão".²⁶ Contudo, Peirce nota que muitas verdades cabem nessa descrição sem que mereçam o título de leis da natureza. Por outro lado, outras, mal enunciadas, e que apenas se aproximam da verdade, comportando inúmeras exceções, são, não obstante, assim designadas. Há contudo, pelo menos dois traços comuns a esse gênero de verdades que são chamadas leis da natureza. Um deles é que cada lei dessas é uma generalização de resultados de observações. Reunidas, mas não selecionadas já que observações não podem ser escolhidas tendo em vista os resultados que se pretende, mas apenas ser uma amostra representativa de uma observação que se pretende bem feita e conforme às condições dos fenômenos - uma colheita dos frutos de sementes conhecidas, representativos, mas não selecionados. A pertinência da distinção é evidente: um seleção poderia ignorar eventos relevantes que não lhe conviessem.

A segunda característica é que uma lei não pode ser tomada como a coincidência casual e aleatória daquelas observações em que se baseia, nem tampouco como uma generalização subjetiva mas sim, nas palavras de Peirce, como sendo "de uma natureza tal que a partir dela se possam retirar uma série determinada de profecias ou predições com respeito a outras observações não incluídas entre aquelas nas quais baseou-se a lei; a experimentação irá verificar essas profecias, embora talvez não absolutamente (o que seria o ideal de uma lei da natureza), contudo de modo geral".²⁷ Mas atenção: esta generalização que, a partir de uma coleção de observações, estende os princípios observados para a situações futuras, ainda não observadas, breve, esta indução, deve cuidar para não se constituir como uma "mera fabricação de engenhosidade", uma generalização subjetiva": estas "falsas induções em geral se revelam ao ousarem predições que a natureza rapidamente desmente, desmanchando-as como "castelos de cartas".²⁸

26. LH, 289.

27. Ibid., 290.

28. Ibid., 290-1.

Qual é então a definição peirceana de lei da natureza? "Uma generalização preditiva a partir de observações".²⁹ Esta, um resumo da descrição peirceana do procedimento científico, que a nós em nada parece contrariar a descrição humeana desse mesmo processo. Ao contrário, Peirce parece formular a questão de modo análogo àquele que notabilizou o "problema de Hume": uma indução sem apoio numa demonstração racional que, como a de Peirce, funda-se na observação, constrói-se como uma previsão acerca do ainda não observado, e dispõe de graus diversos de credibilidade e de certeza conforme se constitua numa prova - argumentos da experiência que não deixem lugar à dúvida ou à contestação³⁰ - ou apenas numa probabilidade. Ou mesmo desmorona-se como um castelo de cartas nas previsões fracassadas, desmentidas, caso das generalizações "subjetivas", das crenças falsas.

Ambos parecem concordar em não tomar as leis da natureza no sentido racionalista forte, admitindo a precariedade dessas certezas. Mas, enquanto Hume parece enfatizar a falta de fundamento racional do passo indutivo, Peirce parece preocupado com outro lado da questão: não o fundamento das leis, mas o seu caráter conjectural.

O cientista acha-se diante de fenômenos que procura generalizar ou explicar. Suas primeiras tentativas, embora sugeridas por essa experiência, não são mais do que conjecturas, num processo de criação que envolve muito dos mecanismos psicológicos, muita "inspiração". Dentre estas, algumas são selecionadas para teste; e se dentre elas uma houver cuja validade um único experimento possa decidir, será boa economia começar por ela. "Nesta parte do trabalho, o cientista pode aprender algo da sabedoria do homem de negócios".³¹ Até que uma das hipóteses seja provisoriamente adotada, e então testada pela sua implicação mais improvável e que possa ser submetida à experimentação. Se, feito o experimento, a predição feita a partir da hipótese falhar, este fracasso terá que ser cabal para ser conclusivo. Senão, a teoria defeituosa ainda poderá ser submetida a alterações. Mas, se não obstante a sua implausibilidade, a predição for verificada repetidas vezes, então "começa a brilhar a estrela do cientista".

29. Ibid., 291n. Em inglês "foreknowing", termo para o qual Peirce também utiliza, em outras passagens, como sinônimos, "predictive" e "forecastive".

30. Cf. EU, 56.

31. LH, 302.

É certo que, em sua prática, o cientista toma uma lei como se fosse tão objetiva quanto os fatos dos quais ela visa dar conta. De início, uma lei recém-estabelecida difere de um fato diretamente observado apenas pela incerteza de que esta seja realmente uma lei. Com o tempo, porém, a lei acaba por gerar tal certeza que acaba por ser mais confiável do que qualquer observação isolada. "Ela agora se ergue diante do cientista como o mais bruto dos fatos brutos, de modo algum fabricação sua; como se fosse sua exumação, quase uma questão de poder". Mas, depois dessa "cristalização da lei em fato bruto", ainda assim poderia ser derrubada por um roldão de novas observações. E na verdade, ela vive sob a pressuposição de que "chegará o tempo em que terá que ser reformada, ou talvez mesmo substituída".³²

Se em Peirce a lei da natureza é essa "certeza conjectural", ela não o é menos em Hume. Ao mesmo tempo que um fato isolado - um milagre, por exemplo - pode ser considerado pouco confiável em relação a um argumento extraído da experiência que não deixe lugar à dúvida ou contestação, por outro lado, quando Hume se refere a esses argumentos, eles são sempre designados como "hipóteses" ou "conjecturas", quer se trate dos de Newton quer de seus próprios.³³

O problema teria então que ser mais uma vez deslocado, desta vez para a questão metafísica em torno da noção de uniformidade da natureza, para a concepção de uniformidade que Peirce supõe contra Hume. Em outras palavras, como se daria que nossas predições, embora tendo o caráter de aproximações estatísticas, contudo pareçam grosso modo coincidir com uma espécie de ordem dos fenômenos, com o curso da natureza? Peirce está preocupado com o fato de as leis poderem ser traduções mais ou menos exatas das relações entre os eventos. Tanto que, para ele, a questão das leis imediatamente põe outra pergunta: "Como pode a razão humana atingir tal conhecimento prévio (foreknowledge)?"³⁴ "Como deveríamos responder?", indaga Peirce.

"Não deveríamos dizer que o fato de que um homem possa atingir isso prova que existe uma razoabilidade energizante que molda os fenômenos em

32. Ibid., 303.

33. Cf. especialmente EU, seções I e V, THN, II, i.

34. LH, 299.

algum sentido, e que essa mesma razoabilidade operante moldou a razão do homem em algo semelhante à sua própria imagem?"³⁵

Certamente, não encontraríamos em Hume também a coincidência da sugestão evolucionista. Mas são curiosos os termos em que Hume aborda o assunto, nos breves parágrafos que encerram a apresentação de sua teoria da causalidade.

"Temos, pois, aqui uma espécie de harmonia préestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas idéias; e, embora nos sejam totalmente desconhecidos os poderes e as forças que governam o primeiro, vemos que os nossos pensamentos e concepções seguiram o mesmo encadeamento que as outras obras da natureza".

Na verdade, embora nossas inferências causais assentem em última instância numa espécie de instinto - o Hábito - Hume nos sugere que é sábio - razoável - que seja assim:

"Condiz melhor com a sabedoria habitual da natureza garantir um ato tão necessário da mente por meio de algum instinto ou tendência mecânica que seja infalível em suas operações, manifeste-se ao primeiro aparecimento da vida e do pensamento, e seja independente de todas as laboriosas deduções do entendimento. Assim como a natureza nos ensinou o uso de nossos membros sem nos dar o conhecimento dos músculos e nervos pelos quais são eles atuados, também implantou em nós um instinto que faz avançar o pensamento por linhas de sucessão correspondentes às que estabeleceu entre os objetos, embora desconhecemos os poderes e forças de que depende totalmente esse curso e sucessão regular de objetos".³⁶

A relevância da questão é reconhecida, articulados os seus termos. Sua investigação, porém, é relegada à indecidibilidade de toda asseveração de cunho metafísico. Hume não toma para si esse encargo: "Aqueles que se deleitam com a descoberta e contemplação das *causas finais* têm aqui ampla matéria em que empregar o seu espanto e admiração".³⁷

35. Ibid., 291.

36. EU, 54-5.

37. Ibid., 55.

Nem Peirce: "Estas questões devem ser deixadas ao leitor para decidir a seu bel prazer".³⁸

Finalidade da natureza: mais um tema comum que Peirce e Hume detectam por trás de toda investigação acerca das leis da natureza, vale dizer, da natureza do conhecimento. A questão da finalidade é o horizonte metafísico que está por trás da investigação acerca da possibilidade do conhecimento. Tanto Peirce como Hume confiam nessa harmonização, nesse andar *pari passu* do curso da natureza e do curso de nossa ciência, embora ambos, tendo esse "norte" metafísico como consolo ou idéia reguladora, também o tem como limite, já que concordam que esse domínio dos "fatos últimos" como da "razoabilidade última" esteja para sempre fechado a toda investigação.

Universidade Federal de Santa Catarina

BIBLIOGRAFIA

- Flew, A. (1980): *Hume's Philosophy of Belief*, London: Routledge.
 _____ (1990): 'Fogelin on Hume on Miracles', *Hume Studies*, XVI (2).
 Fogelin, R.J. (1990): 'What Hume Actually Said about Miracles', *Hume Studies*, XVI (1).
 Hume, D. (1932): *The Letters of David Hume*, Oxford: Oxford University Press.
 _____ (1957): *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press (abreviado EU para as citações).
 _____ (1964): *Dialogues Concerning Natural Religion*, Scientia Verlag Aalen.
 _____ (1967): *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press.
 Peirce, C.S. (1935): *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
 _____ (1955): *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover.
 _____ (1966): *Selected Writings*, New York: Dover (abreviado LH para as citações).

38. LH, 291.

ABSTRACT

This article aims at arguing that Peirce's criticism towards Hume's argument on miracles, rather than pinpointing the antagonism, shows the compatibility of their conceptions of Laws of Nature.

EL NUEVO RAWLS*

Prof. Carlos F. Rosenkrantz

I

Una teoría de la justicia es una elucidación de la forma en que deben comportarse seres razonables cuando los demás están, de algún modo u otro, involucrados o afectados por sus eventuales conductas. En tanto tal, una teoría de la justicia adopta la forma de un catálogo de principios generales que determinan con distintos grados de precisión lo que debemos, lo que podemos y lo que no podemos hacer.

Una teoría de liberalismo es una determinación acerca de cómo se deben comportar seres comprometidos con una manera liberal de organizar a una sociedad.

Las teorías de la justicia y las del liberalismo difieren entre sí. Las diferencias son de dos tipos. Por un lado, diferencias de fundamentación, es decir diferencias referidas a la forma de fundamentar ambas teorías o, en otras palabras, a las consideraciones a las que se apela para que estas teorías resulten convincentes. Por otro lado, diferencias de alcance, es decir diferencias referidas a los sujetos a quienes se aplican estas teorías, a quienes obligan los respectivos juicios de deber que a partir de estas teorías se construyen.

En lo que respecta a las diferencias de fundamentación, una teoría de la justicia es una teoría que, por un lado, se concibe como el resultado de una empresa que requiere partir de las primeras consideraciones, de las consideraciones más básicas que podemos concebir dado el poder de nuestra razón y, por el otro, aspira llegar a las últimas conclusiones de estas consideraciones. Una teoría de la justicia es una teoría filosófica, con respuestas a todos los interrogantes que cualquiera le puede plantear.

* Agradezco los comentarios formulados a versiones anteriores de este trabajo por Bruce Ackerman, Albert Calsamiglia, Ricardo Caracciolo, Ernesto Garzón Valdez, Jorge Malen y Silvina del Valle Ramírez.

El paradigma de una teoría de la justicia es, sin duda, la de Kant¹. Kant intentó mostrar que el imperativo categórico era justamente eso, un imperativo incontrastable, un mandato que nuestra inteligencia, cualquiera sean sus esfuerzos, no podía negar pues su negación implicaría una traición a sí misma.

Pero la teoría de Kant no es la única teoría de la justicia que la historia nos ha dado. Existieron otras que, como la de Kant, aspiraron a fundar nuestras obligaciones hacia los demás en las consideraciones más básicas que podíamos concebir dado el poder de nuestra razón. Así, el utilitarismo de Mill², por ejemplo, partía de ideales morales omnicomprendivos para determinar cómo se debe organizar la sociedad haciendo uso de una visión de lo que los agentes morales son y de lo que da trascendencia y valor a la vida.

Una teoría del liberalismo, por el contrario, es una teoría superficial. Una teoría que aspira a fundarse en nuestras convicciones superficiales. Una teoría que se niega a recorrer todo el camino que una inteligencia puede recorrer y sólo pretende basarse en las premisas que de hecho compartimos, o podemos ser llevados a compartir mediante una adecuada reflexión, en cuanto miembros de una misma cultura política entendiendo por esta el sistema de ideas que explican el funcionamiento de las instituciones políticas de un país.

Respecto de las diferencias de alcance, segundo campo donde existen diferencias, una teoría de la justicia es una teoría universal o cuasiuniversal. Así, las teorías paradigmáticas de la justicia tuvieron grandes aspiraciones. El utilitarismo era claramente la teoría con el alcance más omnicomprendivo. Aspiraba aplicarse no sólo al género humano sino a todas las criaturas capaces de sentir placer y dolor. Dichas criaturas en tanto poseedoras de las capacidades relevantes eran sujetos de la justicia. Otras teorías son más limitadas. El kantianismo, por ejemplo, pretendía regir sólo la conducta de los seres racionales. Ackerman, entre los contemporáneos, sólo la de aquellos con capacidad "dialógica" para justificar sus acciones frente a los demás³.

1. Véase Kant, Immanuel: *Metaphysical Elements of Justice*, 1797, (John Ladd, trans) Bobbs-Merrill Co. 1965.

2. Véase, Mill John S.: *Utilitarianism* (1861), *On Liberty* (1859) reimpresos en *Utilitarianism, Liberty and Representative Government* (M.B. Arton ed) E.P. Button Co 1972.

3. Véase, Ackerman, Bruce *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, 1980.

Claro que una teoría de la justicia no necesita apuntar tan alto. Puede que no queramos afirmar el alcance universal de la teoría de la justicia que defendemos pues consideremos que existen algunos hechos relevantes que determinan una limitación de nuestros deberes y derechos. Así, es posible que una teoría de la justicia considere que las fronteras son de algún modo importantes o que la distancia es relevante o que el parentesco es trascendente, de tal modo que nuestros deberes sean más exigentes respecto de aquellos a quienes tenemos cerca o que comparten con nosotros nuestra misma nacionalidad o familia. Pero, a pesar de reconocer limitaciones, es inherente a una teoría de la justicia una aspiración de dirigirse no sólo a los que tenemos cerca, a los que viven con nosotros, a los que piensan igual que nosotros sino a otros que sólo tienen en común con nosotros los rasgos de humanidad que nuestra propia teoría considera relevantes.

Una teoría del liberalismo, por el contrario, es una teoría de tiro corto. Es una teoría que pretende aplicarse sólo a los que con nosotros forman parte de la misma sociedad política. A aquellos que de algún modo pueden ser individualizados como partícipes de una empresa común. Por todo ello, la teoría del liberalismo, es una teoría intrínsecamente provincialista, mientras que la teoría de la justicia no lo es⁴.

Con estas diferencias en mente es posible encarar la pregunta presupuesta por el título de estas líneas: ¿Ha cambiado Rawls? ¿De ser un autor de una teoría de la justicia ha pasado a ser un autor de una teoría del liberalismo⁵?

4. Una teoría de la justicia y una teoría del liberalismo también difieren en lo que respecta a las disciplinas de las cuales son parte. Mientras una teoría de la justicia es parte de la filosofía moral una teoría del liberalismo es parte de la teoría política.

5. Así Charles Larmore y Bruce Ackerman no obstante definirse a sí mismos como defensores del liberalismo político, son en realidad defensores de una teoría liberal de la justicia. La razón es que tanto Larmore como Ackerman sostienen que el liberalismo descansa en verdades que nadie puede razonablemente negar. Así Larmore afirma que el liberalismo deriva de la "verdad" de dos principios: el del diálogo racional y el principio de igual respeto. Ackerman, por su lado, considera que el liberalismo descansa en el principio de la neutralidad y aún cuando afirma que existen muchas rutas distintas que llevan al liberalismo todas ellas parten de que el liberalismo debe ser defendido desde el punto de vista de todas las cosas consideradas. Además para ambos el liberalismo es una

Rawls dice que no ha cambiado. A pesar de reconocer que *Political Liberalismo*⁶ (en adelante PL) está dirigido a solucionar un problema serio de su anterior visión de la justicia (PL pag. xv) consistente en la falta de realismo acerca de las posibilidades de que ella sobreviva en un tiempo caracterizado por el pluralismo Rawls afirma que todo lo expuesto en PL puede ser entendido como una ampliación de temas sugeridos, aunque no suficientemente desarrollados, en su anterior libro *A Theory of Justice*⁷ (en adelante TJ). Así, sostiene que las conferencias que integran PL manifiestan una unidad con el espíritu de TJ (PL pag. xiv) y que dichas conferencias toman la estructura y contenido de TJ para permanecer substancialmente idéntica a dicha estructura (PL pag. xvi). ¿Es ello así?

Me propongo aquí mostrar que no es así. Que Rawls ha cambiado. Que PL se aparta radicalmente de TJ. Para ello quiero, primero, describir de manera muy sucinta, pues estimo que los lectores de estas líneas están familiarizados con las ideas de Rawls, la forma en que Rawls derivaba sus dos principios de la justicia y el alcance que pretendía que ellos tuviesen. Estas son, como antes sostuve, las dos dimensiones en que se notan las diferencias entre una Teoría de la Justicia y una Teoría del Liberalismo. Mi propósito es que se advierta con toda claridad que Rawls en su primer libro nos proponía una teoría de la justicia, como la de Kant y la de Bentham o Mill.

Luego me referiré a la forma en la que Rawls deriva ahora los principios de la justicia y el alcance que ellos tienen. Por último evaluaré el cambio. Es decir trataré de pronunciarme respecto de lo que Rawls ha hecho.

A los efectos de evitar malos entendidos, creo que este es el momento de formular dos aclaraciones. En primer lugar, una teoría de liberalismo difiere de una teoría de la justicia aún en el caso en que creamos que la mejor teoría de la justicia es una teoría liberal. En efecto, si somos par-

doctrina de alcance universal. Véase, Larmore Charles "Political Liberalism" en *Political Theory*, Vol. 18. N° 3. august 1990, (pag 339 y ss); Ackerman, Bruce, *opus cit.* not. 1 y "Political Liberalisms", *The Journal of Philosophy*, Vol. XCI, N° 7, july 1994 (pag. 364 y ss).

6. Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press; New York (1993).

7. Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Boston, (1971).

tidarios de una teoría que organiza a nuestra sociedad limitando el poder del gobierno, consagrando ciertos derechos fundamentales, distribuyendo la riqueza de acuerdo con alguna concepción de la igualdad que otorga alguna relevancia a los resultados y constituyendo un ámbito de permisibilidad que faculte a todos vivir sus vidas por sí mismos delineando y realizando sus propias ideas acerca de lo que es bueno, seremos partidarios de una teoría liberal. Pero si somos partidarios de esta teoría de organización social en virtud de razones que aceptamos como el producto de una reflexión que parte de las primeras consideraciones y que llega a las últimas conclusiones cuyo alcance no se limita a aquellos que comparten con nosotros nuestra misma cultura política seremos partidarios del liberalismo como consecuencia de haber suscripto una teoría liberal de la justicia. Por ello, una teoría liberal de la justicia no debe identificarse con una teoría del liberalismo. Mientras que esta última se limita a articular y desarrollar los rasgos que caracterizan al liberalismo aquella aspira a fundar al liberalismo en consideraciones que nadie puede razonablemente rechazar.

La segunda advertencia es que no debemos confundir una teoría política de la justicia y una teoría del liberalismo. Una teoría política de la justicia es aquella teoría de la justicia que se presenta a sí misma como independiente de doctrinas o concepciones del bien pero en cuanto teoría de la justicia, mantiene que la empresa de la justificación del orden social puede ser llevada adelante frente a todos incluso frente a aquellos que no comparten con nosotros las intuiciones propias de una particular cultura política⁸. Por oposición, una teoría del liberalismo si bien también manifiesta depender de una concepción particular del bien abdica

8. Habermas (Habermas, Jürgen, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trad. C. Lenhardt y S. Nicholsen, MIT Press, 1990) y Ackerman (*opus cit.* nota 3 y "Political Liberalisms", *The Journal of Philosophy*, Vol. xci, n° 7, 1994, pag. 364 y ss.) son partidarios de teorías políticas de la justicia. Así, Habermas por ejemplo, sostiene que las cuestiones acerca de la buena vida no admiten respuestas generales. De este modo, en su visión la pregunta acerca de cómo debemos vivir requiere ser contestada desde un punto de vista más limitado que no dependa de cuestiones como la auto-realización o el auto-entendimiento (Véase McCarthy, Thomas "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue" en *Ethics* 105, october 1994, pag. 46). Ackerman, por su lado, afirma la independencia de la argumentación política de la

de toda aspiración universal y afirma que ella se aplica únicamente a los que con nosotros comparten las intuiciones propias de una sociedad liberal⁹.

II

En TJ Rawls deriva los principios de la justicia¹⁰ de una forma muy característica, distinta a la derivación de mandatos que realizaba el in-

argumentación moral pues la fundamentación del estado no puede depender de un sistema metafísico determinado cuya subscripción dependa de rasgos contingentes (*opus cit.* nota 3, pag. 355-359). Pero, no obstante esta limitación, ambos creen que la justicia de una sociedad puede ser defendida frente a todos en virtud de consideraciones que nadie puede razonablemente rechazar. En este sentido, Habermas sostiene que la teoría moral debe articular las presuposiciones de la interacción social que pertenecen al repertorio de actores sociales competentes de cualquier sociedad y que de acuerdo con él estas presuposiciones constituyen una noción de validez o legitimidad entendida como lo que es aceptable para todos en un proceso de comunicación donde los argumentos son testeados argumentativamente mediante la ponderación de sus pro y de sus contras. Ackerman en forma similar, sostiene que el liberalismo debe ser defendido frente a todos respetando el derecho de cada individuo al reconocimiento dialógico como un ciudadano con iguales atribuciones en la conversación política y respetando principios universales que impiden que yo u otro afirme que mi plan de vida es mejor que el de mis conciudadanos o que soy intrínsecamente mejor que ellos.

9. Rawls sostiene que PL es una concepción política de la justicia. Las razones en las que funda este aserto son: a) PL se aplica a instituciones básicas de una sociedad, b) PL se presenta como independiente de doctrinas filosóficas, religiosas o morales y c) su contenido es expresado en términos de ideas fundamentales implícitas en la cultura política de una sociedad liberal (PL pag. 11-15). No obstante que en virtud de los rasgos identificados por Rawls en a) y b) PL podría considerarse como una teoría política de la justicia el rasgo c) lo convierte en una teoría del liberalismo.

10. Los principios de la justicia de Rawls son dos: El primer principio dice: "Toda persona debe tener un derecho igual al sistema total de igual libertades básicas más extenso compatible con un sistema similar para todos los demás". El segundo principio dice: "las desigualdades económicas y sociales deben ser arregladas de tal modo que sean: a) para el mayor beneficio de los menos aventajados, consistente con un principio de ahorro justo y, b) se encuentren asocia-

tuicionismo y el naturalismo. Mientras que el intuicionismo creía que la realidad moral era inanalizable y afirmaba que la única manera de acceder a ella era mediante la intuición, de modo que los principios correctos eran el resultado de esta última, y el naturalismo sostenía que la teoría moral se trataba de la mera observación de hechos empíricos o de hechos de alguna otra clase, Rawls afirmaba que el orden moral no estaba dado con anterioridad a nosotros, ni determinado por la naturaleza de las cosas. Para Rawls el orden moral era algo que nosotros mismos construíamos a partir de ciertas convicciones que no son independientes de nosotros y de como nosotros nos vemos a nosotros mismos individualmente considerados y en sociedad¹¹.

Para construir un orden moral, Rawls proponía el camino de la "posición originaria". Rawls caracterizaba a la posición originaria como aquella situación en la que personas racionales, autointeressadas y con aversión al riesgo, cegadas por un velo de ignorancia acerca de sus cualidades personales, su posición en la distribución de los recursos y sus objetivos relaciones o visiones del mundo (TJ 136-142) se disponían a elegir los principios que habían de regir su vida en común.

La posición originaria no era vista por Rawls como una situación actual o real que hubiese existido en alguna parte o en algún momento de nuestra historia como seres racionales. Por el contrario, era un mecanismo contrafáctico como lo era el estado de la naturaleza para Hobbes, Rousseau y Locke o el observador imparcial para Sidgwick, que le permitía determinar la forma en que personas racionales elegirían principios de justicia.

De acuerdo con Rawls, en la posición originaria, se elegirían sus dos principios de la justicia dado que todos pensarían más racional un sistema social que mejore la situación de los que estuvieren peor¹².

das a posiciones abiertas a todos de acuerdo con las condiciones impuestas por una justa igualdad de oportunidades (TJ pag. 302).

11. No obstante que la expresión "constructivismo" empezó a ser usada en "Kantian Constructivism in Moral Theory" (*Journal of Philosophy* V.LXXVII, n. 9, sept. 1980), obra posterior a TJ, la idea del constructivismo estaba ya presente en TJ. Ya en TJ las propiedades morales eran vistas como propiedades que no podían concebirse con independencia de un proceso de construcción.

12. Muchos críticos han afirmado que la posición originaria es un instrumento "ad hoc", es decir un instrumento diseñado al sólo efecto de derivar los prin-

La cuestión que me interesa aquí es ver si la herramienta de la posición originaria, es parte de una teoría de la justicia o de una teoría del liberalismo. Para ello hace falta precisar el concepto de verdad que afirma Rawls y la naturaleza de las proposiciones respecto de las cuales ella se predica.

Rawls rechaza lo que llama "un modelo Cartesiano de justificación moral". Es imposible, dice, pensar que los principios morales sean verdaderos en virtud de que mediante juicios deductivos transferimos esta convicción de una premisa a una conclusión (TJ pag. 578). "No puede haber un conjunto de primeros principios que puedan ser plausiblemente considerados como definitivos moralmente hablando y que de ese modo lleven el peso de proveer justificación a toda la teoría" (idem).

Por oposición a Cartesiano Rawls es "coherentista" en términos de verdad. De acuerdo con él una proposición se justifica cuando su verdad es una cuestión de coherencia con otras proposiciones cuya verdad también se afirma. Así, en lo que constituye un manifiesto, Rawls sostiene que en teoría moral la verdad es una cuestión de soporte mutuo de muchas consideraciones, de todo encajando bien en una visión coherente (TJ pag. 579).

Una vez establecido el carácter coherentista de Rawls, la siguiente cuestión es determinar cuál es la naturaleza de las proposiciones cuya coherencia constituye la verdad moral. Si bien TJ no se manifiesta expresamente al respecto muchas de sus afirmaciones implican necesariamen-

te que en opinión de Rawls las proposiciones acerca de las cuales se predica la verdad moral son proposiciones del campo filosófico, o para ponerlo en los mismos términos que usé más arriba, proposiciones del campo de todas las cosas consideradas.

En este sentido, Rawls afirma que su apelación al contrato, como forma de justificar la elección de principios de justicia debe verse como un intento de "presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel mayor de abstracción la teoría del contrato que encontramos en Locke, Rousseau y Kant" (TJ pag. 11). Nadie que haya leído a Kant puede pensar que una teoría de mayor nivel de abstracción que la suya puede ser una teoría que no sea filosófica.

Pero, además, y en lo estrictamente referido al estatus de la posición originaria, Rawls sostuvo que las condiciones corporizadas en la posición original son condiciones que "de hecho aceptamos o, si no lo hacemos, podemos ser persuadidos por la reflexión filosófica de que debemos hacerlo" (TJ pag. 2); "que las condiciones de la posición originaria definen las condiciones de la objetividad (TJ pag. 516); que la posición originaria expresa restricciones en la argumentación que estamos obligados a aceptar (TJ pag. 516); que la posición originaria nos hacen ver la sociedad "sub specie aeternitatis", no sólo desde todos los puntos de vista sociales sino también desde todos los puntos de vistas temporales (TJ pag. 587); que su proyecto ha sido reconciliar mediante la razón las distintas convicciones de la gente a partir de lo que la gente tiene en común (TJ pag. 580); que la posición originaria puede justificarse sobre la base de que ella representa las estipulaciones más razonables (TJ. pag, 579).

Lo anterior muestra que TJ era una teoría con aspiraciones a fundarse filosóficamente en las consideraciones más básicas que podemos concebir y, como tal, era una teoría de la justicia en el sentido que más arriba indiqué.

En PL, y quizá a lo largo de líneas que ya estaban desarrolladas en su artículo "Kantian Constructivism"¹³, Rawls ha sofisticado su visión del constructivismo. Ha afirmado que los principios de la justicia deben derivarse mediante un especial procedimiento de construcción que parte de "concepciones modelo", que modelan a la persona y a la sociedad y

te que en opinión de Rawls las proposiciones acerca de las cuales se predica la verdad moral son proposiciones del campo filosófico, o para ponerlo en los mismos términos que usé más arriba, proposiciones del campo de todas las cosas consideradas.

En este sentido, Rawls afirma que su apelación al contrato, como forma de justificar la elección de principios de justicia debe verse como un intento de "presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel mayor de abstracción la teoría del contrato que encontramos en Locke, Rousseau y Kant" (TJ pag. 11). Nadie que haya leído a Kant puede pensar que una teoría de mayor nivel de abstracción que la suya puede ser una teoría que no sea filosófica.

Pero, además, y en lo estrictamente referido al estatus de la posición originaria, Rawls sostuvo que las condiciones corporizadas en la posición original son condiciones que "de hecho aceptamos o, si no lo hacemos, podemos ser persuadidos por la reflexión filosófica de que debemos hacerlo" (TJ pag. 2); "que las condiciones de la posición originaria definen las condiciones de la objetividad (TJ pag. 516); que la posición originaria expresa restricciones en la argumentación que estamos obligados a aceptar (TJ pag. 516); que la posición originaria nos hacen ver la sociedad "sub specie aeternitatis", no sólo desde todos los puntos de vista sociales sino también desde todos los puntos de vistas temporales (TJ pag. 587); que su proyecto ha sido reconciliar mediante la razón las distintas convicciones de la gente a partir de lo que la gente tiene en común (TJ pag. 580); que la posición originaria puede justificarse sobre la base de que ella representa las estipulaciones más razonables (TJ. pag, 579).

Lo anterior muestra que TJ era una teoría con aspiraciones a fundarse filosóficamente en las consideraciones más básicas que podemos concebir y, como tal, era una teoría de la justicia en el sentido que más arriba indiqué.

En PL, y quizá a lo largo de líneas que ya estaban desarrolladas en su artículo "Kantian Constructivism"¹³, Rawls ha sofisticado su visión del constructivismo. Ha afirmado que los principios de la justicia deben derivarse mediante un especial procedimiento de construcción que parte de "concepciones modelo", que modelan a la persona y a la sociedad y

13. Véase una excelente descripción del cambio de Rawls realizado ya en "Kantian Constructivism" en Nino, Carlos, *Ética y Derechos Humanos*, Ariel, Barcelona (1989) pag. 142 y ss.

que se encuentran unidas entre sí por una "concepción modelo mediadora" cuyo único objetivo es la representación de aquellas dos. Esta última es la concepción de la posición originaria. La posición originaria es sólo una forma de conectar los principios que rigen en una sociedad bien ordenada con una concepción de la persona y la sociedad (PL pag. 26).

Rawls concentra la mayor parte de su atención en las dos concepciones modelo. La "concepción modelo de la persona" que delinea Rawls mantiene que la persona está constituida por dos capacidades; primero, "la capacidad de un sentido de la justicia", es decir la capacidad de entender, aplicar y actuar de acuerdo con una concepción de la justicia, y; segundo, "la capacidad de una concepción del bien", es decir la capacidad de formar, revisar y proseguir una concepción del bien (PL pag. 30 y ss.).

La capacidad de un sentido de la justicia es una capacidad intelectual y motivacional. Es intelectual pues nos habilita a realizar las distinciones que son relevantes para articular una teoría de la justicia. Es motivacional porque es la capacidad de actuar de acuerdo con esas consideraciones.

La capacidad de una concepción del bien es más sofisticada dado que implica, primero, que la persona tiene la habilidad moral para definir que es bueno para ella, y de revisarlo si así lo considera conveniente; segundo, que la persona es una fuente legítima de demandas que debemos considerar como teniendo peso en sí mismas y, tercero, que la persona es capaz de asumir responsabilidad por sus fines.

La "concepción de una sociedad bien organizada" modela la forma en que se vinculan entre ellas personas con capacidad de un sentido de la justicia y capacidad de una concepción del bien. Rawls cree que la forma de vinculación se caracteriza por tres propiedades: son vinculaciones públicas, estables, y se dan entre personas que se ven a sí mismas como personas libres e iguales. Públicas, porque todos aceptan y saben que los demás aceptan principios de la justicia. Estables porque estas vinculaciones son capaces de generar su propia subsistencia, es decir de generar los hábitos de conducta y las motivaciones necesarias para que ellas perduren en el tiempo. Por último, las personas se ven como libres e iguales cuando se conciben como personas que tienen la capacidad de un sentido de la justicia y capacidad de una concepción del bien, en el grado relevante.

Ahora bien, lo que antecede es una enunciación, una modelación para ponerlo en los términos de Rawls, de lo que constituyen sus dos ideas

básicas. La cuestión es de dónde saca Rawls esta modelación, cómo la justifica.

Respondiendo a esta pregunta es donde se nota el cambio. Rawls no cree que esta idea de la persona y de la sociedad sean ideas que debemos aceptar mediante la reflexión filosófica, ni que ellas sean ideas que todos tenemos cuando adoptamos el punto de vista correcto o que deban fundarse en la razón práctica, o que sean objetivas o que sean autoritativas para todos los puntos de vistas individuales, o que serían aceptadas si todos fuésemos provistos de las creencias verdaderas relevantes, como parecía afirmar antes. Tampoco, como no lo hacía en TJ, afirma que estas concepciones modelo son el producto de la reflexión metafísica alrededor de la cuestión de la naturaleza del ser (PL pag. 27). Por el contrario, ahora son ideas políticas.

Así, Rawls sostiene que las concepciones modelo no pueden construirse independientemente de la visión que tenemos de nuestras sociedad y de nosotros mismos¹⁴. Que existen muchas visiones distintas de la persona en diferentes culturas y sociedades pero que la persona como libre e igual y la sociedad como un esquema justo de cooperación debe ser preferida sobre todas las otras concepciones en virtud de que éstas son las concepciones de la persona y de la sociedad embebidas en las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de interpretación de estas tradiciones, tanto como en los textos históricos y documentos que son saber común (PL pag. 14).

En otras palabras, estas concepciones no son elegidas por Rawls por su corrección metafísica ni por su defendibilidad, todas las cosas consideradas. La persona y la sociedad no son aspectos de una teoría de la racionalidad, ni de una antropología filosófica. Ellas, simplemente, son ideas presupuestas por las sociedades liberales. Son ficciones guiadoras, aspiraciones sociales o intuiciones básicas, como él mismo dice. Son consecuencias de una particular tradición del pensamiento democrático (PL pag. 20), de la cultura pública de sociedades constitucionales, de los textos históricos y de su interpretación. Esta es la idea fundamental de PL, la idea a partir de la cual se deriva todo lo demás (PL pag. 14) y ella es una idea política.

14. Véase, Rawls, John "A conception of Democratic Equality", manuscrito inédito, presentado en el Coloquio "Philosophy, Law and Political Science", New York University, Nov. 1988, (pag. 3 y ss.).

Afirmé que la distinción entre una teoría de la justicia y una teoría del liberalismo se manifiesta en dos campos distintos. Por un lado, en el campo de la fundamentación. Mientras una teoría de la justicia aspira a fundarse en las primeras consideraciones, una teoría de liberalismo sólo recurre a las premisas que de hecho compartimos, o podemos ser llevados a compartir mediante una adecuada reflexión, en cuanto miembros de una misma cultura política. He intentado mostrar que TJ era un teoría de la justicia pues allí Rawls recurría a proposiciones filosóficas para justificar las condiciones corporizadas en la posición originaria mientras que PL es una teoría del liberalismo pues aquí se recurre a consideraciones políticas para fundar las concepciones modelo de la persona y la sociedad.

Respecto de las diferencias del alcance, que hasta ahora no había tratado, la cuestión es menos clara. Rawls no se había pronunciado expresamente en TJ y algunas de sus afirmaciones podían llevar a la confusión. En efecto, una de las grandes innovaciones de Rawls fue haber cambiado el sujeto de la teoría de la justicia. Hasta él la idea predominante era que la justicia debía concebirse como una propiedad de las personas, tal que nosotros éramos quienes podían ser justos o injustos, o de nuestras acciones, tal que nuestras acciones eran las que podían calificarse como justas o injustas. Rawls cambió el sujeto. Cambió esta forma de ver la cuestión de la justicia pues para él los principios de la justicia se referían sólo derivadamente a la persona y a sus acciones. El sujeto de la teoría de la justicia eran las instituciones básicas de la sociedad. Los principios de la justicia se aplicaban directamente a dichas instituciones, mientras que nuestras conductas y nosotros mismos debíamos ser juzgados por los criterios que estas instituciones establecían.

Pero la idea de que el sujeto de la justicia son las estructuras y/o instituciones básicas de la sociedad, y no nuestras acciones, no debe confundirse con una limitación al alcance de la justicia. En efecto, el hecho de que la justicia sea una propiedad de las instituciones no implica que sólo las instituciones de ciertas sociedades, y no las de todas las sociedades, deberían ser organizadas de acuerdo con los principios de la justicia que Rawls sugería.

En otras palabras, incurriamos en un error si determinásemos el alcance de TJ sobre la base de lo que Rawls decía respecto del sujeto de la justicia. El alcance, por el contrario, debe fijarse sobre la base de la fundamentación de la teoría de la justicia. De este modo, si una teoría de la

justicia es el producto de nuestro carácter racional, y este carácter es poseído por todos en el grado relevante, independientemente de otras consideraciones como nuestra raza, afiliación política, etc., no puede haber ninguna razón que restrinja la aplicación de la teoría de la justicia a un grupo de personas o a un grupo de sociedades. Por ello, puede sostenerse que TJ tenía un alcance universal.

En PL la situación cambió. Rawls afirma que PL se aplica a una sociedad cerrada (PL pag. 12), ya no por razones basadas en la idea de que el sujeto básico de la justicia son las instituciones o estructuras de una sociedad sino porque es posible concebir que otras sociedades, legítimamente, organicen sus instituciones políticas alrededor de otros principios.

De acuerdo con Rawls, el liberalismo no se puede aplicar en dichas sociedades y más aún, lo que muestra un avance hacia el relativismo moral, es posible considerar a estas sociedades como legítimas a la luz del análisis que realizan sus propios súbditos.

Me parece que con lo que he dicho hasta aquí debe estar suficientemente claro que Rawls ha cambiado. Que antes aspiraba a una teoría de la justicia, fundada en consideraciones básicas y con alcance universal, mientras que ahora aspira solo a una teoría del liberalismo, basada en consideraciones políticas y sólo aplicable a quienes aceptan como punto de partida la intuición de la persona como libre e igual y la sociedad como una empresa para beneficios mutuos. La cuestión pendiente es evaluar ese cambio.

III

Un argumento en favor de la conversión de Rawls es lo que podemos llamar el "argumento de la minimización de las concesiones". El argumento de la minimización de las concesiones sostiene que cuando una teoría requiere que todos concedan menos de lo que deberían conceder para suscribir una teoría alternativa más probabilidades existen para pensar que la primera teoría es verdadera o que sea razonable su aceptación.

Para ser justos hay que decir que el argumento de la minimización de las concesiones es importante cuando es aplicado a cuestiones de filosofía política. Ello es así porque la obtención del consenso acerca de cómo debemos organizar la sociedad es la razón misma de la existencia de la filosofía política. De este modo, cuando una teoría nos muestra que para llegar al consenso entre personas razonables son menos las

concesiones que cada uno de nosotros debe hacer, más probabilidades de consenso existen.

Además el argumento de la minimización de las concesiones es muy importante en el contexto de la teoría de Rawls. De acuerdo con Rawls la estabilidad es uno de los criterios de corrección de los principios de la justicia¹⁵. Así los principios de la justicia que requieren sacrificios enormes que no estamos preparados para afrontar no sólo en virtud de lo que somos sino de lo podemos llegar a ser dadas las restricciones de nuestro equipamiento psicológico serían inhábiles para desarrollar los hábitos y tendencias necesarios para generar su propia subsistencia y, consecuentemente, no podrían ser principios correctos.

De este modo, cuando menos sean las premisas debatibles que PL exija suscribir más probabilidades existen de que más gente desarrolle los hábitos y tendencias necesarios para generar la subsistencia de los principios de la justicia que Rawls ofrece y con ello más probabilidades de que dichos principios sean verdaderos.

Pero el argumento de la minimización de las concesiones no es un argumento que pueda ofrecerse frente a quienes no participan de una visión liberal de la sociedad. Ello es así pues PL, no obstante exigir pocas concesiones de los no liberales exige justamente aquellas concesiones que éstos no están dispuestos a realizar.

Para ilustrar lo que quiero decir piénsese en los autores comunitarios y en su crítica respecto de la antropología moral de la TJ. Sandel¹⁶ ha afirmado que TJ depende crucialmente de una caracterización de la persona como un ente constituido solamente por su capacidad de elegir. De otro modo, es decir si se admitiese que la persona está integrada también por sus particulares fines, deseos y creencias, sería imposible que se nos exija comprometernos con aquellos principios que habríamos elegi-

15. He seguido a Joshua Cohen en la cuestión acerca de la importancia de la estabilidad para explicar el tránsito de Rawls desde TJ a PL. Véase Cohen, Joshua "A More Democratic Liberalism", *Michigan Law Review*, vol 92, pag. 1503-1546. Thomas McCarthy también ha notado que la reexaminación del vínculo entre la validez y la estabilidad por parte de Rawls es lo que explica su reexaminación de TJ (opus cit. not. 8 pag. 54).

16. Véase, Sandel Michel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge U. Press (1982); "The Procedural Republic and the Unencumbered Self" *Political Theory*, vol 81 (1984).

do en una situación de radical ignorancia acerca de lo que nos constituye, cosa que sucede en la posición originaria.

Frente a esta crítica Rawls ofrece el argumento de la minimización de las concesiones. Así sostiene que su visión de la persona no es metafísica sino política. Determinada por el hecho de que si en la empresa de justificar el orden social se admitiese que nuestros fines, deseos y creencias son rasgos constitutivos de lo que somos impediríamos que todos aquellos que creen que estos rasgos no nos constituyen consensuen dicho orden. La concepción de la persona es una consecuencia de necesidades políticas y estas necesidades son las que determinan los rasgos de la persona que deben ser ubicados detrás del velo de la ignorancia (PL pag. 79).

El problema con este argumento es que Sandel puede replicar aduciendo que Rawls le exige una concesión enorme. Le solicita nada más ni nada menos que abdique de su convicción de que lo que somos es políticamente importante y por lo tanto debe determinar la forma en que debemos organizar la estructura básica de la sociedad. ¿Por qué, dice Sandel, nuestras identidades políticas no deberían expresar las convicciones comunales y religiosas que afirmamos en nuestra vida de relación? ¿Por qué insistir en la separación entre nuestra identidad como ciudadanos y nuestra identidad concebida en forma más amplia?¹⁷

Nótese que Rawls no puede defenderse argumentando que si bien PL requiere concesiones de Sandel, que éste no está dispuesto a realizar, requiere muchas menos concesiones que la que todos deberían realizar para aceptar las posiciones de Sandel. Rawls no puede defenderse de esta manera pues esta defensa necesita un criterio distinto del de la necesidad de obtener el consenso que nos diga cuáles concesiones son mayores que otras. Pero este paso no podría ser adoptado por Rawls sin tirar por la borda toda su idea de una concepción política de la justicia concebida sólo alrededor de la idea del consenso y del valor del mismo en una cultura democrática.

Por otro lado, déjenme señalar al pasar, que para contestar a alguien como Sandel Rawls tampoco puede aducir, como de hecho hace, que mientras PL es tolerante (PL pag. 10 y 154)¹⁸ respecto de las cuestiones

17. Véase Sandel, Michael, nota bibliográfica del libro *Political Liberalism*, *Harvard Law Review*, vol, 107, pag 1774.

18. La importancia de la idea de la tolerancia en PL se encuentra excelentemente desarrollada en Cohen, Joshua opus cit. not. 15.

filosóficas y las cuestiones referidas a las distintas concepciones del bien, Sandel no lo es ya que nos exige que suscribamos su propia concepción de lo que es bueno y a partir de allí construyamos una teoría de la justicia. La razón por la que Rawls no es tolerante es que la tolerancia exigiría que las concepciones del bien pudiesen ser esgrimidas por todos puestos a justificar el orden social, mientras que Rawls exige justamente lo contrario, es decir que nuestras concepciones del bien no sean usadas *tout court* para la construcción de una teoría de la justicia de un orden democrático. En realidad, lo único que Rawls puede decir es que debemos ser independientes de nuestras concepciones del bien, pero eso es justamente lo que Sandel negaría.

Pero todavía en relación con el argumento de la minimización de las concesiones no es cierto que PL sea la teoría que exiga menos concesiones. PL requiere que concedamos muchos más de lo que requieren las teorías de la justicia liberales. En efecto, una defensa filosófica, a la *Kant*, a la *Nino*, o a la *Ackerman*, por citar algunas, exigen solamente que estemos dispuestos a conceder aquello que de hecho concedemos cuando razonamos, cuando dialogamos con los demás o cuando participamos en la empresa de dar y solicitar razones a favor o en contra de determinados arreglos sociales. PL, además de concesiones similares, requiere que realicemos estas concesiones sólo en virtud de cierto tipo de razones, básicamente razones políticas¹⁹.

En síntesis, el argumento de la minimización de las concesiones es más bien un argumento en contra de la conversión de Rawls que a favor de ella.

De todos modos dando cuenta del argumento de la minimización de las concesiones no damos cuenta de Rawls. Quizá el objetivo de PL no sea brindar un argumento en favor del liberalismo, ni un argumento en favor de la defensa política del liberalismo, sino un argumento en favor de que la defensa de todas las teorías de la justicia, liberales y no liberales, sea hecha a la luz de las intuiciones básicas de cada una de las sociedades en las que dichas teorías de la justicia aspiran regir. En otras palabras, quizá lo que Rawls está tratando de darnos no es un argumento

19. Samuel Scheffler ("The Appeal of Political Liberalism", *Ethics*, vol. 105, n°1 1994) ha formulado un comentario similar. Así ha sostenido que PL no es la teoría liberal menos exigente en tanto requiere que se acepten principios liberales y además que se los acepte en virtud de ciertas razones y no de otras.

político en favor de una teoría liberal de la justicia, como cree, ni un argumento político en favor del liberalismo como yo sostengo más arriba, sino un meta-argumento.

En este caso las críticas contra el argumento de la facilidad no tienen sentido pues el propósito general de Rawls no debe ser visto como el de expandir la aceptación de los principios liberales intentando convencer a quienes no los aceptan sino sólo establecer una forma canónica en la que el liberalismo, y otras teorías de organización social, pueden y deben ser defendidas.

Creo que en la obra de Rawls hay suficiente apoyo como para pensar que en realidad Rawls ofrece un meta-argumento. Piénsese, por ejemplo, en lo que Rawls llama la "razón pública" o el "uso público de la razón".

Rawls afirma que en la posición originaria las partes deben aceptar criterios de uso de la razón, es decir, deben decidir qué modos de razonar pueden ser usados y a qué consideraciones se puede recurrir en las discusiones en las que posteriormente se intentará resolver las cuestiones referidas a la justicia de determinada organización social (PL pag. 225). Es esencial, dice, que una concepción liberal incluya además de sus principios de justicia... la clase de información relevante para resolver las cuestiones políticas (PL pag. 223), que explicita los principios de razonamiento, los criterios de relevancia y las reglas de evidencia.

De acuerdo con Rawls, y como a esta altura ya debe resultar claro, las dificultades para la obtención del consenso en sociedades caracterizadas por su diversidad determinan que los modos de razonar que pueden ser usados en esas sociedades sea limitada (PL p. 241). De otro modo, es decir, si la razón no tuviese otro límite que ella misma sería imposible que gente diversa se pusiera de acuerdo entre ella. Los límites que sugiere Rawls son aquellos que restringen el debate a los ámbitos de la concepción política de la justicia y a los valores que encontramos en el consenso sobrepuesto que se producirá en una sociedad bien ordenada²⁰.

20. La idea de la Razón Pública (RP) contradice otras ideas de Rawls, como por ejemplo la ya aludida idea de la tolerancia filosófica. Mientras RP excluye todo razonamiento que se refiera a las concepciones del bien la tolerancia filosófica nos solicita que seamos capaces de tolerar dichos razonamientos. Nótese que no puede afirmarse que la tolerancia es sólo respecto de las concepciones

Ahora bien, la idea de la razón pública sólo se explica si entendemos que Rawls nos está exhortando a abandonar las consideraciones filosóficas como base de una justificación de las instituciones de una sociedad y nos sugiere recurrir a las consideraciones que en cada comunidad tienen sentido en virtud de su particular vida política. Por ello nos equivocamos si procedemos como lo hicimos con el argumento de la minimización de las concesiones, respondiendo sobre la base de argumentos que exceden el punto de vista político.

Por otro lado, esta interpretación que ve a Rawls como delienando un meta-argumento explica lo que Rawls ha escrito con posterioridad a PL. Rawls, en un reciente artículo titulado "The Law of People"²¹ (en adelante LP), ha dicho que es posible concebir la existencia de una sociedad "jerárquica bien ordenada", es decir una sociedad cuyas instituciones respondan a dos intuiciones básicas que se diferencian de las intuiciones embebidas en las instituciones de las sociedades con cultura democrática. Estas intuiciones son dos: primero, la persona como un ser responsable y cooperativo capaz de actuar de acuerdo con deberes y obligaciones morales y, segundo, la sociedad como una empresa común en la que se intenta la realización de una visión omnicompreensiva del bien.

En las sociedades "jerárquicas bien ordenadas" se impondrán derechos y deberes a todos, pero no a los efectos de mejorar la situación de los que están peor sino como un forma de realizar la concepción común del bien a la que se aspira; existirán órganos de gobierno, que aunque no democráticos, consideran a las personas como miembros responsables que pueden desempeñar un lugar en la organización social, por lo que consultan a dichas personas a los efectos de tomar las decisiones sociales más trascendentes y, por último, se respetan los derechos humanos básicos.

Rawls ha concedido que los integrantes de una "sociedad jerárquica bien ordenada" no sólo no elegirán principios liberales, ya que considerarán al liberalismo como una opción extraña a sus intereses y creencias,

del bien razonables, es decir aquellas que no impedirían un consenso sobrepuesto, puesto que RP no hace ninguna distinción. Oblitera la posibilidad de razonar sobre concepciones del bien, simpliciter.

21. Publicado en *On Human Rights*, The Oxford Amnesty Lectures 1993, ed. Stephen Shute and Susan Hurley, Basic Books, New York, 1993.

sino que, además, justificarán a su sociedad a la luz de la concepción de la justicia que se deriva de las intuiciones de esa misma sociedad²².

El hecho de que Rawls reconozca la posibilidad de justificar instituciones o estructuras básicas de una sociedad a la luz de las consideraciones que hacen o tienen sentido en esa sociedad, dado las intuiciones de sus habitantes, tal como lo hace en LP, refuerza la interpretación de PL como un meta-argumento acerca de la mejor forma de llevar adelante la empresa de la justificación pues de otro modo, es decir si PL fuese únicamente un argumento a favor del liberalismo, dicho reconocimiento no tendría sentido.

Si lo que digo es correcto el éxito de PL debe ser medido de manera distinta. Dependerá de que Rawls nos persuada de que es suficiente justificación de un arreglo social decir que entre todos los arreglos sociales éste en particular, y no otros, es el más coherente con nuestras intuiciones acerca de la persona y de la sociedad tal como ellas se encuentran corporizadas en las instituciones de nuestra sociedad y en las tradiciones de interpretación de estas últimas²³.

22. Rawls dice: "Hierarchical societies are well-ordered in terms of their own conceptions of justice (LP pag. 64). Creo que no cometo una injusticia hacia Rawls si a partir de esta afirmación sostengo que su idea es que las sociedades jerárquicas pueden estar justificadas de acuerdo con la concepción de justicia de esa sociedad.

23. Creo que es importante señalar que cuando se interpreta a Rawls como ofreciendo un meta argumento no necesariamente debemos concluir que Rawls se convierte en un relativista moral. Rawls cree que PL es una teoría con valor moral en sí misma que sirve de sustento para evaluar a las virtudes liberales (PL pag. 157). Rawls, ve valores objetivos en la obtención del consenso sobrepuesto por lo que el consenso no puede ser reducido a un mero "modus vivendi" o a un compromiso entre visiones conflictivas (PL pag. 147). Las razones que dan valor objetivo al consenso son cuatro: 1) incrementa la probabilidad que el orden social se conformará con ese consenso, 2) promueve bienes de importancia considerable incrementando la confianza social, la paz social, simplifica la toma de decisiones colectivas, 3) provee una forma de reconciliar el ideal de una asociación cuyos miembros son independientes políticamente y autónomos con el reconocimiento del lugar que tienen los arreglos sociales en la formación de la concepción que los ciudadanos tienen de sí mismos, en sus decisiones y en la determinación de los resultados de esas decisiones y 4) permite que los ciudadanos logren el respeto mutuo, dado que cada uno ofrece como razones para las deci-

Pero, ¿nos ha persuadido Rawls? ¿Ha tenido éxito?

Como cuestión de hecho la respuesta es claramente negativa. Nuestras discusiones, por lo menos nuestras discusiones importantes, recurrentemente exceden las intuiciones básicas corporizadas en nuestras instituciones, por lo que continuamente apelamos a presuntas verdades de mayor generalidad.

Sin embargo, el hecho de nuestra continua apelación a verdades de mayor generalidad no necesariamente demuestra que Rawls esté equivocado pues Rawls, en esta interpretación de PL, no pretendería describir lo que hacemos sino que estaría proponiendo lo que debemos hacer. En efecto, cuando su proyecto es interpretado como un meta-argumento, Rawls nos sugeriría que no importa la forma en que actualmente zanjamos nuestras diferencias ya que, dado el profundo desacuerdo existente en nuestras sociedades, dichas diferencias sólo pueden ser reducidas, o mejor dicho circunvaladas²⁴, recurriendo a las intuiciones básicas tal como se encuentran corporizadas en las instituciones políticas de nuestras sociedades. De otro modo, por ejemplo si apelásemos a las consideraciones más básicas, como haría una teoría de la justicia, las diferencias se convertirían en incomensurables y, por lo tanto, las discusiones en inconducentes.

El primer problema de PL, si es leído de esta forma, está relacionado con el hecho que más arriba mencioné: que en nuestras discusiones, por lo menos en nuestras discusiones importantes, recurrentemente excedemos las intuiciones básicas corporizadas en nuestras instituciones y recurrimos a ideas de mayor generalidad.

siones consideraciones que otros que también son sujetos del poder político pueden tomar como razones (véase Cohen, opus cit. not. 15). Creo que el hecho de que Rawls vea valor objetivo en el consenso lo aleja de todo relativismo. Ello es así no obstante que al perseguir sólo una justificación política de las instituciones sociales su posición permite tantas justificaciones como sociedades existan con instituciones que corporizan distintas intuiciones básicas.

24. Para Rawls el pluralismo de las sociedades democráticas es irreductible en el sentido que, como cuestión política, no podemos aspirar a que los integrantes de estas sociedades cambien sus concepciones del bien. Por ello, la filosofía política debe intentar circunvalar el desacuerdo buscando fundarse en aquello que todos comparten. Para Rawls, como espero que ya sea claro, lo que todos comparten son las intuiciones básicas acerca de la persona y la sociedad.

Lo importante aquí no es el mero hecho de la recurrencia sino la razón de la misma. En este sentido, creo que la razón de nuestra recurrencia a ideas de mayor generalidad que las intuiciones básicas de las sociedades democráticas, es una consecuencia de nuestro desacuerdo acerca de la mejor forma de interpretar dichas intuiciones en todas las circunstancias en las que disentimos acerca de su alcance y sentido. Así, no obstante que suscribimos estas intuiciones, diferimos entre nosotros acerca de las derivaciones de las mismas. Algunos sostienen que ellas requieren de nosotros ciertas cosas que otros, que también suscriben estas intuiciones, no están dispuestos a conceder.

Como este desacuerdo es persistente, aún entre gente razonable que comparte las intuiciones liberales, necesitamos trascender nuestra misma discusión en busca de un lugar desde el cuál pueda encontrarse un "locus of exclusivity"²⁵ es decir un elemento común en las afirmaciones que realizamos en el contexto de la discusión desde el cual todas estas afirmaciones se tornen conmensurables considerando que este proyecto tiene sentido pues creemos que nuestras creencias y actitudes morales básicas están enraizadas en algo más profundo y más universal que las particularidades de nuestra tradición.

Rawls sugiere que no hagamos esto. PL nos pide que delimitemos nuestra discusión a las consecuencias de nuestras intuiciones básicas, que nos contentemos con los recursos que las intuiciones nos ofrecen, que contextualicemos nuestras discusiones evitando cuestiones más abstractas de las cuales no nos es posible volver.

El problema de estas recomendaciones es que de comportarnos como nos sugiere Rawls habremos inaugurado una forma de discusión carente de operatividad, incluso en el mismo seno de una sociedad liberal y democrática, pues las intuiciones de los ciudadanos de estas sociedades son, primero, sub-determinativas, en el sentido que no es posible extraer a partir de ellas una solución clara para las diferencias que comúnmente se plantean y, segundo, no son auto-interpretativas²⁶ en el sentido que no permiten ser interpretadas a la luz de sí mismas sino que requieren que recurramos a otros conceptos para darles alcance y senti-

25. Véase Williams, Bernard "The Truth in Relativism" en *Moral Luck*, Cambridge University Press pag. 135; Cambridge (1981).

26. Respecto de un desarrollo del concepto de la auto-interpretación, véase Hurley, Susan *Natural Reason* Oxford University Press, (1989).

do. Por ello, si no transcendemos las intuiciones básicas de las sociedades democráticas nuestra discusión se convertirá en un vano intento de acuerdo entre gente que carece de los recursos necesarios para ponerse de acuerdo²⁷.

Un ejemplo ayudará a ver el punto al que hago referencia. Supóngase un partidario de que la igualdad liberal no debe ser entendida como igualdad de recursos sino igualdad de realización, de utilidad, de placer o de cualquier otra dimensión subjetiva de tal modo que los recursos sociales deben distribuirse teniendo en cuenta esta posición²⁸. Esta persona sostendrá que los participantes de la posición originaria no elegirían los principios que Rawls sugiere sino, por el contrario, principios de acuerdo con los cuales los bienes sociales deberían distribuirse de tal manera que todos obtengan igualdad en la métrica que se haya elegido. La respuesta de Rawls a esta objeción ha sido que los partidarios de la igualdad subjetiva, por llamarla de alguna manera, no advierten que dicho principio no sería elegido en la posición originaria pues este principio ignora que la persona es capaz de asumir responsabilidad por sus decisiones, tal como surge de la capacidad de una concepción del bien. Los principios de igualdad subjetiva son ciegos a las diferentes decisiones que la gente toma pues dejan a todos en igual situación sin prestar ninguna consideración al hecho de que algunos toman decisiones costosas y otros decisiones muy reproductivas²⁹.

Pero la idea de que la capacidad de una concepción del bien puede servir para determinar los principios de distribución de recursos es incorrecta. Aún si asumimos que la persona es responsable por sus fines no se sigue que no debemos distribuir los recursos en forma de intentar la igualdad en alguna dimensión subjetiva. Así, podemos sostener que no obstante que creemos que la persona es responsable por sus fines, ello sólo nos compromete con la idea de que la persona no debe ser vista co-

27. La falta de operatividad de un discurso liberal que parte de intuiciones políticas fue bien destacado por Carlos Nino en *opus cit.* nota 10 pag. 163 y ss.

28. Harsanyi es quien ha realizado una crítica a TJ de esta naturaleza. Véase Harsanyi, John "Rule Utilitarianism, Equality and Justice", *Social Philosophy and Policy*, v. 2, n. 2, 1985.

29. Véase Rawls, John "Social Unity and Primary Goods", en *Utilitarianism and Beyond*, Amartya Sen y Barnard Williams ed., Cambridge University Press, 1982.

mo el receptáculo de preferencias que simplemente suceden, inhábil para formar otras preferencias y cambiarlas a voluntad.

Esta discusión acerca de las implicaciones de la capacidad por una concepción del bien y la imposibilidad de llevarla a buen puerto recurriendo sólo a lo que Rawls nos ofrece ilustra la afirmación que más arriba realizo en el sentido que las intuiciones de las sociedades democráticas son sub-determinativas y no auto-interpretativas.

El segundo problema de PL cuando es entendido como un meta-argumento es que nos compromete con una concepción errónea de la moral que no reconoce ni la continua aspiración a mayor abstracción y alcance ni la pretensión de supremacía que caracteriza a esta institución.

La moral es una institución muy particular. En occidente se ha desarrollado como un proceso social de emergencia de principios que pretenden explicar nuestra alianza a ideales pasados, y las razones por las que ellos fueron abandonados, así como explicar y justificar nuestra actual lealtad a los ideales presentes y las razones por las que ella no debe ser abandonada³⁰. Como tal, la moral siempre aspira a un punto de vista de mayor generalidad y abstracción. Pero además, y quizá como producto de este rasgo, la moral es una práctica argumentativa dotada de supremacía respecto de todas las demás prácticas argumentativas. Sus juicios son últimos y sus conclusiones finales en las cuestiones de naturaleza práctica.

PL presupone una visión distinta de la moral. PL al exigirnos evitar la trascendencia de nuestras intuiciones y solicitarnos que nos contentemos con las consideraciones que otros en nuestra misma cultura política pueden compartir niega la aspiración a mayor abstracción y alcance y la pretensión de supremacía. PL presupone una moral provincialista restringida de forma injustificable, construida con los elementos que tenemos más cerca de nuestra propia existencia. En tanto ello sucede Rawls no puede estar en lo cierto.

Por último, existe otra línea argumental que también aconseja rechazar el intento de Rawls. Consiste en mostrar que hay modos distintos de lograr lo que Rawls quiere lograr sin alterar tan radicalmente nuestros

30. La idea de que uno de los rasgos de la moral como institución es su aspiración a mayor "abstractedness y comprehensiveness" se encuentra bien desarrollada por Joseph Raz en "Moral Change and Social Relativism", *Social Philosophy and Policy*, vol 1994.

conceptos más fundamentales. En otras palabras, el cambio de Rawls, desde la filosofía a la política, se debe a su convicción de que el consenso en sociedades caracterizadas por una extrema diversidad acerca del bien sólo es posible si se abandona la pretensión de fundar una concepción de la justicia en las consideraciones más básicas y, en su lugar, se intenta desarrollar las implicancias de las intuiciones de los ciudadanos de sociedades democráticas. Pero si el consenso es posible recurriendo a conceptos, ideas o principios, que de hecho compartimos o que, en el peor de los casos, podemos ser persuadidos de compartir, no por ser miembros de la misma comunidad política sino en tanto personas razonables, el tránsito rawlsiano de la filosofía a la política habrá sido innecesario con lo que PL deberá permanecer archivado como un bien intencionado pero equivocado proyecto.

No estoy preparado para desarrollar aquí en toda su extensión esta línea argumental dado que exige, nada menos, que una fundamentación alternativa de los principios liberales³¹. Sin embargo, creo que sus rasgos esenciales deben ser presentados al sólo efecto de sugerir que PL, por ponerlo de alguna manera, no es el único camino que lleva a Roma. El primer paso consiste en definir qué entendemos por personas razonables.

Una persona razonable es aquella persona caracterizada por dos disposiciones: En primer lugar, la disposición a llegar a un acuerdo con los demás y a cooperar con ellos en términos que no pueden rechazar³², en segundo lugar, la disposición a afirmar todo lo que no puede negarse sin incurrir en alguna contradicción con lo que, de algún modo u otro, se afirma.

El segundo paso consiste en destacar que uno afirma no sólo las proposiciones que implica cuando razona, como creen algunos, sino también las proposiciones que implica cuando actúa, esto es aquellas proposiciones que explican, racionalizan o describen lo que uno hace. Si ello es así, la primera disposición tiene un gran impacto en la segunda, pues

31. Lo he intentado en mi disertación doctoral presentada en la Universidad de Yale, U.S.A. titulada *Liberal Egalitarianism: An essay in Social Ethics*, on file Yale Library (1990).

32. Véase, Scanlon, Thomas "Contractualism and Utilitarianism", en: *Utilitarianism and Beyond*, ed. A. Sen and B. Williams, Cambridge University Press (1980).

la primera disposición esto es la disposición a obtener un acuerdo con los demás, nos compromete con ciertas acciones, paradigmáticamente la acción de dar razones en apoyo de las propuestas que formulamos y solicitar razones en apoyo de las propuestas que otros formulan, lo que a su vez nos lleva a afirmar las proposiciones que explican, racionalizan o describen la realización por nuestra parte de la acción de dar y solicitar razones³³.

El tercer paso de esta línea argumental consiste en hacer explícitas las proposiciones que explican, racionalizan y/o describen nuestras acciones de dar razones en apoyo de propuestas que formulamos y solicitar razones en apoyo de propuestas que otros formulan. Yo creo que estas proposiciones son de dos tipos distintos. Por un lado, la importancia de la imparcialidad entre mis intereses y los de los demás. Por el otro, la importancia de la autonomía entendida como la importancia de que actuemos de acuerdo con las reglas de nuestra propia elección. Si estas proposiciones fuesen falsas, es decir si los intereses de otros no contasen, ni tampoco contase su autonomía así entendida, no podríamos explicar, racionalizar y/o describir el dar y solicitar razones en apoyo de propuestas que nosotros y otros formulan³⁴.

El cuarto paso consiste en desarrollar a partir de la imparcialidad y la autonomía una teoría de la justicia. Esto es un conjunto de principios

33. Rawls ha elaborado una concepción de la razonabilidad de la persona. Sin embargo, la que presento en el texto es diferente a la concepción de Rawls. Mientras la concepción de Rawls es formal, la que presento en el texto es sustantiva. En efecto, para Rawls una persona es razonable si está dispuesta, primero, a proponer principios y estándares justos o equitativos para regular la cooperación social y, segundo, si está dispuesta a acatar estos principios y estándares bajo la condición de que otros hagan lo mismo (PL p. 49). La concepción de Rawls es formal pues no hace ninguna referencia al contenido de los principios y estándares que una persona razonable puede proponer y/o acatar. La concepción presentada en el texto hace referencia a este contenido cuando determina, primero, que una persona razonable no puede negar lo que de algún modo u otro afirma y, segundo, cuando sostiene que afirmamos no sólo las proposiciones que implicamos cuando razonamos sino también las proposiciones que implicamos cuando actuamos. Como bien lo dice Carlos Nino, entre las proposiciones que acatamos cuando actuamos se encuentra, paradigmáticamente, el valor de la autonomía. Véase Nino, Carlos S. *opus cit.* nota 10, pag. 229 y ss.

34. Véase Carlos Nino *ibidem*.

que regulen nuestra vida en común estipulando la forma de distribuir los bienes así como las cargas de la cooperación social.

Creo que es posible recorrer todo el camino sugerido por los cuatro pasos más arriba descritos, aún cuando ello requiera una argumentación mucho más elaborada y compleja que la que realicé. Si ello es así, la coincidencia entre personas razonables, en última instancia el objetivo de PL, no dependerá de que ellas compartan las mismas intuiciones. Personas con intuiciones distintas acerca de la persona y de la sociedad podrán encontrar puntos comunes que hacen el consenso posible si están dispuestas a comprometerse con las consideraciones relativas a lo que constituye una persona razonable y lo que dicha persona implica cuando razona y actúa.

Si estoy en lo cierto, el fin práctico de la filosofía política, contrariamente a lo que Rawls presupone, no nos exige que adoptemos una posición meta-ética de acuerdo con la cual la justificación debe ser llevada a cabo únicamente a partir de las intuiciones que aparecen cristalizadas en las instituciones de una sociedad determinada y en las tradiciones de su interpretación. Por ello, PL como argumento meta-ético, es un argumento que no necesitamos suscribir.

IV

En este trabajo he intentado mostrar que Rawls cambió. Antes nos maravilló con una teoría de la justicia. Ahora nos ofrece una teoría del liberalismo. Lamentablemente para el liberalismo, ambos proyectos no pueden compatibilizarse, tal como son diseñados por Rawls. Es imposible armonizar TJ con PL presentando a los dos como formas distintas de servir a la causa liberal. En efecto, PL socava las fuentes de sustentación de TJ pues su punto de partida, la necesidad de una fundamentación política, es la consecuencia de un explícito escepticismo respecto de la posibilidad de una fundamentación filosófica. Por ello, aunque los lectores de Rawls nos deleitamos con la enorme belleza argumentativa de su PL, los activistas que buscaban en él inspiración y argumentos para expandir el liberalismo más allá de sus actuales fronteras deberán esperar, o recurrir a otras fuentes.

*Universidad de Buenos Aires
Global Law School, New York*

ABSTRACT

In this paper I try to show the direction in which Rawls has recently changed. I argue that Rawls in **Theory of Justice** offered a theory of the right characterized by philosophical foundations and wide scope while in **Political Liberalism** he articulates a theory of the right with political foundations which does not apply to all but only to those that with us are part of the same political community. I deal with two arguments that we may use to explain and justify this radical change of views. The first, a pragmatic argument that I call "the minimización of concessions" says that, given the fact of pluralism, it is easier to accept a political foundation of a theory of the right with narrow scope than a philosophical foundation. The second, a meta-argument, claims that the task of justification is eminently political and therefore philosophical argumentation is of no avail. I present objections to both arguments and conclude offering a different, philosophical, strategy to justify a theory of the right.

ANALOGÍA

Revista de Filosofía.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGIA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:
Apartado postal 23-161
Xochimilco 16000 México, D.F.
MEXICO

Periodicidad semestral. Suscripción anual (2 números): 35 US dls.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXII N° 2 (Primavera 1996)

PLURALISMO EPISTEMOLOGICO MÁS SOBRE RACIONALIDAD, VERDAD Y CONSENSO

León Olivé

En un libro titulado *A Favor de la Razón*, Miguel Argel Quintanilla escribió lo siguiente: "En nuestra época no se puede decir que el ejercicio de la razón sea un hábito generalizado. No es que abunden los argumentos contra la razón. Es que abundan las actitudes irracionales" (Quintanilla 1981, p. 10). Un poco más adelante, en el mismo texto, comentando sobre la apuesta de Pascal, decía lo siguiente: "Hay un aspecto ... en el que el discurso racionalista se encuentra más cerca de Pascal que de Descartes. No es que se trate de apostar por la razón, sino que ir a favor de la razón es más un asunto de conjeturas, de apuestas, de ensayos, fracasos y nuevos intentos que un simple asunto de demostraciones y evidencias definitivas" (p. 10).

En este trabajo haré honor a esta idea de Quintanilla, pues discutiré algunos aspectos del problema de la relación entre la racionalidad, la verdad y el consenso, retomando temas viejos, reconociendo fracasos, e intentando nuevos ensayos. De esta manera espero afinar nuestra comprensión de la relación entre verdad y racionalidad, bajo una perspectiva compatible con lo que se ha llamado el pluralismo epistemológico (sobre la noción de pluralismo, a la que retornaré adelante, véase Rescher 1993). La comprensión del pluralismo epistemológico, me parece, nos acerca más a lo que realmente ocurre cuando usamos la noción de verdad y cuando ejercemos esa capacidad que llamamos razón. Pero la aceptación del pluralismo epistemológico, nos llevaría a la idea de que aunque la verdad siga entendiéndose, parcialmente, en términos de *aceptabilidad* racional, lo que debe abandonarse es la idea de que esa aceptabilidad racional esté ligada con un *consenso* racional universal.

La relación entre la noción de verdad y la idea de un consenso racional ha sido defendida por algunos filósofos como necesaria para la elucidación de la noción de verdad, y a veces incluso para la definición de la verdad. Como ejemplo de lo primero, está el caso de Putnam (por lo

menos en algún momento, cf. 1981), y de lo segundo el de Habermas (cf. 1973 y 1989). "La verdad de una proposición –decía Habermas– significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho" (Habermas 1989, 121).

Siguiendo las ideas e intuiciones de estos dos autores, yo mismo me he empeñado en defender en los últimos años una elucidación de la verdad, asociada a la aceptabilidad racional, y por ende –creía yo– asociada a una cierta idea de consenso. Lo que quiero discutir aquí, es que la aceptabilidad racional, incluso en lo que podríamos llamar condiciones óptimas, no tiene por qué verse como conduciendo a un consenso racional universal. Pero esto no significa abandonar la idea de que la aceptabilidad racional forma parte del significado de la verdad.

Hilary Putnam subrayaba precisamente esta ligazón entre verdad y aceptabilidad racional, debido a su perspectiva internalista. Desde este punto de vista, la verdad de una proposición no es independiente de las razones que los sujetos tengan para aceptarla, y por eso, en última instancia, la verdad se identifica con aceptabilidad racional.

Como lo ha explicado muy bien Ana Rosa Pérez Ransanz, desde la perspectiva internalista "se parte de la intuición de que todos nuestros conceptos –incluyendo el de verdad y las categorías ontológicas más básicas– y todas nuestras creencias, dependen fuertemente de las capacidades y recursos con los cuales contamos en tanto que sujetos cognoscentes. De aquí que aquello que consideremos como *el mundo* esté, al menos en parte, constituido por el conocimiento que tengamos de él (o según las distintas versiones: por nuestra capacidad de referirnos a él, por el poder sintetizador de la mente, por nuestra imposición de conceptos, teorías, lenguajes, etc.). Y de aquí que la verdad deba analizarse en términos de las razones que tenemos, o podemos tener, para creer" (Pérez Ransanz 1992, 85-86).

Pero como también para un internalista como Putnam –a diferencia de lo que piensa por ejemplo Pérez Ransanz–, la verdad es una característica de las proposiciones que no puede perderse, la liga de la verdad con la justificación, no es con la justificación aquí y ahora, sino con una justificación idealizada. "La verdad, dice Putnam, es independiente de la justificación aquí y ahora, pero no es independiente de *toda* justificación. Pretender que un enunciado es verdadero es pretender que podría ser justificado" (Putnam 1981, p. 56).

El problema clave aquí es entender qué tipo de racionalidad se está presuponiendo. Para ello es preciso aclarar lo que se entiende por justi-

ficación idealizada. Y aquí es donde puede haber una gran diferencia entre una justificación idealizada que desemboque en una idea de racionalidad universal, y un tipo de justificación que admita una idea pluralista de racionalidad.

La idea de racionalidad que Putnam necesita, como muy bien lo señaló Pérez Ransanz es *muy fuerte*, en palabras de ella: "la teoría de la verdad como idealización descansa en el supuesto de que existe una noción de justificación por encima de los esquemas conceptuales. La frase de Putnam: «afirmar que un enunciado es verdadero es afirmar que *podría* ser justificado», apunta a un sentido de justificación que implica una noción muy fuerte de racionalidad" (1992, p. 89).

Lo que ahora podríamos preguntarnos es ¿qué tan fuerte sería esa noción de racionalidad? Esto es algo que Putnam no ha dejado claro. Lo que sí sabemos es que no significa una noción de racionalidad ahistórica, compuesta por cánones fijos. Y sin embargo, es una noción que, en palabras de Putnam, debe trascender a las distintas versiones del mundo, no debe ser paradigmática, y no debe ser "una criatura de la epistemología local y de los estándares de la época" (Putnam 1990, 125; cf. Pérez Ransanz, 1992, 90).

Me parece a mí que hay por lo menos dos interpretaciones posibles de esa noción: 1) la primera la entendería como una concepción de racionalidad que es local y relativa a cada esquema conceptual. Bajo esta idea, cuando ocurre la interacción entre comunidades diferentes, con esquemas conceptuales distintos, entonces los estándares de racionalidad pueden ponerse a discusión y negociarse, de manera que la interacción transcultural, o interesquemática, se rija por los cánones a los que se llega y se acepta de mutuo acuerdo. 2) La segunda interpretación entendería que la "transculturalidad" de los estándares va más allá de que sean establecidos en un proceso de negociación entre los miembros de comunidades diferentes; sería una noción que incluso podría pretenderse –para decirlo de nuevo en palabras de Pérez Ransanz– como atravesando "las distintas versiones del mundo" (Pérez Ransanz 1992, 92). Pero ¿cómo podemos interpretar aquí la idea de atravesar "las distintas versiones del mundo"? Si quiere decir "todos los esquemas conceptuales posibles", entonces acabaría en una concepción de racionalidad universal, semejante a la que presupone Habermas.

Si se trata de lo primero, entonces estaríamos en la posición pluralista, que considero la adecuada; si se trata de lo segundo, entonces, en efecto, se supone una noción todavía demasiado fuerte de racionalidad,

y quienes la quieran defender deben todavía un argumento convincente para aceptarla.

Por mi parte, en trabajos más recientes (Olivé 1992, 1993, 1996, y en prensa), he insistido en defender la idea de que, parcialmente, lo que significa que una creencia sea verdadera en efecto es que *es aceptable racionalmente*.

De acuerdo con este punto de vista, la aceptabilidad racional no es sólo una consecuencia de la verdad, sino que la intuición correcta de Habermas y de Putnam ha sido la de ver que la aceptabilidad racional forma parte del significado de la verdad. Y lo que estamos viendo es que eso es compatible con diferentes concepciones de la racionalidad, de manera que de la aceptabilidad racional no se sigue necesariamente un consenso racional.

Veamos entonces con mayor cuidado cuál puede ser la relación entre verdad y aceptabilidad racional. Nicholas Rescher ha planteado muy claramente esta cuestión (Rescher 1993, 57 ss.).

Consideremos la siguiente serie de tesis:

- (1) *p* es en efecto verdadera $\rightarrow$ un consenso que regula la verdad de *p* ha sido alcanzado
- (2) *p* es en efecto verdadera $\rightarrow$ un consenso en relación con la verdad de *p* se alcanzará (eventualmente)
- (3) *p* es en efecto verdadera $\rightarrow$ un consenso en relación con la verdad de *p* puede alcanzarse
- (4) *p* es en efecto verdadera $\rightarrow$ un consenso en relación con la verdad de *p* se alcanzaría si prevalecieran condiciones ideales.

Con toda razón, Rescher señala que (1) simplemente es insostenible. (2) refleja una posición como la de Peirce, que Rescher llama milenarista, y que es difícil de apoyar. Sólo las posiciones (3) y (4) son aceptables, pero –alega Rescher– se trata sólo de abstractas posibilidades teóricas. Adelante insistiré que esas “abstractas posibilidades teóricas” son necesarias en la teoría del conocimiento para salvaguardar la intuición de que el conocimiento alcanza a la realidad.

Veamos ahora las inversas:

- (5) Hay un consenso entre los investigadores a favor de *p* $\rightarrow$ *p* es verdadera
- (6) El consenso entre los investigadores será (eventualmente) a favor de *p* $\rightarrow$ *p* es verdadera
- (7) El consenso entre los investigadores puede ser a favor de *p* $\rightarrow$ *p* es verdadera

- (8) Prevalecen las condiciones epistémicas ideales y existe un consenso en favor de *p* $\rightarrow$ *p* es verdadera

Nuevamente, de estas opciones sólo (8) es una apuesta razonable, lo cual, para Rescher, muestra que el vínculo entre verdad y consenso es sólo una cuestión de idealización.

Para rematar esta cuestión Rescher insiste en lo siguiente:

- (1) Si *p*, entonces todo mundo sostiene que *p*
- (2) Si *p*, entonces toda la gente que sea completamente racional sostendrá que *p*
- (3) Si *p*, entonces toda la gente que sea completamente racional, debería sostener que *p* (y lo haría si se obtuvieran las condiciones epistémicas ideales) (Rescher 1993, p. 38).

De nuevo, lo que Rescher alega es que (1) simplemente es falsa, y (2) no es sostenible, pues es concebible que alguien sea completamente racional, y aún así no sostenga que *p*, por ejemplo porque la evidencia que ella tenga apunte a favor de su falsedad. Entonces sólo (3) puede sostenerse, “con su indispensable recurso a la idealización” (Rescher 1993, 58-59).

Rescher concluye que entonces la verdad, vista desde esta perspectiva, no tiene implicaciones prácticas. Pero me parece a mí que si bien Rescher da buenas razones para desacoplar la verdad como aceptabilidad racional del consenso universal, por otro lado desatiende el papel que esas idealizaciones cumplen en la teoría del conocimiento, para garantizarnos (humanamente hablando) que nuestro conocimiento alcanza a la realidad. Pero sobre esto regresaremos adelante.

Por ahora supongamos con Rescher que (4) y (8) son aceptables. Uno estaría tentado a aceptar entonces que

p es verdadera $\leftrightarrow$ *p* es aceptable por cualquier sujeto racional en condiciones epistémicas ideales

Volvemos entonces a la idea de verdad de Habermas, e incluso de Putnam. Pero en realidad esto significa dar una definición de verdad, la cual –para ser útil– requeriría no sólo la prometida elucidación de lo que significan “condiciones epistémicas ideales”, sino que también dejaría de lado la intuición de que las creencias, *cuando son verdaderas*, alcanzan la realidad. Intuición que puede acompañarse –como lo ha hecho Villoro (1982)– de la idea de que las razones objetivamente suficientes constituyen un criterio para aceptar que se logra ese alcance de la realidad, aunque el criterio por supuesto sea falible.

Por estas razones, y en respuesta a críticas como las de Ana Rosa Pérez Ransanz (1993) y Cristina di Gregori (1990, y por publicarse), he querido precisar la siguiente idea con respecto a la elucidación de la noción de verdad.

Si aceptamos la concepción internalista, estamos reconociendo que los objetos no existen con independencia de los esquemas conceptuales. Entonces, si una proposición es verdadera, eso quiere decir que sería aceptable por cualquier sujeto racional, que se comporte racionalmente y que cuente con los recursos conceptuales adecuados. Pero además, el hecho al que se refiere la proposición verdadera (p'), es un hecho cuya existencia depende del marco conceptual en donde se ha formulado p' y de cualquier otro marco conceptual en donde pueda formularse p' con el mismo significado.

Así, podemos sostener que la aceptabilidad racional forma parte del significado de la noción de verdad, aunque la adecuación también constituya otra parte de ese significado. Esto se resume en la fórmula:

V) p' es verdadera si y sólo si

i) p es un hecho (que existe en relación con cualquier marco conceptual donde p' tiene el mismo significado),

y

ii) p' es aceptable por cualquier sujeto que se comporte racionalmente, en condiciones epistémicas y de diálogo óptimas.

Las condiciones epistémicas óptimas pueden entenderse de la manera que ha aclarado Putnam (1990, introducción), como suficientemente buenas, o las mejores posibles, y deberíamos ahora añadir que significa también que los sujetos epistémicos tengan los recursos conceptuales y materiales adecuados para entender y criticar las razones que pueden ofrecerse a favor y en contra de p' .

De acuerdo con lo anterior, entonces, la aceptabilidad racional no es una consecuencia de la verdad, sino sigue siendo parte constitutiva de su significado.

Nótese que todo esto es muy distinto a lo que Habermas pretendía: no estamos hablando de aceptabilidad racional por cualquier sujeto racional; se trata de aceptabilidad por sujetos que se comporten racionalmente y que cuenten con los recursos adecuados.

Aquí tenemos en juego dos cuestiones muy importantes:

1. ¿qué significa que esos sujetos se comporten racionalmente?, y
2. ¿qué significa que cuenten con recursos adecuados?

Aquí es donde debemos separarnos, según yo, de la idea habermasiana (o de la segunda posible interpretación de la idea de Putnam —la de que las formas racionales de justificación atraviesan a todas las versiones del mundo), pues estas interpretaciones suponen una concepción universalista de la racionalidad que ahora resulta difícil de aceptar.

Lo que quisiera defender en seguida, es que esta noción de verdad es compatible con una concepción pluralista que rechaza por igual la idea de la racionalidad universal, como la idea relativista de los estándares de racionalidad. Esta concepción relativista diría que los estándares de racionalidad son propios de cada marco conceptual, y por consiguiente, en cuestiones epistemológicas y en cuestiones éticas, cada marco conceptual debe ser evaluado en sus propios términos. Desde este punto de vista también se negaría la interacción fructífera (en términos teóricos y prácticos) entre sujetos que provienen de diferentes comunidades epistémicas (cf. K. Popper 1994).

La visión pluralista sostiene que es posible mantener la idea anterior de verdad, pero que en virtud de la diversidad de recursos, siempre variables, así como por la diversidad de principios que establecen lo que significa comportarse racionalmente, en cada contexto de interacción, entonces no es posible aspirar a un consenso universal.

El pluralismo sostiene, de manera crucial, la posibilidad de que los sujetos de diferentes culturas interactúen y se interpreten recíprocamente, a pesar de tener diferentes concepciones del mundo y estándares de evaluación. Así, se hace énfasis en la interpretabilidad más que en la intertraducibilidad (Kuhn 1982, Rescher 1993). El objetivo más importante que deben plantearse los individuos al interactuar —tanto dentro de una misma comunidad, como en interacciones transculturales—, es la cooperación y la realización de acciones coordinadas, más que el acuerdo total sobre todo lo que consideren importante, en asuntos de orden cognitivo, o moral. La cooperación y la coordinación requieren acuerdos mínimos, sobre plataformas de interés común, los cuales son posibles a pesar de que existan creencias, normas, valores y procedimientos diferentes en cada comunidad y para los diferentes individuos.

Nicholas Rescher ha explicado muy bien las notas básicas de una posición pluralista:

1. La legitimidad de la diversidad: las muy variadas situaciones de experiencia de las diferentes personas hace que sea normal, natu-

ral y racional que procedan de diferentes maneras en cuestiones cognitivas, evaluativas y prácticas.

2. Disonancia restringida: un sistema social, organizado sensatamente, debe ser de tal manera que prevalezca la armonía y la interacción constructiva a pesar de la diversidad, el disenso, y la disonancia entre los individuos y los grupos –las diferencias pueden arreglarse sin llegar a conflictos. Esto requiere:
3. Aceptar las diferencias: la gente puede y debe, en beneficio de todos, aceptar y asimilar la idea –y el hecho– de que los demás diferirán en sus opiniones, en evaluaciones, y en costumbres y modos de acción.
4. Respeto por la autonomía de los otros: la reacción racional y productiva al disenso no es tanto que ‘toleremos’ a los otros sino que respetemos su autonomía –que concedamos su derecho a seguir su propio camino distinto, dentro de los límites que deben imponerse en el interés de mantener un orden común, pacífico y productivo, que conduzca a la realización de los intereses de todos (Rescher 1993, 3-4).

El pluralismo significa la aceptación de la diversidad en asuntos factuales, y en asuntos cognoscitivos, éticos y estéticos. El pluralismo rechaza la idea de que existan estándares y normas universales.

Por supuesto el pluralista no está situado en el punto de vista del Ojo de Dios, sino que está situado en algún punto terrenal. Pero el pluralista rechaza que todas las decisiones y acciones deban juzgarse bajo criterios internos de la cultura del que actúa. El pluralismo alega por el respeto a otros puntos de vista, pero no implica la aceptación de que todos los puntos de vista son igualmente correctos. Pero no es lo mismo respetar a todas las culturas, que considerarlas, aunque sea en principio, igualmente valiosas. El pluralismo reconoce la necesidad del respeto a otras culturas, aunque desde los estándares de alguna de ellas en particular, otras culturas no sean igualmente valiosas.

Más aún, el pluralismo contempla la posibilidad de interacción, incluso interacción dialógica entre miembros de diferentes culturas, mediante esfuerzos de interpretación, y contempla la posibilidad de acuerdos, aunque no necesariamente serán acuerdos completos en todos los asuntos de orden cognitivo, o moral. Pero vale la pena observar que los acuerdos completos ni siquiera se dan en el interior de una misma cultura, por más homogénea que sea. Sin embargo, lo que importa es que

tanto en el contexto intracultural, como en el transcultural, son posibles los acuerdos sobre cuestiones específicas que interesan a los participantes, y esos acuerdos pueden ser racionales.

¿Qué significa que haya acuerdos racionales entre miembros de culturas diferentes, si sus estándares de racionalidad pueden ser diferentes? Significa que los acuerdos se toman dialógicamente, para satisfacer intereses o deseos propios de cada participante, y que cada participante ve los acuerdos y las acciones coordinadas a seguir como medios adecuados para obtener fines que le interesan. Es decir son acuerdos racionales desde la perspectiva de cada participante, pero a los cuales es posible arribar mediante el diálogo y las disposición a llegar a puntos de coincidencia sobre la manera coordinada de actuar y resolver problemas comunes, e incluso resolver conflictos.

*

Si ahora volvemos a la relación entre pluralismo e internalismo, me parece evidente que una perspectiva internalista es la que encaja bien con la posición pluralista. ¿Pero cómo queda entonces la relación entre verdad y consenso, y entre verdad y aceptabilidad racional?

Lo que hemos visto es que la liga importante se da entre verdad y racionalidad, es decir, entre verdad y aceptabilidad racional en condiciones óptimas. Pero esta aceptabilidad racional en condiciones óptimas, he insistido, no conduce a la idea de un consenso racional universal, a menos que supongamos una idea universal de racionalidad; supuesto que no es necesario asumir.

Pero lo que sí debemos preservar, como he sugerido, es la liga entre verdad y aceptabilidad racional en condiciones óptimas, *que no ideales*, pues eso es necesario para sostener que, después de todo, nuestro conocimiento sí toca a la realidad, por más que sea la realidad del internalista. Esta es la intuición que Villoro defendió desde Creer, Saber, Conocer: si bien la verdad no debe aparecer como condición en la definición de saber, sí es indispensable en la teoría del conocimiento, para asegurar que los sujetos epistémicos alcanzan la realidad, y por ende que sus acciones, cuando tratan de incidir en la realidad, para actuar sobre ella y transformarla, tiene una garantía de acierto, que es la que ofrecen las razones objetivamente suficientes que convierten una creencia en un saber. Pero podemos adoptar esta intuición sin los compromisos realistas metafísicos; lo podemos hacer desde la perspectiva pluralista que he sugerido, y más aún, esto nos permite responder la pregunta: ¿para qué queremos todavía una noción de verdad?

La respuesta es que la noción de verdad se requiere en una teoría del conocimiento porque es útil para entender cómo es posible que, siendo el saber definido en términos de creencias y de razones objetivamente suficientes, y por lo tanto siendo falible y corregible, sea sin embargo un *conocimiento genuino de la realidad*, aunque esta realidad se entienda a la manera internalista.

Pero ¿cómo podemos hacer esto si rechazamos la idea realista metafísica de que existe una realidad constituida por objetos determinados independientemente de los marcos conceptuales, y más aún si rechazamos la idea de que verdad es adecuación entre el lenguaje y la realidad de objetos independientes?

Si una proposición es verdadera, aquello a lo que se refiere es un hecho (Strawson 1964). Pero el hecho existe de una manera que no es independiente de los marcos conceptuales en los que puede formularse 'p'. Por lo tanto, la relación entre 'p' y p no es una mera relación diádica entre el lenguaje y la realidad (asumida como si consistiera de objetos independientes de los marcos conceptuales), sino que es una relación que depende también de los marcos conceptuales en los que 'p' puede formularse, y en virtud de los cuales existe el hecho p.

Por consiguiente, la verdad no es independiente de los marcos conceptuales en virtud de los cuales existe p. Pero si p existe en virtud de esos marcos conceptuales, entonces, en condiciones óptimas, la existencia de p podría ser reconocida por los sujetos epistémicos pertinentes, los que tienen acceso al marco conceptual en donde se formula 'p'. Esta es la liga entre la verdad, la aceptabilidad racional, y al mismo tiempo es la explicación de que la verdad sí signifique que se alcanza la realidad.

Pero la aceptabilidad racional exige condiciones óptimas, y no se refiere a cualquier sujeto racional, sino a sujetos pertinentes. Por eso de lo anterior no se sigue que deba haber un consenso racional universal.

Pero por otra parte, si el hecho descrito por 'p', es también descrito por otra proposición 'q', desde otro marco conceptual, en otro lenguaje, entonces 'q' también es verdadera. Por esta razón, la verdad es absoluta y no relativa a los marcos conceptuales. Así que la vieja intuición de que la verdad es una característica de las proposiciones que no puede perderse, no tiene nada de malo, más aún es preciso conservarla y darle un lugar en la teoría del conocimiento, a menos que estemos dispuestos a rechazar la idea de que mediante el conocimiento auténtico alcanzamos la realidad.

El pluralismo puede asumir esta idea sin necesidad de recurrir al

realismo metafísico, ni a la idea del consenso, ni a la idea de racionalidad absoluta y universal.

En suma, hemos visto que es posible mantener lo siguiente:

- Una posición pluralista en cuestiones epistemológicas que se opone por igual al universalismo y al relativismo.

- Una concepción de la verdad como aceptabilidad racional en condiciones óptimas y como adecuación a la realidad, entendida a la manera internalista.

- Lo anterior es compatible con la idea de que las razones objetivamente suficientes constituyen para los sujetos epistémicos la garantía de que alcanzan la realidad (epistémicamente hablando), porque una proposición verdadera sí tiene una relación con algún aspecto de la realidad. Pero la garantía debe entenderse sólo como criterio, que aunque falible, es el mejor criterio que se puede tener. La clave del auténtico acceso epistémico a la realidad la proporcionan las nociones de saber y de verdad, y el hecho de que queden ligadas por medio de la aceptabilidad racional. Recordemos que se ha propuesto analizar a la noción de verdad en términos de aceptabilidad racional en *condiciones epistémicas y de diálogo óptimas* y como *adecuación*. Por medio de la aceptabilidad racional, la verdad está ligada con el saber; pero por medio de la adecuación, está ligada con la realidad. Así, el saber, cuando es verdadero, queda ligado a la realidad. Esto es lo que nos permite entender por qué los seres humanos tienen un genuino acceso epistémico a la realidad.

- Todo lo anterior supone una idea de *razón* como capacidad de los seres humanos —la cual podemos suponer universal, aunque sujeta a evolución— pero no requiere del supuesto de una *racionalidad* universal.

- A pesar de no suponer una racionalidad universal, todo lo anterior nos permite aceptar la posibilidad de cooperación y de acuerdos racionales entre miembros de comunidades epistémicas diferentes. Pero los acuerdos siempre se referirán a problemas específicos, y serán relativos al contexto de evaluación. Entre otras cosas, eso significa que los criterios de racionalidad presupuestos son específicos de cada comunidad y sus marcos conceptuales, pero también peculiares —en su caso— del contexto de interacción entre miembros de comunidades diferentes.

Espero que se entienda que todo lo anterior quiere dejar su digno lugar a la diversidad cultural, y en particular a la diversidad epistemológica, y sin embargo ... ir a favor de la razón.

BIBLIOGRAFIA

- GARZÓN VALDÉS, E. y SALMERÓN, F. (eds.) 1993, *Epistemología y Cultura, En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM, México.
- di GREGORI, Cristina 1990 (ed.), Discusión "Sobre Conocimiento, Sociedad y Realidad de León Olivé", en *Revista Latinoamericana de Filosofía* Vol. XVI, No. 3, noviembre de 1990, pp. 319-351.
- di GREGORI, Cristina et. al., (por publicarse), "Trabajos del seminario de la Universidad Nacional de La Plata sobre 'Racionalidad epistémica, verdad y objetividad'", en *Revista de Filosofía y Teoría Política* (Argentina).
- HABERMAS, J. 1989 "Teorías de la verdad" (1972), en *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.
- HABERMAS, J. 1973, "A Postscript to Knowledge and Human Interests", en *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 3, No. 2.
- OLIVÉ, L. 1988, *Conocimiento, Sociedad y Realidad, Problemas del análisis social del conocimiento y del realismo científico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- OLIVÉ, L. 1992, "Realismo pragmático: relatividad conceptual y verdad absoluta", en *Diánoia* 1992, pp. 49-61.
- OLIVÉ, L. 1993, "Sobre verdad y realismo", en *Epistemología y Cultura: en torno a la obra de Luis Villoro*, en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (eds.), México, IIF-UNAM, 1993, pp. 62-85.
- OLIVÉ, L. 1996, *Razón y Sociedad*, México, Fontamara, 1996.
- OLIVÉ, L. (por publicarse), "Respuesta a los trabajos del seminario de la Universidad Nacional de La Plata sobre 'Racionalidad epistémica, verdad y objetividad'", en *Revista de Filosofía y Teoría Política* (Argentina).
- PÉREZ RANSANZ, A. R. 1992, "Verdad y justificación", en *Diánoia* 1992, pp. 85-93.
- PÉREZ RANSANZ, A. R. 1993, "Verdad y Realidad: comentarios a la propuesta de León Olivé", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XIX, No. 2, noviembre de 1993, pp. 327-352.
- POPPER K. 1994, "The myth of the framework", en *The Myth of the Framework*, Routledge, Londres, pp. 33-64.
- PUTNAM, H. 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press.

- PUTNAM, H. 1987, *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle, Illinois.
- PUTNAM, H. 1988, "La objetividad y la distinción ciencia/ética", en *Diánoia* 1988, pp. 7-25.
- PUTNAM, H. 1990, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- QUINTANILLA, M. A. 1981, *A Favor de la Razón*, Madrid, Taurus, 1981.
- RESCHER, N. 1988, *Rationality*, Oxford University Press.
- RESCHER, N. 1993, *Pluralism*, Oxford University Press.
- STRAWSON, P. 1964, "Truth", en G. Pitcher (ed.), *Truth*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall Inc.
- VILLORO, L. 1982, *Creer, Saber, Conocer*, Siglo XXI EDS., México.
- VILLORO, L. 1990, "Sobre justificación y verdad: respuesta a León Olivé", en *Crítica*, No. 65, agosto de 1990, pp. 73-92.

NOTA

CONQUISTA Y CONCIENCIA EN EL LEVIATAN

José Luis Galimidi

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Directeur: Michel MEYER

Université de Bruxelles, C.P. 188

50, avenue F.D. Roosevelt - 1050 Bruxelles, Belgique

Notre dernier numéro est consacré à *Major Trends in Argument Theory Today*.

Articles par: Manuel Maria Carrilho, *Presentation: Argumentation: a new paradigm?* – Anthony Cascardi, *The Critique of Subjectivity and the Re-enchantment of the World* – James Golden, *The Hume, Campbell, and Whately Debate on Miracles* – Stephen Toulmin, *Rationality and Reasonableness* – Jaakko Hintikka, *Strategic Thinking in Argumentation and Argumentation Theory* – Michel Meyer, *Rhetoric and the Theory of Argument* – Manuel Maria Carrilho, *Rhetoric and Perspectivism* —
Compte rendu: *Critique de l'argumentation - Logiques des sophismes ordinaires* (Emmanuelle Danblon).

Fascicules prévus: Le Premier Romantisme Allemand, Derrida, Esthétique, Saint Thomas d'Aquin.

La conciencia institucional contemporánea es tributaria de la lógica del *Leviatán* en más de un sentido. De un lado, el texto de Hobbes traza los fundamentos teóricos del estado nacional que, como figura política, aún hoy en crisis y simultáneo resurgimiento, domina la historia moderna occidental. Del otro, su dialéctica del orden común y la autoafirmación individual inhiere, por analogía, en la dinámica de toda posible asociación de hombres, dada la (pre)potencia con que la institución estatal coordina la multiplicidad de las formaciones sociales. Desde esta significación presente de la obra de Hobbes, entiendo que es pertinente ensayar una lectura que, en lugar de rescatar su coherencia, salvando o negando sus grietas o divergencias internas, más bien resalte e interprete sus tensiones: *Leviatán* como modelo de una concepción de lo político que surgió de una crisis, y nunca hizo más que profundizarla.

En este trabajo propongo estudiar la cuestión de las políticas de conciencia, expresión y educación en el *Leviatán* como asunto testigo de sus tensiones teóricas, correlativas a su vez de un horizonte histórico y conceptual convulsionado. Después de un repaso esquemático de los principales factores de la modernidad política temprana, presento lo que veo como dos líneas internas de argumentación en el *Leviatán*, que llamo respectivamente los momentos instituyente y conquistador, en referencia a los dos modos posibles de generación natural de una república. Justifico brevemente su convivencia complementaria en el texto, y particularizo el análisis sobre el tratamiento teórico (en sus aspectos normativo y prudencial) que Hobbes dedica a las cuestiones de la libre circulación, producción y censura de los discursos de convicción. En este respecto, sostengo que ciertos aspectos violentos y a la vez reverenciales de la relación de obediencia y protección que desarrolla el texto, están

alineados con el carácter de imposición y terror quasi-religioso que representa Leviatán conquistador.

#1. La conformación de la conciencia política moderna suele verse como un progresivo alejamiento y, humanismo renacentista mediante, hasta como una inflexión pronunciada respecto de las formas tradicionales de socialización. La racionalización y tecnificación del pensamiento en general, que encara un estudio crítico de lo natural inmanente, se traduce políticamente en un proceso de formalización y secularización. De un lado, las relaciones e instituciones civiles se despersonalizan, primando la función y el cargo por sobre la persona de quien los detenta: el *regnum* se transforma en Nación. Del otro, los derechos y libertades de gobierno y ciudadanía deben apoyarse en bases de racionalidad natural, y ya no sólo teológicas o de costumbre. Correlativamente a dicha formalización, el espacio social, antes orientado por jerarquías y trabado por una compleja red de compromisos y lealtades, se empieza a percibir homogéneo y atomizado: las relaciones se entienden como "externas", según la nueva vigencia de la matriz contractualista¹. Y por sobre esta ciudad (abstractamente) uniforme, cuyo orden se percibe más afín al del artefacto que al del panal, domina el poder central y unificador del soberano civil, que no tolera desafíos de privilegio territorial ni ideológico, provengan éstos de individuos, familias, estamentos o confesiones.

Este movimiento general de formalización, secularización y macrounificación—representado por la institución del estado nacional absoluto—puede verse, en lo conceptual, como una estrategia dirigida a reorganizar el horizonte de crisis que resultó de la disgregación de la unidad cosmoteológica, propia de la conciencia social tradicional. En efecto,

1. Sobre la modernización de la conciencia política occidental, cf. el clásico Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La Reforma*. México, F.C.E., 1986. Se puede comparar el tratamiento que hacen del clásico slogan de Henry Maine—"from status to contract"—un liberal como Donald Hanson (*From Kingdom to Commonwealth: The Development of Civic Consciousness in English Political Thought*. Cambridge, C.U.P., 1970) y un historiador marxista como Christopher Hill ("Thomas Hobbes and the Revolution in Political Thought", en su *Puritanism and Revolution*. London, Penguin, 1990, first published: 1958). Sobre la "cartesianización" del espacio político, cf. Jorge Dotti, "Razón y modernidad", en *Espacios de Crítica y Producción*. Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A., N° 8-9, diciembre 1990.

desmembrado el Imperio y cuestionado el dogma de la Iglesia, la vacancia de las macroinstituciones del período medieval aparejó una intemperie inusitada, que se expresó en una movilidad devastadora en lo social, lo económico y lo espiritual². Por una parte, la vocación de absoluto de los creyentes, al extrañar aquel correlato institucional que le correspondiera en dignidad, reivindicó, mediante el reclamo reformador de lectura e interpretación personal de la propia Biblia, el derecho a darse una política de culto libre de imposiciones ajenas a la conciencia privada. Por la otra, el surgimiento de la sociabilidad burguesa implicó, en cierto sentido, la *difusión hiperbólica* de la conciencia señorial: cada *citizen* pasó a reivindicar para sí las libertades que antes había defendido el *lord*, y a mantener con sus conciudadanos y gobernantes relaciones de pacto (o ruptura), que habían sido propias de unidades mayores de autoafirmación³. El estado, frente a este panorama de diversidad, autonomía y competencia crecientes, debió promover una política necesariamente formal y secular, relegando al ámbito privado a las formas antiguas y valiosas de cohesión social—la veneración, la lealtad y el compromiso—en un intento por inhibir su eficacia pública⁴.

La dinámica de esta política formal y secular encuentra su expresión teórica en las doctrinas del moderno contractualismo iusnaturalista⁵. El

2. Sobre el surgimiento del Estado Nacional como figura mediadora entre la particularidad de la ciudad y la universalidad del Imperio, cf. Pierre Manent, *Historia del pensamiento liberal*. Buenos Aires, Emecé, 1990, pp. 25-7.

3. Michael Walzer sostiene que el proceso democratizador moderno, al representar un ataque al sistema de jerarquías sociales, provoca la generalización del título más bajo del orden caballeresco o aristocrático anterior: ahora todos son *Mister, monsieur, Herr, signor, señor*. (*Las esferas de la justicia*. México, F.C.E., 1993, pp. 262-3.)

4. Sobre la formación en crisis de la conciencia política moderna, consecuencia de la dicotomía irreductible que plantea el Estado Absoluto—responsabilidad pública vs. moral privada—, cf. Reinhardt Kosellek, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge, M.I.T. Press, 1988 (en alemán: 1959). Hay un capítulo dedicado al problema de la política de la conciencia moral en Hobbes, sobre el que vuelvo más adelante (*infra*, NOTA 11).

5. Tomo la distinción de las diferentes dimensiones del modelo iusnaturalista del artículo de Michelangelo Bovero, "Política y artificio: sobre la lógica del modelo iusnaturalista", en Bobbio-Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*. México, Grijalbo, 1985, y de las tesis de Norberto Bobbio sobre el contractualis-

modelo funciona con una lógica dicotómica, una oposición formal básica –estado de naturaleza vs. sociedad civil– que subsume una serie de antítesis sustantivas: guerra-paz, pasiones-razón, multiplicidad-unidad. Este sistema de categorías cumple una doble función: la especulativa, que actúa como principio de interpretación, reconduciendo cualquier situación social concreta a alguna de aquellas polaridades básicas, y la axiológica, que valora positivamente a todo movimiento que implique un alejamiento de los primeros términos de cada par antitético, términos estos que ilustran el desorden o la violencia de la condición humana en estado de naturaleza. El modelo es consistente en su articulación teórico-práctica, y alcanza un nivel de objetividad cierto en tanto refleja un conjunto de formas ideológicas vigentes en su época⁶. Pero en cuanto a lo descriptivo, necesariamente se atenúa el ajuste entre sus relatos esquemáticos y los desarrollos históricos efectivos de las instituciones, así como también se relativiza la propiedad de las características antropológicas y sociológicas implícitas en sus cuadros de la condición natural humana⁷. En particular, el iusnaturalismo, coherente con la desconfianza de la nueva política respecto de las formas tradicionales de cohesión social, desatiende tanto a datos reales de la conformación y vigencia de las instituciones premodernas (jurídicas, económicas, estamentales, religiosas) como a dimensiones de la subjetividad diferentes de la racionalidad técnica (como, por ejemplo, la dimensión afectiva y la imaginaria),

mo moderno en general, y hobbesiano en particular en sus *Estudios de la historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*. Madrid, Ed. Debate, 1985. De allí: I. "El modelo iusnaturalista" y II. "Hobbes y el iusnaturalismo".

6. Bovero todavía atribuye al modelo un nivel de validez trascendental, en tanto reúne las notas indispensables de todo posible orden político (*op. cit.*, p.103). Sobre las deficiencias trascendentales del modelo hobbesiano, cf. Jorge Dotti, "El Hobbes de Schmitt", en *Cuadernos de Filosofía*. Buenos Aires, Nº 32, 1989.

7. Sobre la historicidad de la "naturaleza humana" que pinta Hobbes, está el estudio de Macpherson, para quien la guerra hobbesiana de todos contra todos es una figura alegórica que ilustra la competencia del mercado en la sociedad burguesa, y también C.Hill, para el quien el *natural man* de Hobbes no es más que el "*bourgeois man with policeman removed*". (Un compendio de la visión de C. B. Macpherson en la "Introduction" a su edición de *Leviathan*, en Pelican Books, New York, 1968. La frase y el análisis de C. Hill, en su *Puritanism and Revolution*, p. 271.)

pero que son tanto o más productoras de significaciones, y, por tanto, de realidades políticas.

Según este panorama, intencionadamente sesgado, se puede decir, entonces, que la modernización temprana de la conciencia política es el desarrollo de categorías de Procusto, tendientes a reunificar un horizonte crecientemente múltiple y divergente. Un corte deliberado con el pensamiento práctico tradicional, dada la hiperbolización de algunas de sus fuerzas motoras y la caducidad de la cosmovisión de lo trascendente que las coordinaba.

#2. En Gran Bretaña, los factores de la modernidad política mencionados se concentran vertiginosamente en el período que media entre las revoluciones Puritana y Gloriosa. En pocos años, la tradición del derecho divino de los reyes es literalmente decapitada (1649), y los reclamos disidentes de autonomía religiosa se suman a los reclamos burgueses de igualdad jurídica y económica, frente a las pretensiones consuetudinarias de la nobleza y de la Iglesia de Inglaterra. Un proceso que en Francia, por ejemplo, separa con un siglo las guerras de religión y la caída del estado absoluto, en Inglaterra, en cambio, desemboca, tras el período republicano y la restauración, en la consolidación de la monarquía parlamentaria en 1688, donde la estratificación socioeconómica real convive con una forma política tolerante y constitucional⁸.

Dirigida hacia este contexto, entiendo que la potencia del texto *Leviatán* (1651) consiste no sólo en la lucidez con que plantea su proyecto especulativo-práctico (en términos del análisis de Bovero), sino en un *plus* –llamémosle material–, que mejora lo que serían las deficiencias descriptivas de la intención iusnaturalista. Es verdad que Hobbes traba en su construcción platonizante principios morales abstractos con elementos igualmente ficcionales de una antropología pre-social, prescindiendo de referencias históricas específicas. Sin embargo, por otra parte, dado que recomienda la lectura de su obra para la formación de los monarcas y de los estudiosos universitarios, Hobbes necesita incorporar una visión sustantiva sobre los "desórdenes del tiempo presente", tal que permita

8. Para un estudio de la turbulencia en el campo de las ideas políticas en el período entre las dos revoluciones, cf. la "Introduction" de David Wooton (Ed.) a su *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writing in Stuart England*. New York, Penguin, 1986.

"convertir esta verdad de especulación en la utilidad de la práctica" (*Lev.*, XXXI, 408; e.c. 437)⁹. Sin ser historiador ni jurista, el autor reserva un espacio importante para la consideración de las condiciones ideológicas sobre las que el estado debe imponer su nuevo ordenamiento. Esto se lleva a cabo mediante un trabajo de crítica y polémica contra creencias vigentes, referidas principalmente al carácter de la libertad civil y a la preeminencia de los fueros privados sobre el fuero público (en particular, Hobbes se pregunta a quién corresponde autorizar y hacer ley las interpretaciones de la Escritura, si a las diferentes Iglesias, o al soberano; *Lev.*, XXXIII, 425; e.c. 457). Y la tarea destructiva se complementa con la recomendación de una acción positiva de avance sobre el campo de las convicciones, mediante políticas de docencia y censura. Es decir, Hobbes no sólo plantea en teoría un nuevo paradigma político, sino que se obliga a mostrar ciertas debilidades y peligros del pensamiento político escolástico y de sus prácticas asociadas, así como a imaginar estrategias que recuperen elementos concretos de la antigua sociabilidad, y los conduzca funcionales al nuevo modelo¹⁰.

Desde esta perspectiva, la lectura de *Leviatán* tensiona. Por una parte, consecuente con el impulso —ya moderno— de desteologizar el espacio político y de mostrar el origen inmanente de la legitimidad de las relaciones de gobierno, Hobbes recurre a la prioridad lógica del derecho natural individual, una universalización de las libertades negativas a partir de las cuales se pacta la república. Entendiendo que todo poder grupal en general es artificial e instrumental, *Leviatán* resulta, por emi-

9. Cito el texto de Hobbes según la edición de C. B. Macpherson (*cf. supra*, NOTA 7). Acompaño mis traducciones con la página correspondiente a la versión en castellano de Antonio Escotado, en la edición preparada por el mismo, junto con Carlos Moya, en Editora Nacional, Madrid, 1983.

10. Para una lectura en el *Leviatán* de una anticipación de la crítica ideológica practicada en Francia en el siglo 18, dirigida en este caso contra los errores deliberados en la interpretación de la Biblia por parte de la escolástica universitaria tardía, *cf.* Ezequiel de Olaso, "Hobbes y la formación del análisis del discurso ideológico", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, N° 1, Buenos Aires, 1980. A su vez, para una interpretación de la manera ideológicamente sesgada en que Hobbes lee las Escrituras, derivando de ellas muy poco margen para la tolerancia civil, *cf.* James Farr, "Hobbes and the Politics of Biblical Interpretation", en Mary Dietz (Ed.), *Thomas Hobbes and Political Theory*. Lawrence, University Press of Kansas, 1990.

nencia, un artificio al servicio de su artífice (*cf. Lev.*, The Introduction, 81; e.c. 117). Este movimiento de construcción de un orden consensuado desde abajo por pactos horizontales entre iguales, según normas comunes y comprensibles por todo jefe de familia, está sintetizado en la hipótesis de la república por institución. En ella, el poder central, en tanto posterior a la renuncia parcial de derechos por parte de los futuros súbditos, es tributario de la voluntad de acuerdo de los miembros, y de la lucidez con que éstos logren desprenderse de los diversos compromisos (de interés y de convicción) que podrían (volver a) dificultar la macrocoincidencia institucional.

Pero, por otra parte, está la reciente evidencia histórica de que la conciencia privada es un foro necesariamente sedicioso, en tanto tiende a constituir facciones para objetivarse en el foro público de manera excluyente¹¹. Para dominar, o reencauzar, los desafíos y reticencias locales a la obediencia absoluta, se vuelve imperiosa la imposición de un orden civil, que no sólo no puede depender del acatamiento voluntario de las diferentes autonomías, sino que, precisamente, debe conformar todas las voluntades mediante el terror que deriva de su fuerza y su poder (*cf. Lev.*, XVII, 227; e.c. 267). Este segundo movimiento, que baja desde la inmortalidad artificial de *Leviatán* una pacificación a la romana, es independiente del consenso entre *fellow citizens*, en tanto propone un pacto de cada vencido con el futuro soberano (es más, de cada vencido *con poder*, ya que los débiles pactan de manera tácita; *cf.* Rev. and Concl., 720-1; e.c. 735-6), y presenta dos ventajas argumentativas: es la única manera históricamente conocida de iniciarse las repúblicas (*Ibid.*), y justifica el provecho político que el soberano debe hacer de la pulsión reverente de

11. Según las tesis de Kosellek, la estructura del estado absoluto exige una escisión inconciliable entre política y moral, provocando un corte en la conciencia de cada súbdito, que debe resignar su condición *human* para mantenerse *citizen*. De acuerdo con esta exigencia, Hobbes definiría *conscience* como "*opinion of evidence*", para poder relativizar la posibilidad de cada súbdito de acceder a intuiciones morales absolutamente certeras (un resabio de la anterior aspiración religiosa a lo trascendente), y poder desarmar así los desafíos "según conciencia" a la obediencia secular absoluta. Para la perspectiva de la doctrina hobbesiana del orden, dice Kosellek, la primitiva ventaja de la Reforma, que liberó al hombre de una autoridad externa en lo religioso, que lo ataba a prácticas de idolatría, habría derrotado hacia la idolatría de la autoconciencia, deviniendo *causa bellis civilis* debido a su irreductible pluralidad (*cf. Critique and Crisis*, pp. 37-40).

los súbditos. En este segundo sentido, en el cual el soberano mantiene un estado constante de sospecha y de profundización de los mecanismos de represión y propaganda respecto de sus propios súbditos, las características de *Leviatán* responden más ajustadamente a la hipótesis de la república por conquista¹².

Es cierto que ambas hipótesis –institución y adquisición– relatan un proceso virtual, cuyos episodios nodales son los mismos –temor, guerra y pacto–, por lo cual producen una república con las mismas características y por “las mismas razones” (*Lev.*, XX, 253; e.c. 291). Sin embargo, las deficiencias que una y otra hipótesis presentan con respecto a lo que serían las diferentes funciones del modelo-*Leviatán*, permiten leerlas como momentos conceptuales en parte complementarios, en parte contrapuestos. La relativa inadecuación entre teoría política e historia, que en los comentarios aparece como la dificultad más grave de la hipótesis instituyente cuando se objeta que el pacto fundante es imposible o superfluo, se modera con la hipótesis conquistadora, que reinstala las cuestiones de la guerra y el dominio como núcleos de la política en general, y recupera una forma tradicional de relación, todavía vigente como *forma mentis*: el compromiso de obediencia al protector poderoso, una relación que, en su inmediatez, prescinde de mecanismos que regulen y amortigüen el puro dominio, y modera el corte, pretendidamente abrupto, con la anterior sociabilidad orgánica¹³. A su vez, la novedad

12. Desarrollé con más detalle la importancia del paradigma de la conquista en la economía de la violencia del *Leviatán* en dos artículos anteriores. En este trabajo resumo aquella argumentación para avanzar en la misma dirección. (José Luis Galimidi, “Violencia y conquista en la república-*Leviatán*”, *Cuadernos de Filosofía*. Buenos Aires, N° 36, noviembre 1991 y “Conquista y fundamento en la república-*Leviatán*”, *Cuadernos de Ética*. Buenos Aires, N° 11-12, junio-diciembre 1991). Para un tratamiento de la teoría hobbesiana como la reducción de “*duty to interest*”, y la relación de tal reducción con la lógica complementaria institución –adquisición, cf. Gordon Schochet, “Hobbes and the Voluntary Basis of society”, en Mary Dietz (Ed.), *Thomas Hobbes and Political Theory*.

13. Norberto Bobbio, con ocasionales referencias a Hobbes, establece una distinción que se corresponde bastante con mi lectura de las funciones teóricas de la institución y la conquista: la guerra como antítesis del derecho, y la guerra como fuente de derecho. El punto que sostengo en el #3, que el paradigma conquistador continúa la violencia del origen del derecho de gobierno mediante la presión ideológica, encuadraría en lo que el artículo de Bobbio menciona como

del estado nacional, en su significación propiamente moderna, está expresada adecuadamente, como ya se dijo, en la lógica práctica instituyente del pacto universal y racional entre pares.

En suma, institución y conquista representan el cruce de corrientes argumentales que atraviesan al *Leviatán* como pares de opuestos no conciliados (ya moderno-todavía medieval, consenso-imposición, moral-autoconservación, teoría-historia), reflejo tanto del horizonte de transición y crisis al que responde el texto como de las tensiones del modelo político que prefigura.

#3. La relevancia histórica del problema de las relaciones entre el poder civil y las libertades de conciencia y expresión no requiere mayor defensa: es uno de los motores de la Guerra Civil, y así lo explicita el mismo Hobbes en reiteradas ocasiones (p.ej.: *Lev.*, XVIII, 237; e.c. 276). Pero el tratamiento del tema en *Leviatán* no se limita al reconocimiento como circunstancia externa motivadora, o al recurso retórico para mostrar afinidad con el auditorio inglés tras la prudente estadía en el Continente. Por el contrario, el considerable volumen dedicado en el texto a los diferentes aspectos de la incumbencia soberana en cuestiones de convicción es correlativo de su centralidad teórica.

Encaro esta centralidad según el esquema de lectura anticipado en el #2: desde el punto de vista de la autoafirmación de los individuos en condición de naturaleza que, angustiados por la experiencia o por la perspectiva de las miserias que provoca la competencia orgullosa y violenta, han decidido realizar los preceptos de la razón instituyendo un soberano civil, la opinión de cada uno acerca del bien común es fundamento (o más bien, un “diferencial f”, de cuya integral surge el conjunto) de la institución. Quienes, por haber comprendido, consiguieron lo más difícil –el minuto cero, la primera paz– se saben fundadores y beneficiarios directos del artificio político, y no necesitan nuevas restricciones positivas que redunden sobre lo ya cedido¹⁴. Esta dirección, que llamamos

guerra-medio para el mantenimiento del derecho (Norberto Bobbio, “Derecho y guerra”, en su *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona, Gedisa, 1982; en italiano: 1979). Sobre la conquista como forma tradicional de acceso legítimo al gobierno, cf. Donald Hanson, *From Kingdom to Commonwealth*, pp. 8-11.

14. Así planteada la cuestión de la tolerancia, como el conflicto entre los reclamos de la libre conciencia, y las urgencias de una monarquía fuerte que privi-

instituyente, justifica las lecturas de un Hobbes tolerante, para quien sólo es razonable el poder de policía sobre los discursos facciosos que buscan reeditar un monopolio del dominio fundado en el dogma religioso¹⁵, y concuerda con la interpretación más general del sustento deontológico de la doctrina política de Hobbes defendida por la línea Taylor-Warrender¹⁶. *Leviatán* como texto generador de la literatura política liberal.

Pero desde el punto de vista de la autoafirmación del conjunto, los asuntos concernientes a las libertades (negativas) de conciencia son un grupo más en el conjunto de responsabilidades que asume la libertad positiva del estado, que principalmente debe proveer a la integración y la defensa. En la dirección descendente, que llamamos conquistadora, cada conciencia individual es punto de llegada: botín de guerra del grupo victorioso y, por razones de estrategia, espacio de legitimación *ex post facto*. No se trata ahora de justificar la represión de la disidencia cuando ésta se torne facciosa, sino más bien de construir un orden ideológicamente hegemónico *porque* toda disidencia basada en convicciones se percibe como desestabilizante.

Quiero redondear esta nota, entonces, ilustrando la conexión del momento conquistador de la lógica del *Leviatán* con su función historizante, mediante el recorrido por algunas regiones del sistema teórico hob-

legie la unificación y el orden, en John Plamenatz, *Man and Citizen*. London, Longmans, 1963, pp. 68-70.

15. Por ejemplo, cf. Alan Ryan, "A More Tolerant Hobbes?", en (Ed.) Susan Mendus, *Justifying Toleration*. Cambridge, C.U.P., 1988. O Richard Tuck, "Hobbes and Locke on Toleration", en (Ed.) Mary Dietz, *Thomas Hobbes and Political Theory*. El argumento de que el soberano hobbessiano tolera las diferencias de convicción con el propósito estratégico de mantenerse por encima de las disputas y desalentar así toda pretensión facciosa de reclamar para sí el apoyo del poder público (cf. Leiser Madanes, "La paradoja de la libertad de expresión", *Cuadernos de Filosofía*. Buenos Aires, N° 32, 1989.) se sostiene privilegiando la lectura instituyente, y adolece así de sus mismos inconvenientes: deja de lado la lógica genética de la teoría hobbessiana, y por tanto, la desconfianza radical del dominador para con sus dominados.

16. A.E. Taylor, "The Ethical Doctrine of Hobbes", en (Ed.) Keith Brown, *Hobbes Studies*. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1965, y Howard Warrender, *The political Philosophy of Hobbes*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1957.

besiano, donde la conciencia del ciudadano aparece más como objeto que como sujeto de la política.

#4. "En sexto lugar, es inherente a la soberanía juzgar qué opiniones y doctrinas son adversas, y cuáles conducentes a la paz; y consecuentemente, en qué ocasiones, hasta dónde y acerca de qué se ha de confiar en los hombres que se dirigen a multitudes, como así también, quién ha de examinar las doctrinas de todos los libros antes de que sean publicados. Pues las acciones de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de las acciones de los hombres, en orden a su paz y concordia." (*Lev.*, XVIII, 233; e.c. 272)

Para estudiar la lógica del poder social, Hobbes recurre al método resolutivo-compositivo, una típica que se aplica tanto a la macroestructura de la república como a los diferentes "sistemas" del cuerpo político. La táctica expositiva consiste en a) describir las características antropológicas del individuo-átomo en estado hipotético de desagregación, derivar de ellas sus reglas de combinación, y exhibir por deducción las propiedades de los diferentes compuestos estudiados (familias, iglesias, repúblicas, etc.), y b) justificar la normativa de derechos y libertades que rige al cuerpo estudiado según la doble exigencia de su finalidad instrumental y de la legalidad divina, racional o revelada. Ambas dimensiones a) descriptiva y b) axiológica, responden a un pensamiento genético, según el cual tanto se entienden las propiedades de un objeto dado de estudio según su modo hipotético de configuración, como se deducen las propiedades del objeto resultante a partir de condiciones conocidas. Esta es la definición hobbessiana de filosofía (*Leviatán* ., XLVI, 682; e.c. 700).

Para estudiar qué actitud soberana respecto de la libertad de conciencia política, científica y religiosa se desprende de la teoría del *Leviatán*, o lo que es lo mismo, para enmarcar consistentemente pasajes como la cita -paradigmática- del comienzo de este párrafo 4, es razonable, entonces, seguir los pasos de la constitución de la esfera del poder ideológico en general según el plan genético hobbessiano, para después especificar las relaciones entre el estado y los demás poderes disputantes.

Lo que sería la antropología de la conciencia hobbessiana describe a los hombres con dos tendencias simultáneas, y en algún sentido, contrarias: por un lado, a afirmar la propia valía menospreciando la de los demás, aún (o especialmente) mediante conductas violentas (cf., p.

ej., *Lev.*, XIII, 185; e.c. 223); y, por el otro, a buscar respuestas, mediante la investigación científica o la religión, que moderen la angustia que causa la ignorancia de las circunstancias futuras (cf., XII, 172; e.c. 211). Este doble carácter de la conciencia de los individuos, tan pronta a la reverencia –a lo invisible, a lo sobrenatural, y a sus pretendidos representantes humanos (*Ibid.*)– como a la lucha feroz por el reconocimiento, prefigura las características del espacio relacional derivado: el poder es un bien que, además de resultar de sus condiciones materiales, también se acumula, conserva y acrecienta en función de la reputación de su poseedor, y del temor y/o amor que le profesen los relativamente más necesitados (cf., *Lev.*, X, 151; e.c. 190).

De tales precondiciones se sigue a) descriptivamente, que toda acumulación de poder es instrumental y artificial, en doble contraste con un origen divino y con un ordenamiento jerárquico natural (cf. el tratamiento crítico del motivo de los animales políticos “aristotélicos”, *Lev.*, XVII, 225; e.c. 265), y b) pragmáticamente, que, dada la disposición de la mente de la gente común a que la autoridad “impronte ideas en ella” (*Lev.*, XXX, 379; e.c. 410), todo centro de poder debe actuar para reasegurarse la honra que se le tributa, en vista de su dependencia respecto del fluctuante mercado en el que cotiza. Lo anterior provoca un estado de competencia estratégica entre los diferentes centros de poder y prestigio, que se agudiza porque, para mantener y aumentar la opinión de poder de los “accionistas”, y por consiguiente, la honra y el poder del individuo o institución beneficiarios, no cuenta la *justicia* de las acciones, sino la *potencia* que éstas exhiben, y su capacidad de provocar amor o temor (*Lev.*, X, 156; e.c. 195).

Como ya se mencionó en el #2, en la interioridad de cada conciencia Leviatán se enfrenta con dos desafíos ideológicos que, no siempre de acuerdo entre sí¹⁷, obstaculizan la corriente de lealtad de sus súbditos: la

17. Aunque la formación de la sociedad burguesa está entramada con el movimiento general de autonomía de la conciencia religiosa, es necesario distinguir en el análisis ambos impulsos, como de hecho fueron distintos los partidos y grupos de la Guerra Civil. *Diggers y levellers*, por ejemplo, disidentes religiosos independientes, bregaban por la socialización de las rentas –y hasta de las tierras– fiscales. Al respecto, es interesante la observación de George Sabine, que ve notables semejanzas en los presupuestos teóricos de la teoría hobbessiana y de los *radicals*: el individualismo de ambos, resultante de un cambio intelectual y

naciente autonomía del burgués y la búsqueda personal de salvación del reformado. Si aceptamos la hipótesis macrohistórica de que la primera es un resabio –fantaseado, pero generalizado– de la antigua autoafirmación señorial, hay algunas observaciones que hace Hobbes [acerca del verdadero origen de los títulos y de la honorabilidad de la nobleza del verdadero origen de los títulos y de la honorabilidad de la nobleza como *comisiones* subordinadas del gobierno soberano (*Lev.*, X, 157-9; e.c. 196-8), y acerca del inalienable derecho soberano de entender en asuntos de propiedad y de honor público, en tanto la república es su verdadera fuente (*Lev.*, XVIII, 234; e.c. 273)] que pueden verse como tendientes a reprimir las pretensiones excesivas de autonomía ciudadana.

“Todos los hombres están por naturaleza provistos de grandes cristales de aumento (sus pasiones y su amor propio), a través de los cuales cada pequeño pago aparece como un gran inconveniente; pero están desprovistos de cristales prospectivos (la ciencia moral y civil) para ver desde lejos las miserias que penden sobre ellos, y que no pueden evitarse sin tales pagos.” (*Lev.*, XVIII, 239; e.c. 278) (paréntesis de Hobbes)

La ciencia civil hobbessiana contribuye a que los hombres en general comprendan que la única manera de evitar las miserias de la condición natural es el sostén voluntario de un gobierno común, y a que los burgueses en particular renuncien a su fantasía de honorabilidad y propiedad autónoma. Para eso, el mismo poder estatal que legitima el origen de la propiedad de los particulares y reglamenta su distribución e intercambio, también tiene que confiscar y redistribuir el reconocimiento circulante, ya sea de hecho, con nuevos nombramientos, ya sea en teoría, criticando, por ejemplo, los escritos escolásticos en los que se confunde la libertad y dignidad de los súbditos con la libertad y dignidad de las repúblicas de la antigüedad clásica (*Lev.*, XXI, 266; e.c. 305).

En cuanto al segundo enemigo –el poder eclesiástico independiente–, Hobbes parece tomarlo como una cuestión personal, si se atiende a la profusión de adjetivos. Casi medio *Leviatán* está dedicado a resolver el fenómeno de la religión en sus componentes –el terror por ignorancia,

social que trascendía partidos e intereses inmediatos, es radical porque apela a la raíz del derecho natural, una soberanía que emana de los hombres y no de las corporaciones, la propiedad o el rango [cf. George Sabine, *Historia de la teoría política*. Buenos Aires, F.C.E., 1990 (en inglés, 1937), p.353.].

y el provecho político que de él obtienen sus dirigentes-, a desarticular las doctrinas del "Reino de la Oscuridad" (cf. título de la Parte IV), y a desenmascarar, mediante la pregunta judicial *qui bono*, a los verdaderos beneficiarios de la confusión que resulta de las interpretaciones deliberadamente inválidas de la Escritura (cf. el título del Cap. LXVII). Para evitar la escisión en el mundo secular -facción y guerra civil-, correlativa de la confusión y la división en el pecho del creyente, Hobbes sostiene que es necesario unificar bajo un solo mando el poder temporal y espiritual (Lev., XXXIX, 498-9; e.c. 526-7), promoviendo la uniformidad del culto público (Lev., XXXI, 405; 435), y disolviendo la falsa creencia de que existen dos mundos -temporal y fantasmal-, con sus respectivos y legítimos gobernantes:

"Cuando estos dos poderes se oponen el uno al otro, la república no puede sino quedar en gran peligro de guerra civil y disolución. Pues siendo más visible la autoridad *civil*, manteniéndose a la más clara luz de la razón natural no puede sino atraer en todo momento a una gran parte de la gente. Y, sin embargo, a la [autoridad] *espiritual*, a pesar de que se mantiene en la oscuridad de las distinciones de la Escuela, y de palabras arduas, a causa de que el temor a la oscuridad y a los fantasmas es mayor que otros temores, no le faltará un partido suficiente para perturbar, y a veces, destruir la república." (Lev., XXIX, 371; e.c.402)

La táctica argumental es la misma que la del pasaje de las lentes de aumento ya citado. La naturaleza humana en general (y el hombre postrenacentista en particular) tienden a proveer institucionalmente a sus necesidades materiales y espirituales, y los poderes autorizados resultantes tienden a reproducir entre sí la lógica de la guerra de la condición natural, a menos que se regule su interacción mediante la instauración de una (nueva) jerarquía racional; es decir, evitando la coexistencia de soberanías y dignidades supremas en el interior del estado, y en el de cada conciencia. Nuevamente, es la razón natural la que debe corregir distorsiones naturales (e históricas) de percepción, y las consecuentes perversiones en la naturaleza del cuerpo político.

Sin embargo, ahí están todos los pasajes en los que Hobbes muestra que la sola razón, "sin el terror a algún poder que cause su observancia" (Lev., XVII, 223; e.c. 263), no basta para salir de la condición miserable de naturaleza, ni para evitar su irrupción recurrente. Así como "los pactos sin la espada son solo palabras" (*Ibid.*), la sola crítica científica tampoco

alcanza para neutralizar el efecto desestabilizador de los impulsos naturales a la veneración y a la búsqueda vanidosa de reconocimiento. Si, en general, el *hecho* de la existencia de un poder soberano es lo que logra reconducir las "semillas naturales" de guerra hacia el orden común mediante el temor al castigo y la promesa de defensa exterior, también, en particular, el estado debe aparecer como único objeto realmente digno de veneración, por debajo del ya incognoscible Dios natural, y expropiar, para redistribuir según su conveniencia, cada *quantum* de honorabilidad particular.

Pero esta clase de dignidad del soberano -como único intérprete en religión y como última fuente de honra- no es consistente con la pura lógica instituyente: no es razonable que los iguales sientan "temor reverente" hacia un mero artefacto, creado por su voluntad y administrado por funcionarios¹⁸. La actitud crítica racional, una vez que logró mostrar el origen terrenal del poder y de la legitimidad de gobierno, y que intentó justificar moralmente la obediencia de ahora en más mediante el recurso a una ficción -el "como si" del pacto-, debe ceder lugar a la estrategia política¹⁹. En este segundo momento, Leviatán tiene que pelear contra sus oponentes históricos, con las mismas armas y en el mismo terreno: la conciencia de sus súbditos. Esta es la razón por la cual el conquistador (es decir, el gobernante real) no debe intentar defender la bon-

18. Para nombrar el sentimiento que el poder de Leviatán debe causar en sus súbditos, Hobbes utiliza reiteradamente el término "*awe*". Transcribo sus principales acepciones, vigentes en los siglos 16 y 17, tal como las da el *Oxford English Dictionary*. En todas está presente la omnipotencia y ajenedad del objeto temido, así como su inabarcabilidad para la sola razón.

1. Immediate and active fear, terror, dread.

2. From reference to the Divine Being passes gradually into: Dread mingled with veneration, reverential and respectful fear; the attitude of a mind subdued to profound reverence in the presence of supreme authority, moral greatness or sublimity, or mysterious sacredness. [*The Oxford English Dictionary*. (Ed. Murray-Bradley-Craigie-Onions) Oxford, Clarendon Press, 1933, vol.I.]

19. Coincido aquí con la lectura de S. Wolin, quien ve en Hobbes a un autor que, como Platón, intenta una trasmutación del saber teórico en cultura política de corte despótico, orientada al control del ámbito discursivo; una "antipatía por las diferencias" que se obsesiona por cerrar el campo de las metáforas y por el monopolio de las significaciones sociales. (Sheldon Wolin, "Hobbes and the Culture of Despotism", en Mary Dietz (Ed.), *Thomas Hobbes and Political Theory*).

dad de la guerra por la cual llegó al trono (*Lev.*, Resumen y Conclusión; 721-2; e.c. 736-7), entrando en una discusión que no agrega ni quita nada a su derecho, pero que da pie para un debate público sobre la memoria moral de la comunidad, a todas luces inapropiado para el poder *de facto*. Las verdades especulativas y prácticas de la soberanía por institución, que fundamentan a las repúblicas en general, deben ser olvidadas cuando se trata de mantenerse al frente de cada estado real, lugar en el que, actuando como un gobernante que accedió al poder por la fuerza, son indispensables las políticas de censura y adoctrinamiento que recomienda Hobbes. Una conquista de las conciencias, para que los intereses del poderoso aparezcan como lo único razonable.

En suma. Es verdad que el estado moderno teorizado por Hobbes requiere del consenso moral de un número crítico de ciudadanos, y que no podría mantenerse mediante la pura amenaza aterrizante, pero tampoco puede renunciar a la acción ideológica, ya que se sabe obligado a tomar, una y otra vez (en el mejor de los casos, por responsabilidad), decisiones moralmente indefendibles, e incompatibles con los argumentos que posibilitaron dicho consenso. La tensión de un poder humano que se aliena respecto de sus presuntos artífices y beneficiarios subsiste hasta nuestros días, y con ella, la vigencia del *Leviatán*.

Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

In his *Leviathan*, Hobbes has a twofold attitude towards sovereign policies concernig freedom of conscience and expression. This paper holds that, when following an interpretation that points out the importance of the acquisition paradigm, then it is force to admitt Hobbes's theory as an ideologically repressive case.

DISCUSION

NOTA SOBRE LA CERTEZA. UNA DISCUSIÓN CON SAMUEL CABANCHIK

Sergio R. Palavecino

En su libro, *El revés de la filosofía*, Cabanchik realiza una crítica de la certeza en los planos epistémico y lingüístico. Para esto se vale del pensamiento del Wittgenstein, el cual relaciona directamente con la visión del escéptico, ya que es desde la "corriente escéptica" que Cabanchik efectúa su crítica. El punto de partida de su trabajo "es una crítica de la certeza tal como ésta es enunciada en la obra de uno de los principales representantes del análisis filosófico, cual es George Moore. Este filósofo, junto con Russell y Frege, conforman 'los otros' respecto de los cuales tomó su dirección el pensamiento de Wittgenstein, y es sobre el telón de fondo de la discusión que éste desarrolló de los puntos de vista de Moore que se realiza nuestra crítica", (1, pp.22-3), (el subrayado es mío). Lo que quiero mostrar es que si en la discusión entre Moore y el escéptico colocamos a Wittgenstein en uno de los polos —en el caso de Cabanchik, el polo escéptico—, habremos desvirtuado completamente su posición respecto del problema de la certeza. Es verdad que Wittgenstein critica la noción de certeza epistémica tal como la entiende Moore, sin embargo, considero que defiende otro tipo de certeza, no subjetiva ni epistémica, cosa que Cabanchik no señala.

Primero veamos el contexto en que surge la intervención de Wittgenstein respecto del problema de la certeza. Este contexto es la discusión de Moore con el escéptico sobre la posibilidad o no de justificar la existencia del mundo exterior. Moore responde desde el sentido común con lo que considera "pruebas" irrefutables de la existencia del mundo; estas "certezas" son tales que nadie en su sano juicio puede dudar de ellas. Ejemplos de las proposiciones que dice saber como ciertas son: "Tengo dos manos", "Esto es un árbol", "Estoy sentado", "Soy un ser humano", etc. La réplica del escéptico, de la que Cabanchik se hace eco,

es que no poseo ninguna garantía objetiva para decir "Sé que tengo dos manos" (ver 1, p. 42). Y justamente esta garantía, esta justificación, es la que se está reclamando para fundamentar la existencia del mundo exterior. La crítica de Wittgenstein, en cambio, es de naturaleza bien diferente. Su intervención en esta disputa es para mostrarnos cómo todo el problema carece de sentido. Carece de sentido exigir o pretender dar una justificación epistémica de algo que constituye la base sobre la que se asienta nuestra pretensión de conocimiento. En palabras de Wittgenstein: "Si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es verdadero, ni tampoco falso" (2, secc. 205). "En el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamento" (2, secc. 253). Es este sin sentido lo que Wittgenstein está señalando y no la debilidad de los argumentos de Moore en favor de la certeza, tal como hace Cabanchik junto con el escéptico. Aquí, tanto Moore como el escéptico están –a juicio de Wittgenstein– confundidos respecto del rol que juegan las palabras como certeza, conocimiento, verdad, duda, etc., y el uso "morboso" de tales conceptos es lo que produce el pseudoproblema respecto de la certeza y la justificación epistémica de la existencia del mundo exterior. Por lo tanto, el objetivo de Wittgenstein en la discusión entre Moore y el escéptico se expresa claramente así: "Me gustaría eliminar del lenguaje filosófico las proposiciones a las que volvemos una y otra vez como hechizados" (2, secc. 31).

Evidentemente Wittgenstein no sostiene una idea de certeza como posesión subjetiva de una verdad irrefutable, noción sobre la que se asienta la crítica de Cabanchik. Sin embargo, en *On Certainty*, Wittgenstein no se limita a criticar esta idea de certeza y mostrar cómo todo el "problema" se basa en un malentendido lingüístico, sino que también nos señala su propia concepción de certeza, cosa que Cabanchik pasa por alto. El único contexto en su libro donde vemos una serie de afirmaciones positivas de Wittgenstein respecto de la certeza (1, p. 95) es para señalar el giro lingüístico que el reclamo escéptico debe realizar: "En nuestro siglo es Wittgenstein quien mejor expresa estas dificultades respecto de la cuestión escéptica. Según parece, frente a estos cuestionamientos, el escéptico tiene un solo camino; dar forma a un problema escéptico en la esfera del significado lingüístico mismo" (1, p. 96). Y este escéptico del lenguaje nuevamente será emparentado al pensamiento de Wittgenstein, en la interpretación de Cabanchik: "las discusiones desarrolladas por Wittgenstein al respecto son un punto de partida insoslayable para llevar a cabo la tarea" (1, p. 96). Entiendo que esta forma de

analizar el pensamiento de Wittgenstein es parcial y hace que también su crítica pierda poder. Ya vimos que si nos quedamos sólo con la interpretación de Cabanchik, el rol que jugaría Wittgenstein en la crítica a la concepción de Moore sería el del escéptico, donde simplemente se piden razones *objetivamente* fundadas para garantizar que, por ejemplo, "Esto es una mano" sea un saber o, más aún, una certeza. Y decididamente éste no es el rol que juega que Wittgenstein en la discusión entre Moore y el escéptico. Veamos, entonces, su posición al respecto.

Siguiendo el esquema trazado por M. McGinn en *Sense and Certainty* (ver 3, pp. 102-20), llamaremos a los ejemplos que dimos de las proposiciones que Moore dice saber como ciertas, proposiciones del tipo-Moore. Ahora bien, estos ejemplos incluyen una clase muy variada de casos, desde los hechos más familiares de la ciencia y el sentido común, hasta las proposiciones descritas por el hablante de su historia particular e inmediata. Ninguno de ellos posee un estatus epistémico especial. Sin embargo, Wittgenstein cree que todas estas proposiciones son tales que, en un contexto normal, no serán destacadas sin una razón especial; o, si lo son, no serán puestas en duda o cuestionadas. No se puede ofrecer más que una caracterización grosera de lo que constituiría la clase de las proposiciones del tipo-Moore en un tiempo dado en un contexto específico (2, secc. 454). Así, esta clase de proposiciones podría ser pensada como la masa de juicios que forman en su contexto, un background completamente incuestionado. Estos juicios pueden ser tomados para justificar un conocimiento dado o juicios más interesantes, más "fluidos", pero ellos mismos no pueden ser justificados. Wittgenstein entiende que sólo los filósofos en su posición contemplativa –en contra de nuestra práctica ordinaria– sienten la necesidad de introducir las proposiciones del tipo-Moore para defender nuestro conocimiento. Entiende, también, que al introducir estas proposiciones el filósofo se enreda y halla imposible mostrar cómo las conoce. Decir, por ejemplo, "Sé que esto es un árbol" invita al conflicto entre el escéptico y el filósofo. La respuesta de Wittgenstein es que nuestra relación con las proposiciones del tipo-Moore no puede ser descripta en términos epistémicos, sean positivos o negativos. Así –siguiendo a McGinn–, la explicación de nuestra relación con las proposiciones del tipo-Moore en términos no epistémicos es la que produce la comprensión crucial de los juicios que forman la base de nuestra práctica. Falta aquí un esquema de distancia que es esencial para la aplicación coherente de conceptos epistémicos como conocimiento, creencia o duda. Para Wittgenstein nuestro uso de la expre-

sión "Yo sé" está conectada en la gramática con la posibilidad de decir cómo sabemos y por lo tanto con la posibilidad de establecer las razones de cómo nuestro conocimiento ha llegado a ser tal. El escéptico se aprovecha de este mal uso de las proposiciones del tipo-Moore y reclama como justicia: "¿Usted cómo sabe?" y toda respuesta parece inadecuada, porque con estas proposiciones "llegamos al fondo de nuestras convicciones" (2, secc. 248), como dice Wittgenstein. Nuestro background, nuestra visión del mundo, no es una hipótesis, no funciona como tal. Éste es el modo en que el escéptico pretende ver los juicios que constituyen nuestra visión del mundo y al verlos con este estatus epistémico le parecen presuntuosos. Tampoco se puede aplicar el concepto de *error* a las proposiciones del tipo-Moore. Recordemos: "El fundamento no es verdadero, ni tampoco falso". El uso de conceptos epistémicos implica la posibilidad de que estar equivocados tiene sentido. Cuando el escéptico utiliza la duda hiperbólica, como la hipótesis del genio maligno para decir que podemos estar equivocados, vacía de sentido el uso ordinario de esta palabra. Por ello: "Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza" (2, secc. 115). El rol o estatus de los juicios de este esquema se aplica así de un modo que nos permite ver cómo nuestra relación con ellos es inmediata y no-epistémica. Esto nos muestra por qué la ausencia de justificaciones para estos juicios no implica una postura dogmática, postura que preocupa tanto a Cabanchik. Sin embargo, debe quedar claro que esta certeza no es algo personal o subjetivo sino algo comunitario, dado por la ciencia y la educación. Cuando digo "Tengo dos manos" no es sólo una certeza para mí, algo meramente subjetivo, sino algo supuesto por nuestro juego de lenguaje como parte de nuestra *forma de vida*. Como dice Wittgenstein: "Incluso el enunciado 'Sé que tras esta puerta hay un pasillo y una escalera que lleva a la planta baja' suena tan convincente sólo por el hecho de que *todo el mundo* da por supuesto que lo sé... Hay aquí algo en *general*; no sólo algo personal" (2, seccs. 439-40) (el subrayado es mío). Y: "Cuando decimos que *sabemos* esto y lo otro, queremos decir que cualquier persona razonable en nuestra situación también lo sabría y que sería insensato dudar de ello. Así, Moore tampoco desea sólo decir él sabe, que él, etc., etc.; sino más bien que cualquier ser dotado de razón en la misma situación lo sabría igualmente" (2, secc. 325). Sin embargo, Cabanchik –tomando la actitud escéptica– critica a Moore como si la certeza fuera una mera creencia subjetiva que debe ser justificada objetivamente e, incluso, utiliza los típicos argumentos escépticos

que Wittgenstein, como vimos, señaló carentes de sentido y que parecen nacidos de una confusión en el uso de conceptos tales como creencia, duda, conocimiento, verdad, etcétera.

Detengámonos en el uso que hace Cabanchik de la duda hiperbólica: "Como dice Wittgenstein, 'las verdades que Moore afirma saber son tales que, dicho sea de paso, si él las sabe, todos las sabemos'. Esto es lo que otorga a la declaración de certeza una fuerte dosis de razonabilidad, de la misma manera que ridiculiza a quien quiera dudar de la verdad evidente de lo afirmado. Sin embargo, la situación deja de ser esa tan pronto reemplazamos estas proposiciones por otras igualmente contingentes pero de ningún modo obvias, o si imaginamos que quien así habla lo hace bajo los efectos de un poderoso, alucinógeno que lo induce a creerse de pie estando acostado, o que está en una habitación mientras toma sol en alguna playa. De esta forma, junto a la obviedad de esas afirmaciones desaparece aquello que en la certeza parecía un saber, y entonces la creencia no fundamentada o aun falsa se manifiesta con toda su crudeza" (1, pp.41-2). Lo extraño es que el autor se diga influenciado en su crítica por el pensamiento de Wittgenstein y relacione este pensamiento con el reclamo escéptico.

Ya dijimos que las certezas de las que nos habla Wittgenstein son no-epistémicas y no-subjetivas, son algo dado dentro de una forma de vida. Esto no significa, claro, que sean algo estipulado de una vez y para siempre sino que estas certezas cambian con el tiempo, se modifican como nuestros juegos de lenguaje, como nuestra vida. En palabras del propio Wittgenstein: "Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo; de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican" (2, secc. 96).

Por todo lo dicho, la propuesta de Cabanchik en su libro poco tiene que ver con el enfoque de Wittgenstein respecto de la certeza. Cabanchik, tanto por su idea de certeza como por su crítica de la misma, se encuentra en lo que llamamos "el polo escéptico" de la discusión, y entiendo que una interpretación que pretenda arrastrar a Wittgenstein hacia cualquiera de los polos, no sólo desvirtuará su pensamiento sino que también le quitará la fuerza de su originalidad. De acuerdo con Wittgenstein, el escéptico está tan confundido respecto del problema de la certeza como el propio Moore. Para Cabanchik, en cambio, el escéptico

es quien desnuda a la filosofía de sus falsas pretensiones, quien muestra su "revés". En este sentido el autor se siente completamente identificado con dicho pensamiento. Así, leemos: "Nuestro hilo de Ariadna será el despliegue de un curso de corriente escéptica que nos llevará a considerar la certeza contra una opinión muy extendida como una ilusión que, a más de constituir una imposibilidad, obstaculiza la construcción de un saber, mientras que la duda escéptica lo posibilita" (1, p. 23). Nadie más alejado que Wittgenstein para apoyar esta afirmación.

CONICET - CIF

REFERENCIAS

1. S. Cabanchik, *El revés de la filosofía*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 1993.
2. L. Wittgenstein, *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell, 1969.
3. M. McGinn, *Sense and Certainty*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.

RÉPLICA A LA DISCUSION SOBRE EL REVES DE LA FILOSOFIA, LENGUAJE Y ESCEPTICISMO.

Samuel Manuel Cabanchik

A pesar del inevitable sesgo jurídico que suelen tomar las discusiones y sus réplicas, mi intención es clarificar los términos de una posible polémica, más que responder puntualmente a las críticas; solo incidentalmente será necesario confrontar mas específicamente las cuestiones formuladas por el comentador.

En función de una mejor ubicación del lector, quien puede desconocer el libro que motiva la discusión y esta réplica, es importante aclarar que *El revés de la filosofía* no es un libro de *historia* de la filosofía y en ningún momento ofrece implícita o explícitamente una interpretación global del pensamiento de Wittgenstein, ni escéptica ni ninguna otra. Por el contrario, ya desde la introducción se aclara que se trata de cierto proyecto filosófico, cuyos rasgos destacados son la búsqueda de la certeza y la totalización del saber en un discurso autofundado.

Como un *medio* para ello, se utiliza la formulación de un problema escéptico por parte de Wittgenstein. Lo que en este caso puede discutirse es si Wittgenstein formula o no un problema de esta naturaleza. Aun hoy, varios años después de la redacción *del revés...*, sigo pensando que sí, en concordancia con el Kripke de 1982. Una evaluación de la cuestión exige la lectura de muchos pasajes de la obra de Wittgenstein, especialmente de las *Investigaciones filosóficas* y de las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, y no solo de *Sobre la certeza*, texto este último al que se limita Palavecino en su comentario.

Suponiendo que los términos del problema sean los que propone Palavecino, esto es, la ubicación de Wittgenstein ante la polémica entre Moore y el escéptico, coincido en que una identificación de la posición de Wittgenstein con la de este último, no daría cuenta cabalmente del conjunto de observaciones reunidos en *Sobre la certeza*, pero en ningún momento tal identificación se realiza en mi libro. Wittgenstein interviene en la polémica a partir de su visión de la naturaleza del lenguaje y sus relaciones con sus usuarios y con el mundo. Pero parte de esta vi-

sión es una interpretación del lugar que los enunciados tipo-Moore ocupan en nuestra práctica lingüística, tal que la declaración de certeza respecto de los mismos deriva de un error que la crítica de Wittgenstein se encarga de señalar con gran riqueza de recursos. En dicha crítica, Wittgenstein acepta la legitimidad del problema escéptico y la insuficiencia y aun no pertinencia de la respuesta de Moore. Ahora bien, respecto del escéptico, Wittgenstein piensa que también cae en una falta de comprensión adecuada del funcionamiento del lenguaje, como observa correctamente Palavecino. Pero precisamente, *El revés de la filosofía* pretende mostrar, a través de una reformulación de las cuestiones escépticas, la imposibilidad de fundamentación última del lenguaje, tesis de inspiración wittgensteniana que encuentra apoyo en los planteos escépticos.

Aquí se hace necesaria una confrontación directa con algunas observaciones de Palavecino. En su comentario, atribuye a Wittgenstein la defensa de una concepción de la certeza, a la que caracteriza por vía negativa como ni subjetiva ni epistémica. Para alguien que asume la tarea de preservar cierta supuesta pureza wittgensteniana contra interpretaciones que juzga desnaturalizadoras –la mía–, tal atribución es bastante temeraria y, ciertamente, poco wittgensteniana. Personalmente no sé en qué consiste dicha certeza, no siendo ni un estado subjetivo, ni una creencia o un saber. Da la impresión de que Palavecino quiere dar cuenta de la *confianza* con la que usamos el lenguaje en cierto tipo de ocasiones, o la seguridad en nuestro manejo de cierto tipo de enunciados, como algunos de los ejemplificados por Moore. Pero esto es lo que hago precisamente en *El revés de la filosofía*. Por ejemplo, en las páginas 171 y 172 relaciono explícitamente los enunciados tipo-Moore con esta confianza básica en nuestro lenguaje. Incluso comento un pasaje clave de *Sobre la certeza* para comprender la posición de Wittgenstein. Me refiero al 509, que dice: "lo que en realidad quiero decir es que un juego de lenguaje solo es posible si se confía en algo (no he dicho "si se puede confiar en algo")". Sin embargo, Palavecino no menciona nada de esto.

La posición de Wittgenstein con la que *El revés de la filosofía* coincide plenamente, es que todos, escepticos o dogmaticos, estamos sometidos al uso del lenguaje natural más allá del cual no se encuentra fundamento alguno, sino la confianza en que se sostiene y la utilidad práctica que nos proporciona. Pero esta confianza no puede ser interpretada como certeza de ninguna clase y, lo que es más importante, no puede erigirse en base y modelo de saber alguno, como pretendía Moore.

En favor del escéptico hay que señalar que cualquier enunciado que

en algún momento pueda parecer certeramente verdadero o, por el contrario, incuestionablemente absurdo y sinsentido –y por lo tanto ni verdadero ni falso– es siempre revisable. Incluso el propio Wittgenstein cae en la trampa cuando en *Sobre la certeza* 106, 108, 337 y 338, trata el enunciado "he estado en la luna" o similares, como un ejemplo de sinsentido. Hoy día no solo lo consideramos perfectamente significativo sino verdadero si es dicho por los individuos adecuados. Se dirá que solo se trata de un ejemplo desafortunado, pero subsiste el hecho de que no hay argumento o razón que me permita garantizar cuáles son ejemplos afortunados y cuáles no. El lenguaje es dinámico y sus bases o puntos de apoyo en nuestra vida van cambiando, y nadie, ni siquiera los filósofos, pueden sustraerse a esta constante transformación. La cuestión es qué posición da mejor cuenta de este aspecto dinámico, si alguna variante de la declaración de certeza o alguna variante de escepticismo. Quizás la respuesta de Wittgenstein es realmente superadora del problema mismo, pero en su raíz tiene profundas coincidencias con planteos escépticos y en cambio no puede sino ser visto como un crítico de toda filosofía que apueste en favor de la certeza.

Universidad de Buenos Aires

ESTUDIO CRITICO

HANS BLUMENBERG: SOBRE LA MODERNIDAD, LA HISTORIA Y LOS LIMITES DE LA RAZON

Elías José Palti(*)

Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* [La legitimidad de la Edad Moderna]. Frankfurt: Suhrkamp, 1966.

Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt* [La génesis del mundo copernicano]. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.

Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos* [Trabajo sobre lo mítico]. Frankfurt: Suhrkamp, 1979.¹

A lo largo de una trayectoria profesional que se extiende por más de 30 años, comenzando como profesor de filosofía en Gießen, luego en Bochum, y finalmente en Münster (hasta su retiro en 1985), Hans Blumenberg (1920 -) ha desarrollado una vasta producción en la que aborda los más diversos temas, incluyendo desde una interpretación de la Pasión según San Mateo, de Bach, hasta la historia de distintos términos, conceptos y metáforas (como las del naufragio, el libro, la caverna, la curiosidad, etc.).² Una obra tan variada se ordena toda, sin embargo, en torno

(*) Quiero agradecer a Martín Jay y José Sazbón por sus valiosos comentarios a un borrador de este trabajo.

1. Para el presente trabajo se utilizaron las versiones respectivas en inglés, todas traducidas por Robert Wallace, *The Legitimacy of the Modern Age*, 4a ed. (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991), 685 pags.; *The Genesis of the Copernican World* (Cambridge: The MIT Press, 1987), 782 pags.; y *Work on Myth* (Cambridge: The MIT Press, 1985), 685 pags. En adelante: en todas las citas la traducción es nuestra.

2. La obra de Blumenberg, además de los textos aquí reseñados, incluye: "Paradigmen zu einer Metaphorologie" [Paradigma hacia una metaforología],

PHILOSOPHICAL PAPERS

Philosophical Papers is an international journal based in South Africa which is issued three times a year and publishes papers in all branches of Philosophy within the broad analytical tradition.

EDITOR: Michael Pendlebury (University of the Witwatersrand).

EDITORIAL CONSULTANTS: David Armstrong, Tyler Burge, Romane Clark, Max Cresswell, Brian Ellis, Frank Jackson, Jaegwon Kim, David Lewis, John Perry, Philip Pettit, Mark Sainsbury, John Searle, Ernest Sosa, Charles Taylor, Richard Wasserstrom, Eddy Zemach.

SOME RECENT AND FORTHCOMING ARTICLES:

Terry Horgan and

Mark Timmons *Taking a Moral Stance*

Tomis Kapitan *Intentions and Self-Referential Content*

Alfred R Mele *Socratic Akratic Action*

Glen Newey *Reasons Beyond Reason? 'Political Obligation' Reconsidered*

Tony Skillen *Passing Likeness*

Andrew Woodfield *Which Theoretical Concepts Do Children Use?*

SUBSCRIPTIONS: (1997 rates) Institutions US \$66, Individuals US \$22, Students US \$14 (or equivalent amounts in other tradable currencies). Send to: *Philosophical Papers*, Rhodes University, P.O. Box 94, Grahamstown, 6140 South Africa.

a una sola y misma preocupación: la de desentrañar el origen y la legitimidad de la llamada edad moderna. Y para ello se instala en esa ambigua franja del pensamiento contemporáneo (compartida con compañeros de ruta con algunos de los cuales quizás no se sienta del todo a gusto) desde donde intenta rescatar ciertos valores asumidos como típicamente modernos (o, más precisamente, revalorizar cierto horizonte de sentido abierto junto con lo que Blumenberg llama el proyecto moderno de autoafirmación del hombre), desconfiando, a la vez, de las fundamentaciones últimas así como de toda doctrina que se pregunte por verdades absolutas desconociendo, así, la contingencia histórica de su mismo modo de interrogación.

Ello lo lleva a introducir una serie de redefiniciones fundamentales dentro de lo que se conoce usualmente como el concepto de la modernidad. La edad moderna se convierte, desde su óptica, en una época cuyo origen se liga, fundamentalmente, a un recentramiento del sujeto que necesariamente conlleva el continuo dislocamiento de toda certeza tenida por una verdad "objetiva". Esta suerte de estado de "revolución permanente" inaugurado por la modernidad, tiene, sin embargo, para él, poco que ver con el cuadro épico tradicional que pinta a la Ilustración

Archiv für Begriffsgeschichte, (1960) 6:7-142; "On the Lineage of the Idea of Progress" [Sobre el linaje de la idea de progreso], *Social Research* (1974) 41.1:5-27; "Ernst Cassirer gedenkend" [Conmemorando a Ernst Cassirer], *Revue Internationale de Philosophie* 28:456-63; *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinsmetapher* [Naufragio con un observador: paradigma de una metáfora de la existencia], Frankfurt: Suhrkamp, 1981), "Die Lesbarkeit der Welt" [La legibilidad del mundo], (Frankfurt: Suhrkamp, 1981); *Wirklichkeiten in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede* [Realidades en las que vivimos: Ensayos y una conferencia] (Stuttgart: Reclam, 1981); *Lebenszeit und Weltzeit* [Tiempo de la vida y tiempo del mundo], (Frankfurt: Suhrkamp, 1986); "An Anthropological Approach to Rhetoric", en K. Baynes, J. Bohman y T. McCarthy, comps., *After Philosophy. End or Transformation?* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987); *Matthäuspasion* [La pasión según San Mateo] (Frankfurt, Suhrkamp, 1988); *Höhlenausgänge* [Salidas de las cavernas], (Frankfurt: Suhrkamp, 1989). Sobre estudios dedicados a la misma ver: D. Adams, "Metaphors for Mankind: The Development of Hans Blumenberg's Anthropological Metaphorology", *Journal of the History of Ideas* (1991) 52.1:152-66; M. Jay, "Blumenberg and Modernism: A Reflection on *The Legitimacy of the Modern Age*", en *Fin-de-Siècle Socialism* (Nueva York: Routledge, 1988), pp. 149-164; D. Ingram, "Blumenberg and the Philosophical Grounds of Historiography",

como una nueva aurora de la razón que emerge *ex nihilo* como soberana tras derrotar las tinieblas del oscurantismo medieval. "El 'comienzo' de la razón", dice, "es un cuento de Munchhausen".³ Para Blumenberg, el surgimiento de la modernidad sólo se explica a partir de las condiciones que la precedieron y entronca con ellas: *Logos* y *Mythos* permanentemente se entrecruzan en ella, porque tanto uno como otro responden a necesidades humanas básicas. En síntesis, sobre cómo de un entrecruzamiento tal surge esta nueva época que hemos llamado modernidad es que trata básicamente su obra. En ella, pues, se intenta ofrecer ciertas claves para la comprensión (así como para la evaluación crítica de su legitimidad histórica) del proceso de emergencia de un fenómeno histórico en cuyo horizonte dinámico supuestamente aún nos encontramos inmersos.

Las tensiones que dicho proyecto planteará son, sin embargo, previsibles. La ambigüedad que atraviesa y define al espacio que sirve de marco al proyecto de Blumenberg se puede traducir del siguiente modo: ¿hasta dónde es posible avanzar en la empresa de revelar los fundamentos contingentes de ese históricamente determinado horizonte de sentido llamado "modernidad" sin vernos arrojados en el Maëlstrom del completo relativismo y el escepticismo moral en cuanto a los valores que el mismo promueve? Siguiendo el concepto de la edad moderna

History and Theory 29.1(1990):1-15; y "Reflections on the Anthropocentric Limits of Scientific Realism: Blumenberg on the Legitimacy of the Modern Age", en T. Flynn y D. Judovitz, *Dialectic and Narrative*. (Albany: SUNY Press, 1993); M. Petzoldt, "Blumenberg's Matthäuspasion", *Theologische Rundschau*, 55(1990):348-56; R. Wallace, "Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate", *New German Critique* 22(1981):63-79, e "Introduction to Blumenberg", *New German Critique* 32(1984):93-108. Ver también el número de *History of the Human Sciences* 6.4(1993) dedicado a Blumenberg y que contiene los siguientes artículos: J. Kroerner, "Ideas About the Thing, not the Thing Itself: Hans Blumenberg's Style"; D. Ingram, "The Copernican Revolution Revisited: Paradigm, Metaphor and Incommensurability in the History of Science—Blumenberg response to Kuhn"; R. Pippin, "Modern Mythic Meaning: Blumenberg contra Nietzsche"; Ch. Turner, "Liberalism and the Limits of Science: Weber and Blumenberg"; B. Krajewski, "The Musical Horizon of Religion: Blumenberg's *Matthäuspasion*", D. Kelley, "Epimetheus Restored"; y W. Hudson, "After Blumenberg: Historicism and Philosophical Anthropology".

3. Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, 168.

que Blumenberg propone, la respuesta que surge es que es precisamente esta permanente tensión (abierto junto con la pérdida de toda tutela y garantía sobrenatural a la acción humana, la que debe entonces determinarse a sí mismo su propias pautas) lo que caracteriza a la experiencia de la modernidad, la fuente de su productividad, lo que da sentido y motoriza a lo que podemos llamar, usando un término que no es suyo, el "proyecto (siempre) incompleto de la modernidad". El propio escepticismo se ve así convertido en la base para un nuevo horizonte alternativo (aunque siempre inestable) de sentidos y valores. Con ello Blumenberg no evita, de todos modos, que esa misma tensión se reproduzca en su propio discurso, aunque, en un sentido, resulta, sin embargo, también en él, sumamente productiva. Como veremos en este trabajo, es su constante búsqueda de una solución a esta última tensión presente en su propio discurso lo que lleva a Blumenberg a oscilar en diversas, e incluso opuestas, direcciones, pero también lo que lo empujaría a explorar e iluminar, en su vasta obra, lo más recónditos y oscuros aspectos sobre los que se fundara la llamada cultura moderna, haciendo de dicha obra una pieza clave para comprender ésta y un verdadero hito en la historia de la historiografía de ideas contemporánea.

La Edad Moderna y la "Teoría de la Secularización"

El problema de *La legitimidad de la edad moderna* (1966),⁴ título del libro con el que Blumenberg inicia su trilogía de grandes obras aquí reseñadas (cada una de las cuales se lee, dado el grado de erudición y sofisticación argumental que despliegan, como si fuera su *magnum opus*), es, más precisamente, la preocupación original de este autor y la que subtiende a toda su obra (aunque, como veremos luego, la misma se verá relegada del lugar central que ocupa en este primer trabajo por la otra, anterior y más fundamental, de tratar de definir cómo surge y en qué exactamente la misma consiste). En él, Blumenberg se concentra en discutir la llamada "teoría de la secularización", formulada originariamente por Carl Schmitt en *Teología política* (1922) y luego desarrollada por Karl Löwith en *Sentido e historia* (1949). Según esta teoría, tal como fue expuesta por Löwith, existen en Occidente sólo dos tradiciones de pen-

4. En adelante: la paginación en el texto corresponde a esta obra.

samiento histórico auténticamente originales: la griega (basada en la noción cíclica del tiempo), y la medieval/moderna (fundada en la idea de la historia humana como un desarrollo lineal orientado hacia un objetivo final).⁵ La filosofía de la historia que surge en el siglo dieciocho no es sino un resultado de la secularización del motivo escatológico cristiano de la caída y la subsecuente redención. Tal revelación desenmascararía, para los autores de esta teoría, las mistificaciones con que la modernidad suele imaginarse a sí misma (esto es, como surgida de una ruptura radical con su pasado inmediato, dando lugar así a la instauración final del reino absoluto de la razón liberada de toda atadura mítico-religiosa), privándola entonces del tipo de fundamentos a los que ésta suele apelar como sustento para su legitimidad. La idea de "ilegitimidad" se conecta aquí con la de "heterogonía" (la carencia de orígenes propios y auténticos). "Visto desde el punto de vista de la secularización", dice Blumenberg, "el conflicto entre las edades media y moderna se revela como falso y ambas se ven reducidas a un único episodio en la interrupción de la conexión humana respecto del cosmos" (p.28).

Para Blumenberg, por el contrario, la revelación de ciertas continuidades, en la época moderna, de elementos de épocas precedentes no necesariamente conlleva su ilegitimidad. El hecho de que la idea de que la "secularización", inicialmente usada en un sentido puramente descriptivo, adquiriese connotaciones peyorativas resulta, para él, del supuesto platónico de que una verdad derivada es una forma degradada de la verdad original. Así, todo tipo de adquisición intelectual se torna sospechosa (p.73).

De todos modos, tampoco sería éste el caso.⁶ En un sentido puramente descriptivo, casi todo lo que hoy existe, dice Blumenberg, puede

5. "Parece como si las dos grandes concepciones antigua y cristiana, el movimiento cíclico y la dirección escatológica, hubieran agotado los modos básicos de comprensión de la historia. Incluso los intentos más recientes de interpretación de la historia no son más que variantes de estos dos principios o una mezcla de ambos". K. Löwith, *Meaning in History* (Chicago y Londres: Chicago University Press, 1967), 19. Para Blumenberg esta dicotomía resulta simplista. En la parte IV de *La Génesis del mundo copernicano* se interna en algunos de los meandros de la historia de las diversas concepciones antiguas y modernas del tiempo.

6. Blumenberg argumenta, por otro lado, 1) que la idea de Providencia (aunque no la de escatología) fue originariamente tomada de una matriz pre-teológi-

tomarse por el resultado de una "secularización" de sus antecedentes cristiano-medievales; pero analogías superficiales tales sólo conducen a allanar la especificidad de los modos modernos de conciencia y de vida (p.4). La idea moderna de "progreso", en particular (que es la que se encuentra en el fondo de este debate), difiere, para él, de las antiguas escatologías, en un punto fundamental: el progreso histórico es percibido esencialmente como una tarea humana (y, por lo tanto, infinita, siempre inacabada) y no el resultado de una intervención puntual sobrenatural. Tal idea del progreso como inmanente a la historia se liga fundamentalmente a lo que Blumenberg llama la emergencia del programa moderno de autoafirmación (*self-assertion*) del hombre: es éste desde entonces quien debe indicarse a sí mismo cómo tratar con la realidad, él deviene; pues, el único responsable por el estado actual del mundo (p.137), el que se convierte en un mero material para su autorrealización. La idea moderna de progreso supone así dos premisas fundamentales: 1) "que el futuro es una consecuencia de acciones en el presente y que [tales acciones] son la resultante del modo actual de comprender la realidad" (p.34), y, 2) que tal comprensión de la realidad es una empresa eminentemente colectiva.⁷

En síntesis, para Blumenberg, la idea moderna de progreso no puede ser reducida a una sustancia alienada (profana) y derivada de una original y trascendente sin recurrir a simplificaciones abusivas. Sin embargo, con ello nuestro autor aún no responde a la cuestión central plan-

ca y pre-teleológica, es decir, la filosofía helenista; y 2) que la idea de escatología había sido ya secularizada en el pensamiento cristiano temprano: la urgencia patristica por una inmediata salvación, argumenta Blumenberg, debió pronto acomodarse a la evidencia de la persistencia del mundo. Así, los apóstoles Pablo y, especialmente, Juan procedieron a la historización de la escatología: los hechos decisivos para la salvación fueron entonces considerados como ya realizados. Esto que Blumenberg llama proceso de secularización *por* escatología (antes que secularización *de* la escatología) "consume", dice, "la sustancia que como una secularización posterior podría haber servido para explicar la edad moderna" (p. 40).

7. La idea de método de Descartes es la clave para comprender a la edad moderna: "La idea de método", dice, "no es una especie de planeamiento, o de transformación del plan divino, sino más bien el establecimiento de una disposición: la disposición del sujeto de tomar parte, desde su lugar particular, del proceso que genera el conocimiento de un modo intersubjetivo" (p.33).

teada por Löwith en *Sentido e historia*⁸ sobre cuál es entonces el origen de la idea moderna de progreso. En su reseña del libro de Blumenberg, Löwith insistía en las raíces cristiano-medievales de la idea moderna de progreso; lo contrario supondría, afirma, aceptar acríticamente la imagen que la misma modernidad ha forjado de sí, y que tiende a desconocer sus propias condiciones históricas de posibilidad; ¿quién puede negar", asegura Löwith, "que la herencia es una tradición poderosa...un factor codeterminante incluso en todo nuevo comienzo relativo?"⁹

En este sentido "débil" (de que la modernidad es "impensable sin"), Blumenberg está dispuesto a conceder. De hecho, piensa que es la propia incapacidad de la modernidad para dar cuenta de sus mismas precondiciones de emergencia lo que ha dado pábulo a la tesis de la secularización: tan pronto como la idea de una ruptura histórica radical, un nuevo y virginal comienzo de la razón (de su autofundación soberana) se ve contradicha, la idea de una llana continuidad respecto de las tradiciones heredadas cobra plausibilidad. Sin embargo, pensar en la emergencia de la modernidad como un mero proceso pasivo de "secularización" del patrón teleológico cristiano-medieval resulta para él tan erróneo como su idea opuesta de un quiebre absoluto. La explicación de dicho proceso que Blumenberg propone, basada en el modelo que él mismo elabora de lo que llama "sistema de posiciones" (o "funciones") y "reocupaciones", resulta más compleja y refinada.

Según dicho modelo, la edad moderna no surge linealmente de la precedente; su origen (como veremos luego) debería menos al sistema de pensamiento escolástico-medieval que al proceso de socavamiento del mismo iniciado por el nominalismo.¹⁰ Pero, una vez establecida, ella no puede evitar hacerse cargo de una serie de interrogantes heredados

8. "El proceso histórico como tal no muestra la menor evidencia de un sentido comprensivo y final. Nunca hubo ni habrá una solución inmanente al problema de la historia, dado que la experiencia histórica del hombre ha sido de permanente fracaso" (K.Löwith, *Meaning and History*, p. 191).

9. Dicha reseña apareció publicada en *Philosophische Rundschau*, 15 (1968); citado por R.Wallace en "Progress, Secularization and Modernity", p.72.

10. El nominalismo tuvo dos florecimientos, el primero en el siglo XI, con Roscelino de Compiègne, el segundo en el siglo XIV en el que se destacó Guillermo de Occam. En ambos, pero especialmente en el segundo período, la disputa se centró en el rechazo de los universales. a los que se consideraban como

respecto al sentido y fin último de la historia. La modernidad recibe de su pasado inmediato, si bien no un repositorio de categorías fijas, sí al menos una serie de interrogantes y problemas a los que, llegado el momento, le resulta imposible eludir. A fin de afirmarse, ésta debe "reocupar" las posiciones dejadas vacantes por la quiebra de la antigua fe. "En la historia", afirma, "el precio que pagamos por nuestra gran libertad crítica respecto de las respuestas, es la no negociabilidad de las preguntas" (p.69). En ese momento la idea de progreso abandona su carácter empírico originario y se "sobreexpande" (una palabra clave en el vocabulario de Blumenberg) a fin de llenar tales vacíos. Y es sólo entonces, cuando el paradigma del progreso se ve obligado a cumplir una función definida originariamente por un modelo extraño al mismo, que el mismo se convierte en una especie de fe. Para Blumenberg, la filosofía de la historia de Hegel encarna tal "sobreexpansión" que resulta en la fusión de la idea iluminista del progreso con el motivo cristiano de la caída y la subsecuente redención.

Con su modelo de "funciones" y "reocupaciones", Blumenberg encuentra, pues, la posibilidad de pensar la idea de una cierta instancia de articulación histórica entre las diversas épocas que no reduzca, sin embargo, las mismas a una llana continuidad de contenidos ideales: según dicho modelo, contenidos ideales enteramente heterogéneos entre sí pueden, sin embargo, homologarse en la realización de funciones análogas. Los "sistemas de posiciones" servirían como un marco puramente formal que puede llenarse con los más diversos materiales. Sobre este concepto se basa Blumenberg para desarrollar una perspectiva sumamente novedosa sobre la historia de la emergencia de la edad moderna. Siguiendo las pautas propuestas en su modelo, Blumenberg ofrece su propio retrato de este proceso, de acuerdo al cual la modernidad sólo cabe comprenderla y definirla como "la segunda superación del gnosticismo" (p.126).¹¹

límites a la omnipotencia divina dado que suponían la posibilidad de que las cosas pudieran tener ideas o modelos propios.

11. Según afirma Blumenberg, la primera refutación del gnosticismo por los Padres de la Iglesia no había sido exitosa. En este punto, Blumenberg se basa, y discute, a la vez, con H. Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist* (Göttingen: Vandenhoeck, 1954).

El problema de los orígenes de la edad moderna

El gnosticismo¹² surgió históricamente de la necesidad de responder a una pregunta crucial que amenazaba con socavar los fundamentos de las teologías cristianas. La gran cuestión que, para Blumenberg, el cristianismo temprano había dejado irresuelta (el lugar que había quedado aún vacante) fue la del origen del mal. Marción¹³ ofrece una respuesta a la misma apelando al concepto dualista por el cual se distingue el Dios de la creación del demiurgo maligno. De este modo, Marción libera a Dios de la responsabilidad por los males en la Tierra. Sin embargo, esta doctrina cuestionaba la idea de la unidad y omnipotencia de Dios. San Agustín, finalmente, resuelve la cuestión manteniendo el rígido dualismo entre el Bien y el Mal, pero transfiriendo la responsabilidad exclusiva de este último a la naturaleza caída del hombre. Dicha justificación de la omnipotencia y suma bondad divina fue así realizada, sin embargo, para Blumenberg, a expensas de "la renuncia [del hombre] a cambiar, mediante su accionar, una realidad de cuya adversidad sólo a él

12. El gnosticismo comprende una serie de doctrinas (las que suelen clasificarse en dos grandes escuelas, la especulativa y la mágico-vulgar) que surgen en el período helenístico, pero florecen durante el cristianismo temprano. Este doble origen, sin embargo, continuó siendo problemático. Su doctrina se conoce fundamentalmente por las refutaciones que recibiera, especialmente por parte de San Agustín (también Plotino escribe uno de los capítulos de su *Enneadas* "contra los gnósticos"). El gnosticismo especulativo (cuyas figuras más representativas fueron Basílides, Carpócrates, Valentino y Marción) se basaba en un concepto dualista que distinguía al Dios de la Creación del demiurgo del mal (a los que algunos, como Marción, identificaron con Jesucristo y el Dios del Antiguo Testamento, respectivamente). La lucha entre ambos principios forma la trama de la historia de la naturaleza y la historia humana. La redención del hombre por Cristo es la obra de la revelación, y en ello consiste precisamente la gnosis. El gnosticismo ha sido considerado como "un intento por salvar el conocimiento". El aspecto problemático en esta doctrina es que no sólo afirmaba la incapacidad de Dios de ser absolutamente bueno, sino que, además, concebía a la materia como algo preexistente y resistente a El.

13. Marción de Sínope (en el Ponto) (ca.85-ca.165) es considerado uno de los principales representantes de gnosticismo y ejerció influencia sobre todo por su acción religiosa a través de la comunidad o iglesia marcionita, fundada en Roma en 144.

mismo le cabe la culpa". "El sinsentido de la autoafirmación", concluye Blumenberg, "fue la herencia del gnosticismo" (p.132).

Siglos más tarde, el pensamiento escolástico desandaría el camino iniciado por el gnosticismo. El escolasticismo superaría el dualismo agustiniano restaurando el antiguo concepto de *cosmos* (es decir, la idea de un universo regular y perfectamente ordenado). Con ello, se planteaba nuevamente el problema del origen del mal. Más problemático, sin embargo, dentro del contexto de las doctrinas cristiano-medievales sería el hecho de que el concepto de cosmos conllevaba el rechazo tanto de la idea de un espacio infinito como de la de la infinitud de mundos posibles, poniendo de este modo en cuestión aquellos que constituyen los rasgos más propios al dios judeo-cristiano: su infinitud y su omnipotencia. La reintroducción, por parte del nominalismo, de la idea de la omnipotencia divina no podía llevar sino al completo derrumbe del edificio escolástico. El punto de inflexión en esta historia lo marca el decreto de 1277 condenando la tesis de Santo Tomás, e iniciando la llamada "reacción absolutista teológica". La reafirmación de la omnipotencia divina sobre su creación, y la consecuente "desaparición de todo orden" inevitablemente "generaría dudas", asegura Blumenberg, "respecto de la existencia de alguna estructura de la realidad que pudiera relacionarse con el hombre", lo cual, asegura (y ésta es su afirmación más original), es la precondition para una "concepción general de la actividad humana" (p.137) de la que nace la edad moderna.

En efecto, para Blumenberg, las cosmologías antropocéntricas del escolasticismo reducían al hombre a un lugar meramente contemplativo y pasivo frente a un orden perfectamente acabado, y que se mueve según sus propias leyes inmanentes. Roto ese orden rígido, y "privado por el ocultamiento de Dios de las garantías sobrenaturales por el mundo, el hombre", afirma Blumenberg, "construye por sí mismo un contra-mundo (*counterworld*) de racionalidad elemental y manipulabilidad (*manipulability*)" (p.173). De allí nace el proyecto moderno de autoafirmación del hombre, el que consistirá entonces en la búsqueda de herramientas útiles en cualquiera de los mundos posibles. Las matemáticas ofrecerán el modelo para tal construcción racional puramente formal (independiente de cualquier contenido empírico). Y éstas harán posible el surgimiento de un concepto de *eficacia teórica* desprendido de toda noción de *verdad*. En la destrucción nominalista de la idea de cosmos (ligada a la reacción absolutista teológica de la Edad Media tardía) y la doctrina consecuente de la pluralidad de mundos posibles se encontraría, pues,

el origen último (y olvidado) de la actitud técnica hacia el mundo propia de la modernidad: una vez que la estructura real del mundo se le aparece como irremediamente oscura para el hombre, éste puede entonces disponer del mismo en la misma medida en que éste se ve así reducido a un mero substrato subyacente a las construcciones humanas.¹⁴ El entendimiento humano se convierte, de este modo, en el *a priori* de la significación del mundo. En la brecha existente entre las ideas de *hypotesis* y de *adequatio* descansa la posibilidad de la libertad y manipulabilidad humana respecto de un mundo que él mismo ha construido; sobre ella, en fin, es que se funda el proyecto moderno de autodeificación del hombre.

En realidad, el proyecto moderno de autoafirmación del hombre se levanta, afirma Blumenberg, sobre la base de una doble distinción: la ya vista entre *veritas* y *utilitas*, por un lado; y entre Teoría (la *curiositas* condenada por Agustín como la fuente de todos los males terrenos) y Felicidad, por otro. La disputa de Clarke contra el principio de razón suficiente postulado por Leibniz (al cual Clarke insiste en considerar como un postulado que no se puede comprobar empíricamente) ilustra el divorcio producido entre *veritas* y *utilitas*; la partida del saturnino en *Micromegas* de Voltaire, dejando a su amada en búsqueda de nuevos mundos,¹⁵ simboliza la contradicción planteada entre *curiositas* y felicidad.

¿Qué legitimidad? ¿Qué edad?

La obra de Blumenberg que hemos tratado de sintetizar hasta aquí (de un modo necesariamente escueto, e, inevitablemente, sin hacer completa justicia a la complejidad de su argumentación) impresiona sobre todo por la profusión argumental (basada en un aparato erudito poco

14. "El proceso de disociación de la eficacia teórica respecto de la idea de Verdad", dice Blumenberg, "puede también describirse como el correlato de la decadencia de la conciencia antropocéntrica, la cual es traspuesta del diagrama desde la estructura referencial centrípeta del hombre hacia otra centrífuga, y, por lo tanto, demiúrgica en cuanto a la actividad ejercida por el hombre respecto del mundo" (p. 205).

15. "Vête", le dice su amante al saturnino, "no eres más que un buscador de curiosidades, nunca has experimentado el amor" (citado por Blumenberg, p. 406).

común) que despliega el autor en la sustentación de hipótesis que, por innovadoras, resultan difíciles de asimilar. El tipo de reivindicación de la modernidad que él intenta se basa en negarle a la misma todos los atributos con que normalmente se la ha comprendido. No es fácil, por ejemplo, aceptar la idea de que Leibniz y su principio de razón suficiente representan una mera recaída en el concepto escolástico de cosmos (p.55); no faltará quien, llegado a este punto, haya de preguntarse si ha sido igualmente claro para todos, durante los cuatro siglos de modernidad, que "manipulabilidad" no sólo no presupone, sino que excluye todo conocimiento "objetivo" (toda idea de "verdad"). Bien se puede suponer, por el contrario, que la creencia, opuesta a la antes citada, de que "la existencia de una estructura de la realidad que pueda relacionarse con el hombre es el prerrequisito para toda concepción de la actividad humana" (p.137) es igualmente coextensiva con la así llamada modernidad. De todos modos, ambas hipótesis contrarias se instalan al nivel de las interpretaciones, y nuestro escepticismo al respecto puede resultar de prejuicios enraizados.¹⁶ Antes que adoptar un partido determinado, interesa sí aquí tratar de evaluar la propia consistencia interna de los argumentos que Blumenberg ofrece.

En primer lugar, conviene analizar cuál es la perspectiva desde donde Blumenberg se instala para lanzar su crítica contra la tesis de la secularización (indudablemente, el costado más logrado en esta obra). De hecho, el radicalismo de la misma oculta aquellos presupuestos comunes que Blumenberg comparte con sus oponentes (y que, en definitiva, hacen posible este debate): tanto Blumenberg como Löwith piensan que la legitimidad o ilegitimidad de la edad moderna es algo que puede ser resuelto exclusivamente al nivel de la historia de ideas. El segundo supuesto común se relaciona con el problema de la periodización. A pesar de partir de caracterizaciones opuestas de la misma, ambos comparten la idea de que existe algo llamado "modernidad" que presenta rasgos uniformes, y, por lo tanto, igualmente reconocibles en pensadores tan

16. No obstante ello, esta despreocupación por la influencia que el concepto de "verdad" tuvo en la formación de las ciencias modernas tendrá consecuencias cuando en *La génesis del mundo copernicano* intente dar cuenta de la emergencia de la astronomía heliocéntrica. De hecho, lo llevará a dejar flancos abiertos a la crítica por parte de los historiadores de las ciencias que, como Dudley Shapere, sostienen puntos de vistas más tradicionales (ver nota 50).

diversos como, por ejemplo, Bossuet y Marx, o Descartes y Schelling. La tal llamada "modernidad" aparecería así como una especie de superorganismo (cuya quintaesencia se encuentra sintetizada en las ideas de Kant) que crece, o que, eventualmente, se contrae, pero manteniéndose siempre inalterable en su substancia. En un último análisis, Löwith y Blumenberg trabajan sobre la base de una visión igualmente idealista y sustancialista de la historia,¹⁷ aunque con una diferencia: mientras que la misma resulta perfectamente coherente con la concepción cíclica del tiempo (de matriz claramente nietzscheana) que defiende Löwith,¹⁸ en el caso de Blumenberg tal sustancialismo (insito en su modelo funcionalista de "posiciones fijas") guarda una relación conflictiva con su defensa del proyecto moderno de autoafirmación del sujeto (generando una serie de contradicciones típicas en las filosofías neokantianas de la historia, de las que Blumenberg resulta, en última instancia, deudor¹⁹ a las que tratará de resolver en sus obras posteriores, como veremos luego, con éxito desparejo).

17. En su reseña del debate entre Löwith y Blumenberg, R. Wallace remarca la ausencia de toda consideración de tipo "materialista" en el caso del primer autor, la que atribuye a su creencia en que "los fenómenos intelectuales deben ser explicados primariamente por referencia a otros fenómenos intelectuales" ("Progress, Secularization and Modernity", p.66). Wallace, quien se alinea claramente con Blumenberg en este debate, disimula mal el hecho de que exactamente la misma crítica le cabe a este último.

18. En *Sentido e Historia* Löwith llega a afirmar que "no existe un mundo histórico, sino una naturaleza humana que persiste a través de todos los cambios" (p.200).

19. En un sentido filosófico más general, la idea de estructura de funciones que allí postula recuerda a los "sistemas culturales" (el Estado, la religión, el derecho, etc.) y los "sistemas de organización" (las épocas, las naciones, etc.) que para Dilthey articulaban la vida histórica (y de donde Weber tomó su idea de los macrosujetos empíricos, como el capitalismo) [ver W. Dilthey, *El mundo histórico* (México: F.C.E., 1978)]. El concepto de "forma" de Simmel presenta una analogía aún más clara. Las "formas" estudiadas por Simmel (la ley, el arte, la historia, etc.) tenían para él un doble estatuto, epistemológico y ontológico a la vez. Cada una de ellas constituía una forma de representación del mundo (o de auto-comprensión del hombre). Pero, simultáneamente, en la medida en que hacen posible la experiencia, conforman la estructura básica de nuestra vida histórica. Según Simmel, éstas permiten así también la comprensión de épocas y culturas

En efecto, si tal relación resulta conflictiva es porque la misma se funda en una tensión originaria que le es inherente: la idea de Blumenberg de autoafirmación humana presupone tanto como contradice, al mismo tiempo, su modelo de "sistemas de posiciones" y "reocupaciones". La necesita, porque los sistemas de posiciones proveen la unidad necesaria al proceso de autoafirmación del sujeto: si no existieran tales puntos fijos que articulan dicho proceso, se correría el riesgo de la fragmentación de la identidad del sujeto de la autoafirmación en la serie de sus momentos discretos (con lo que no tendría sentido ya hablar de autoafirmación). La idea de estructuras fijas resulta, pues, indisociable de la idea de autoafirmación. Pero, por otro lado, al mismo tiempo la contradice en el sentido de que la introducción (necesaria) de la idea de un sistema tal de posiciones constantes significa la instauración de un cierto residuo de lo que Hegel llamara "positividad", es decir, de una instancia de realidad que escaparía al alcance de la acción del sujeto de la autoafirmación (y que, a la vez, la haría posible). Tal accionar encontraría en ella su límite último; las condiciones más fundamentales de su existencia histórica se le impondrían, pues, al sujeto desde fuera de la misma como algo intangible (con lo que tampoco se podría ya hablar propiamente de su autoafirmación o autodeterminación). Contrariamente a lo que es su argumento central, el sujeto de la modernidad de Blumenberg se parece, en realidad, más al Dios escolástico (que encuentra restricciones lógicas objetivas a su accionar y a su deseo subjetivo) que al Dios todopoderoso del nominalismo. De todos modos, el punto conflictivo aquí es que tanto en uno como en otro caso (con o sin el sistema de posiciones) su modelo teórico cae. Podemos decir (parafraseando la crítica de Jacobi hacia la noción de cosa-en-sí kantiana) que sin aceptar el modelo funcionalista (sin "posiciones fijas") propuesto por Blumenberg no podemos entrar en su sistema (no es posible la autoafirmación del hombre), pero, una vez que lo aceptamos, no podemos permanecer dentro del mismo (ya no existiría verdaderamente tal autoafirmación). La pregunta que inmediatamente surge es en

pasadas (por entonces, Simmel había descartado ya el concepto de empatía), si no en su especificidad, al menos en lo que hace a cada una de ellas una parte en el desarrollo de las estructuras básicas de nuestra vida histórica [Ver G. Simmel, *The Problems of Philosophy of History. An Epistemological Essay* (Nueva York: The Free Press, 1977)].

qué consiste exactamente y cómo surge tal "sistema de posiciones" (al que Blumenberg parece simplemente asumir como algo dado de una vez y para siempre) y, finalmente, si es modificado y modificable históricamente (condición para la idea de una verdadera autoafirmación del hombre). En definitiva, el corolario lógico al programa que Blumenberg aquí se propone debía ser una teoría general del cambio estructural (lo que supondría el abandono de la idea de la existencia de "posiciones fijas"). Sin embargo, Blumenberg nunca alcanzará a formular una teoría tal; y *La legitimidad de la Edad Moderna* explica, en parte, por qué.

En efecto, éste nos revela ya las aporías que se le plantearían en la realización de dicho programa, aporías ante las cuales sucumbieron antes las filosofías neokantianas de la historia, de las que la de Blumenberg es, en gran medida, una prolongación. En su reacción, típicamente finisecular, contra el positivismo hasta entonces dominante, éstas se apoyarían en la idea de la irreductibilidad de la causalidad histórica a la causalidad mecánica, dado el carácter *creativo* de los procesos evolutivos histórico-sociales en un sentido *cualitativo* y no meramente *cuantitativo*, como para los positivistas. La reducción positivista de la historia a leyes físicas llevaba, para éstas, necesariamente, en el plano histórico, más allá del nivel empírico y concreto, es decir, a la generalidad y a la abstracción categorial. Lo que se proponían, pues, los neokantianos era devolver la filosofía de la historia al plano verdaderamente positivo, a la más estricta inmanencia histórica. Su idea de la irreductibilidad de los procesos históricos a leyes mecánicas planteaba, sin embargo, un problema básico, a saber, el de definir cuál era la fuente de tal libertad y creatividad, supuestamente, inherentemente humanas: según postulaban las filosofías positivistas de la historia, si un determinado estadio histórico resulta necesariamente de los precedentes, hay que suponer, entonces (siempre que descartamos una intervención providencial), que este último debería encontrarse ya prefigurado (al menos, como una de sus posibilidades potenciales de desarrollo) en aquellos. La idea de "cambio histórico" de los neokantianos conllevaba así la de la existencia de un agente o sujeto transhistórico (un demiurgo transcendental: natural, en el caso de Dilthey; sobre, o extra-natural, en Bergson) capaz de colocarse por encima de sus condiciones particulares de existencia. Con ello, sin embargo, violentaban el pretendido inmanentismo de sus filosofías y hacía problemático su mismo concepto de "cambio histórico" (que se veía así relegado a un nivel puramente empírico, por encima del cual se

colocaba el propio sujeto-demiurgo de las transformaciones que en él se producirían). El desarrollo de una teoría del cambio estructural impondría a Blumenberg, como veremos luego, una serie de definiciones teóricas análogas (y lo expondría también al mismo tipo de aporías), definiciones a las que en esta primera obra este autor logra eludir sólo al precio de dejar sin respuesta los interrogantes básicos arriba mencionados (¿en qué consisten y cómo surgen tales sistemas de posiciones?, ¿son éstos modificados y modificables históricamente?, etc.), pero que, al mismo tiempo, en la misma surgen, sin embargo, como inescapables. Y, si, a pesar de ello, Blumenberg rehuye aquí a tales definiciones es porque las mismas parecían irremediabilmente conducirlo a una doble contradicción: avanzar en la dirección de un historicismo radical (abandonar la idea de "posiciones fijas") llevaría a la ruptura de su concepto de la modernidad como ligada a la emergencia del proyecto de autoafirmación radical del hombre, dada la quiebra que se produciría en la unidad del sujeto que sirve de sustrato al mismo; pero, por el contrario, tratar de preservar la noción de autoafirmación mediante la fijación de una rígida estructura de funciones colocada por fuera de la propia historia del sujeto significaría contradecirla en su misma definición, al enclausurar el radio de acción posible para tal proyecto de autoafirmación dentro de límites excesivamente estrechos y ya dados, es decir, perfectamente establecidos *a priori*. En síntesis, en cualquiera de las direcciones que Blumenberg se moviera, se le imponía una revisión de su concepto de autoafirmación radical del hombre.

La radicalización de la primera de las alternativas plantearía un problema adicional que surge de las pretensiones normativas de la obra de Blumenberg, ilustradas en su mismo título. Como su traductor al inglés afirma en el prefacio a la misma, la idea de evaluar la legitimidad o ilegitimidad de la llamada edad moderna se liga al objetivo de "recobrar los motivos perdidos de las ciencias y la filosofía modernas, restableciendo su relación con los intereses propios al hombre" (p.xxx). De hecho, Blumenberg no se priva de distribuir premios y castigos, tratando de distinguir el costado legítimo (Kant) de aquél ilegítimo (Hegel) que resultaría de la "sobrexexpansión" del concepto de progreso. Y los criterios que utiliza para ello, pueden, nuevamente, parecer, a más de un lector, arbitrarios. Por tomar sólo un ejemplo, la distinción entre *veritas* y *utilitas*, que para Blumenberg es la novedad más revolucionaria introducida por la modernidad y en la que se funda su legitimidad, se encuentra, por el contrario, para los frankfurtianos, en la base de todos los ma-

les que la modernidad trajera en este siglo.²⁰ Tampoco aquí tenemos por qué adoptar ningún partido; más relevante para nuestro estudio resulta el hecho de que la sola pregunta presupone ya la idea de la posibilidad cierta de establecer criterios válidos para descubrir aquellos valores "propios al hombre" que le "interesan" de un modo incondicionado.²¹ Y con esto, Blumenberg debe traicionar su propia premisa: mantener un completo inmanentismo (es decir, partir de la propia autocomprensión de la modernidad a fin de evaluar su legitimidad), según se proponía, lo llevaría inevitablemente a aceptar todas las diversas posibles interpretaciones de ésta como igualmente legítimas.²² Sólo el supuesto de la existencia de un cierto *telos* trascendente a las diversas épocas históricas (valores eternos, que "interesan" al hombre de un modo incondicionado) puede ofrecer un parámetro absoluto a fin de evaluar cuestiones tales como la legitimidad o ilegitimidad de una edad determinada.²³ Así,

20. Para la "escuela de Frankfurt", la llamada *actitud técnica* hacia el mundo y el consecuente abandono de la búsqueda de verdad (tanto del mundo objetivo como del propio Yo interior) se convierten en, y hacen posible, el afán contemporáneo de dominio vuelto hacia el hombre. En su introducción a su *Dialéctica del Iluminismo*, Adorno y Horkheimer definían así su proyecto: "Creemos contribuir con estos fragmentos a dicha comprensión en la medida en que muestran que la causa de la regresión del Iluminismo a la mitología no debe ser buscada tanto en las modernas mitologías nacionalistas, paganas, etc., elegidas deliberadamente con fines regresivos, como en el propio iluminismo paralizado por el miedo a la verdad" [(Buenos Aires: Sudamericana, 1994), 10].

21. Una idea tal recuerda el concepto de *ad-valoración* de H. Rickert, es decir, la posibilidad de asignar la relevancia de un hecho en la realización de un valor (que vale incondicionalmente), lo que no significaría establecer juicio alguno respecto de su valor. Más adelante veremos cómo Blumenberg reelabora tal concepto siguiendo la noción de Gehlen de *instituciones*. Digamos, por el momento, que tal concepto resultaría siempre problemático de asimilar por los neokantianos puesto que, como Rickert mismo terminaría reconociendo, contiene claras resonancias platónicas.

22. Por otro lado, hay que suponer que toda época es, al menos en principio, necesariamente consistente con los valores que ella misma sostiene —o, mejor dicho, de los que, según Blumenberg, ella misma se sostiene. Pensar en una contradicción inherente sólo se puede aceptar, según este concepto, como algo circunstancial, pero nunca relativo a una entera época.

23. En un párrafo Blumenberg parece, sin embargo, dudar de la trascenden-

tampoco el horizonte moral en que el accionar del hombre se despliega sería tampoco propiamente una construcción humana (algo sujeto, por lo tanto, a la contingencia histórica).

El debate en torno a la legitimidad de la edad modernos resulta así definitivamente inconciliable con su idea de la autoafirmación humana. Como veremos a continuación, a fin de evitar la doble contradicción antes señalada entre su modelo funcionalista y su idea del proyecto moderno como el de la autoafirmación del sujeto, en su obra posterior Blumenberg deberá abandonar toda pretensión normativista, es decir, poner entre paréntesis la pregunta relativa a la legitimidad o ilegitimidad de la edad moderna (aunque ella se mantendrá siempre presente como trasfondo a su producción). Y si bien, aun entonces, dada la naturaleza del problema al que se enfrentaba, nuestro autor necesariamente debía terminar en dicha empresa oscilando entre una y otra de las direcciones posibles arriba mencionadas (llamémosle, la "historicista" y la "estructuralista"), sin poder decidirse completamente por ninguna de ellas, ello, al menos, le permitiría, de todos modos, aportar, en el camino, agudas críticas de los enfoques tradicionales, interesantes y novedosas aproximaciones respecto del tema que lo ocupa (el de los orígenes de la edad moderna), y abrir con ello perspectivas posibles de análisis sumamente sugerentes y cuyas consecuencias epistemológicas de más largo alcance vale la pena explorar.

La revolución copernicana y sus precondiciones

Según vimos, Blumenberg liga la idea de autoafirmación a la de autocomprensión. "El futuro", afirma, "es la consecuencia de acciones en el presente, y éstas resultan de la realización de nuestro entendimiento actual" (p.34). Lo que articula la secuencia de desplazamientos y reocupaciones es el proceso cognitivo más general que a través del mismo se establece, lo que no significa necesariamente, según afirma, una mera

cia de los valores que propugna, así como de la naturaleza del sistema de posiciones que descubre en su modelo. Según afirma, él no descarta que tal sistema de posiciones derive de "un interés humano que yace más profundamente que la mera persistencia del bagaje epocal" (p.69), pero entiende que ello no puede comprobarse empíricamente. Como veremos luego, en *Trabajo sobre lo mítico* adoptará finalmente una actitud ya decididamente transhistórica.

continuidad de contenidos ideales. Blumenberg rechaza toda forma de preformismo idealista del tipo propuesto, por ejemplo, por Comte cuando afirmaba que el presente resulta necesariamente del pasado y contiene el futuro.²⁴ A fin de aclarar tal distinción entre unidad del proceso cognitivo y continuidad en el sentido de una acumulación progresiva del conocimiento, Blumenberg debía, pues, tratar de mostrar cómo es que el surgimiento de la modernidad sólo fue posible a partir de las condiciones preexistentes, y concebible sólo a partir de premisas que ella hereda, y, representar, a la vez, una negación y una ruptura respecto de las mismas. Es así que en *La génesis del mundo copernicano* (1975)²⁵, la segunda de sus grandes obras, Blumenberg retoma su modelo de posiciones y reocupaciones para analizar más en detalle el proceso de quiebra de las cosmologías geocentristas y la emergencia de la astronomía copernicana. Esta vez la problemática relativa a la legitimidad de la modernidad se ve desplazada, pues, por el afán de descubrir las características más específicas de cómo tal proceso histórico de emergencia de la modernidad tuvo lugar. Y esto conlleva la elaboración de una nueva serie de categorías, no contempladas originalmente en *La legitimidad de la edad moderna*, a fin de poder tematizar dicho fenómeno según las pautas ahora propuestas.

Blumenberg distinguirá entonces entre la *serie de precondiciones* que hacen posible una revolución científica, y la *historia de efectos* (*Wirkungsgeschichten*) por la que la misma efectivamente se produce (p.127). Desde esta perspectiva, la astronomía copernicana necesariamente se levanta a partir de las premisas del pensamiento escolástico-medieval y entronca con él; éste aporta el bagaje categorial que, por un lado, Copérnico encuentra disponible a fin de imaginar un universo en el que nuestro planeta aparezca desplazado a un lugar excéntrico al mismo (p.128), así como, por otro lado, regula los criterios de aceptabilidad de dicha nueva doctrina (p.137). De hecho, la cosmología copernicana surge, según afirma nuestro autor, más bien de un intento por salvar la física aristotélica que de alguna vocación por destruir la misma. Sin embargo,

24. A. Comte, "Discurso sobre el espíritu positivo"; en *Curso de filosofía positiva* (lecciones 1 y 2). *Discurso sobre el espíritu positivo* (Buenos Aires: Hyspamérica, 1984), p.148.

25. En adelante: la paginación que aparece en el texto corresponde a este último libro.

y a pesar de ello, termina utilizando los mismos principios aristotélicos para subvertir su concepción física en su propia base: la distinción entre las esferas de lo supra y lo sublunar. Para que ello resultara posible fue necesaria, una vez más, la intercesión de la reacción teológica absolutista sobre la que se funda el nominalismo. El nominalismo provoca una serie de desplazamientos en el pensamiento físico cristiano-medieval que producen un *aflojamiento* (generan una situación de inestabilidad) de su sistema y economía interna (pp. 132 y 143). Esto no significa, sin embargo, que figuras como Occam o Buridán puedan considerarse, como suele hacerse en las historias del pensamiento científico tradicionales, como precursores de la modernidad. Los cambios que ellos introducen terminan abriendo una *latitud* (*Spielraum*) u horizonte que hace la revolución copernicana posible, pero de ningún modo la anticipan (p.138). Es decir, tales transformaciones van constituyendo la *serie de precondiciones* necesarias para la astronomía copernicana, cuya emergencia y desarrollo sólo se explica, sin embargo, por la *historia de efectos* que no se encontraban originariamente ya contenidos en su punto de partida.

De este modo Blumenberg busca distinguirse tanto de las versiones neptunianas de la historia de la ciencia de los positivistas (que ve la misma como un mero progreso lineal en la acumulación de conocimientos), como del vulcanismo kuhniano que imagina las rupturas epistemológicas que se producen en la misma según el modelo de los *switches* gestálticos (p.512). La historia de la ciencia aparece para Blumenberg como un proceso "irracional"²⁶ en el sentido de que los cambios que en ella ocurren no se producen meramente a partir de una reflexión sobre anomalías que surgen al nivel de los hechos observables. Ello no significa necesariamente, sin embargo, que tales cambios se produzcan arbitraria o repentinamente. La generación de anomalías es, según este modelo, el

26. En "An Anthropological Approach to Rhetoric" Blumenberg define el concepto de paradigma como "nada más que un cierto consenso institucional que logra estabilizarse, si no exclusivamente, sí parcialmente a través de la retórica de los textos académicos" (p.436). Los paradigmas forman constelaciones de grupos con alianzas divergentes, que alcanzan, sin embargo, a comunicarse parcialmente entre sí a través de "metáforas". Las metáforas, puesto que se definen por su capacidad de conectar fenómenos extraños entre sí, pueden generar, pues, semejanzas capaces de establecer relaciones significativas entre paradigmas inconmensurables.

punto de llegada, antes que el origen (como plantean tanto positivistas como kuhnianos), de un proceso de *aflojamiento* del sistema que hace posible su eventual quiebra. Su acumulación no es tanto la causa de la crisis de un paradigma dado como más bien el síntoma exterior de la acción de fuerzas que lo vienen ya socavando desde adentro (y sin el cual la aparición de "observables" que cuestionen una teoría dada sería imposible).²⁷ "La producción de conocimiento", asegura Blumenberg, "es generada desde atrás, por la presión inherente en sus trabajos, y no (como si fuera) desafiada por el frente por la destrucción de supuestos que se han vuelto anticuados" (p.133).²⁸ De este modo, este autor intenta superar las limitaciones inherentes a ambas perspectivas opuestas. Las epistemologías tradicionales habrían dejado de lado, junto con la hipótesis de una intervención providencial, toda idea de quiebre cualitativo. Las epistemologías más recientes parten del presupuesto de la ocurrencia efectiva de tales quiebres históricos, pero no alcanzan a explicar cómo es posible que un estadio posterior, resultado siempre (si descartamos la producción de "milagros") de las condiciones precedentes, pueda, sin embargo, no ser un mero despliegue de aquello que en éstas se encuentra ya potencialmente prefigurado.²⁹ Frente a éstas, la episte-

27. Sobre esta problemática, ver W. Stegmüller, *La concepción estructuralista de las teorías* (Madrid: Alianza, 1981), y *Estructura y dinámica de teorías* (Barcelona: Ariel, 1983).

28. El modelo que propone aquí Blumenberg entiendo que es perfectamente compatible, en sus principios generales, aunque no necesariamente en sus detalles, con la epistemología piagetiana. La cita precedente coincide casi textualmente con lo afirmado por Jean Piaget y Rolando García en su introducción a *Psicogénesis e historia de la ciencia* (México: S.XXI, 1984), pp. 9-34.

29. "Pues el pensamiento continuo", afirmaba Comte, "de una súbita perturbación arbitraria de la economía natural debe ser siempre inseparable, al menos virtualmente, de toda teología" ("Discurso sobre el espíritu positivo", p.131). Hacia fines de siglo pasado cobró aceptación la idea de una diferencia de naturaleza entre las llamadas ciencias naturales y las ciencias del espíritu, de tal modo que el modelo positivista sólo sería válido para las primeras. Los recientes desarrollos en el área de la filosofía de la ciencia han tornado nuevamente irrelevante tal distinción, aunque en un sentido opuesto al positivista. Dicotomías como las aún planteadas por Paul Veyne, en *Cómo se escribe la historia* (Madrid: Alianza, 1985) entre disciplinas supralunares (las ciencias naturales, a las que sería aplicable el modelo nomológico-deductivo propuesto por Hempel) y sublu-

mología blumenbergiana trata de pensar cómo lo radicalmente nuevo puede emerger de las condiciones precedentes (algo que las ideas mutacionistas tienden a obliterar), sin verse por ello reducido a una mera prolongación de las mismas (como ocurre en el concepto evolucionista del cambio histórico). Conviene, pues, detenerse en el repaso (inevitablemente somero, una vez más, dado que el tema ocupa gran parte de las más de 700 páginas que contiene este libro) del relato (o uno de los relatos) que Blumenberg ofrece (especialmente en la parte II de esta obra) del proceso histórico de "aflojamiento" del sistema escolástico-medieval que abriría el horizonte a lo que se conoce como la revolución copernicana.

El "Aflojamiento" del Sistema Aristotélico y de las Cosmologías Geocentristas

La idea aristotélica de lo que Blumenberg llama "causalidad acompañante" a cada movimiento (ya que dentro de dicho sistema, que concebía al universo como esencialmente estático, todo movimiento requería de un agente directamente comprometido en cada una de sus fases) hacía inconcebible tanto el principio de inercia como el de gravedad (los que hubieran hecho de la estructura y funcionamiento del universo algo completamente independiente de la causalidad acompañante y del esquema de los agentes transmisores: una vez puesto en movimiento, éste se mantendría así indefinidamente). Sin embargo, Copérnico contaba ya con dos categorías que podían eventualmente suplantarse a dichos principios y cumplir una función análoga: la idea de *appetentia partium* (la idea del deseo de las partes similares a unirse espontáneamente) para la ley de gravedad, y la de *impetus* (que, como veremos inmediatamente, resultaba demoledora del esquema de los agentes transmisores al introducir el concepto de lo que Blumenberg llama causalidad "comunicada"—*übertragenen*) para el principio de inercia. A continuación nos concentraremos en ver cómo es que surge, para Blumenberg, el concepto de *impetus* y el tipo de transformaciones y problemas que el mismo produce dentro de los marcos de la física aristotélico-tomista.

Dicho proceso comienza, típicamente, a partir de la cuestión teológi-

nares (las humanísticas, a las que los modelos "duros" no serían aplicables) resultan en realidad de una lectura sólo superficial de los cuestionamientos aportados por las nuevas epistemologías.

ca relativa al modo de operar de la gracia durante los sacramentos. La pregunta era si el poder operante en el instrumento deriva directamente de Dios, o bien cabe considerarlo como una capacidad depositada en éste (*virtus inhærens*). En 1320 Francisco de la Marca³⁰ trata de responder a tal dilema según el modelo del movimiento de los proyectiles. Según se comprueba, tras arrojar el proyectil, el agente permanece en el lugar, lo que para Francisco de la Marca descarta la idea de una causa acompañante y muestra que la energía dinámica (que luego habría de denominarse *impetus*) se encuentra ya depositada en el objeto. Del mismo modo, se podría considerar a los instrumentos de redención como reservorios de una gracia disponible para ser administrada durante los sacramentos. Esta idea del *impetus* (como una *virtus inhærens*) ofrecía así, de paso, una alternativa a la complicada (y ya para muchos grotesca) teoría aristotélica sobre el modo de operar de los "instrumentos de tecnología" (dentro de los que se incluían los proyectiles, que requerían, para él, de una acción continuada para mantenerse en movimiento) y de los movimientos "violentos" (es decir, "no naturales") en general.³¹

Francisco de la Marca realiza un paso aun más radical al intentar trasladar dicho principio a la esfera de los cuerpos celestes a fin de explicar su movimiento. Sin embargo, dicho paso resultaba problemático, puesto que la idea de *impetus* conllevaba la posibilidad del agotamiento de la energía cinética, y, por lo tanto, la de la mutabilidad de la estructura de los cielos (algo que Aristóteles había rechazado).³² Juan Buridán³³ resuelve esta última contradicción afirmando la existencia, en

30. Francisco Marchia (o de la Marca) († 1347) perteneció a la orden de los franciscanos y fue uno de los defensores del escotismo. Anneliese Maier ha difundido su figura como la de uno de los precursores de Galileo.

31. Es ya aquí sugestivo comprobar que Francisco de la Marca utilizara el propio principio aristotélico de economía (que prescribe no atribuir a muchas causas lo que puede explicarse por unas pocas) para argumentar contra el concepto de causalidad acompañante.

32. Francisco de la Marca justifica tal posibilidad alegando que si los santos bendecidos en el cielo pueden conversar entre ellos, entonces la energía allí debe ser también finita (puesto que de lo contrario se produciría sólo un continuo sonoro indiferenciado y, por lo tanto, ininteligible).

33. Conocido por el famoso problema que planteara (el del "asno de Buridán"), Juan Buridán (ca.1300-ca.1358) fue dos veces rector de la Universidad de París y una figura destacada del movimiento occamista.

los cuerpos celestes, de una tendencia inherente (*inclinatio*) a moverse (Buridán los definía como *quasi per se mobilia*). De este modo, el nominalista parisino comienza apelando a una teoría, que, como la del *impetus*, estaba originariamente destinada a explicar la naturaleza particular de los movimientos violentos, y termina cancelando el hiato que separaba tales movimientos de los "naturales" (uno de los pilares en los que sostenía la física aristotélica). Los historiadores de la ciencia, incluido Kuhn, consideran por ello a Buridán un precursor de Copérnico. Sin embargo, éste, en realidad, sólo intentaba integrar la doctrina del *impetus* con la idea de la inmutabilidad de los cielos a fin de salvar un concepto aun más fundamental para aquella doctrina que la diferenciación entre los movimientos naturales y violentos, y sobre el que toda ella se fundaba: la distinción de las naturalezas (la separación entre las esferas de lo sub y lo supralunar). Es verdad que con ello Buridán creaba condiciones similares (en el ámbito de las esferas celestes) a las planteadas en un sistema galileano: una fuerza finita inicial habría sido entonces suficiente para poner las estrellas en movimiento por toda la eternidad (tornando con ello innecesaria toda participación divina ulterior). Aun así, este mismo concepto hacía todavía impensable la idea copernicana del movimiento de la Tierra, dado que en esta última (en tanto que se trata de un cuerpo sublunar, resistente, por lo tanto, a moverse) se plantearía nuevamente el problema de la posibilidad del agotamiento de la energía cinética.

De todos modos, el verdadero problema que tal doctrina planteaba dentro del contexto del pensamiento teológico absolutista de la Edad Media tardía resultaba del hecho de que ella parecía aún excluir la idea de contingencia del universo creado,³⁴ idea que supone una continua asistencia divina. En ello Buridán resultaba todavía deudor del legado del antropocentrismo escolástico. El universo escolástico era esencialmente antropocéntrico no sólo porque tenía al hombre en su centro sino en el sentido de que todo él se erigía sobre la base de la idea de que el objetivo último de Dios al crear el mundo había sido el de comunicar a través de éste sus secretos al hombre (de allí que colocara nuestro mundo en el centro de su creación, el geocentrismo era, para el escolasticis-

34. Esto es, la idea formulada por San Agustín de que Dios creó el universo simplemente *Quia voluit* (porque Él así lo quiso) y lo mantiene por su sola voluntad y para su solo deleite.

mo, el resultado y una evidencia del antropocentrismo cósmico). Si el pensamiento escolástico no pensaba aún en términos (definitivamente "modernos") de dominio de la naturaleza, sino de ésta como un instrumento para penetrar en la mente divina, estaba igualmente convencido de que su Dios, inmediatamente comprometido (a diferencia del motor inmóvil aristotélico) con su creación, no podía, al diseñar la misma, dejar de tomar en consideración y adecuarse (dada su suma bondad) a las limitaciones de la capacidad de discernimiento regular susceptible de ser estudiado y comprendido por éste). Por el contrario, para el nominalismo la idea escolástica de indestructibilidad y regularidad del universo negaba la posibilidad de la producción de milagros, con lo que contradecía la misma idea de Creación (un evento, por definición, no sujeto a regla alguna); en fin, cuestionaba la idea de la contingencia del mundo que se encuentra en la base de toda teología monoteísta. Fue otro miembro de la escuela nominalista (y quizás el más representativo de la misma), Guillermo de Occam,³⁵ quien dio el paso radical de restaurar la idea de la inmediatez de Dios (dado su don de la *ubicuidad*) respecto de cada una de las partes de su creación, aunque para ello debería rechazar llanamente la doctrina del *impetus*.

La relación entre antropocentrismo y geocentrismo entonces se quiebra, éste devenía así, con el nominalismo, en teocentrismo: al elegir entre todos los mundos posibles, Dios ya no sentiría ninguna obligación de tomar en consideración las capacidades finitas humanas de comprensión (de hecho, el decreto de 1277 estaba simplemente destinado a restaurar la posibilidad de que la estructura del mundo postulada por los escolásticos constituyera sólo una hipótesis entre otras). Pero, si el geocentrismo no supone necesariamente el antropocentrismo, ello muestra, inversamente, que, como lo muestra el caso de Copérnico, tampoco el antropocentrismo conlleva necesariamente el geocentrismo. Esto explica

35. Guillermo de Occam (ca.1298-ca.1349) fue llamado *Venerabilis Inceptor* (venerable principiante) dado que nunca había enseñado como doctor, aunque algunos lo interpretaron como "venerable fundador" ("de la nunca derrotada escuela nominalista", era el título completo). Occam ingresó a la orden franciscana y estudió en Oxford, donde dio lecciones sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Hacia 1324 fue llamado a Avignon por el Papa Juan XXII y algunas de sus proposiciones fueron condenadas como heréticas.

la aparente paradoja de que Copérnico apelara al concepto antropocéntrico a fin de justificar su demolición de la física aristotélica; aunque, sin embargo, para que ello resultara posible, fue necesaria la previa idealización del centro producida por el nominalismo.

La relación entre Copérnico y el nominalismo se descubre en su prefacio a *De revolutionibus*, dedicado al Papa Pablo III, usualmente menospreciado (erróneamente, para Blumenberg) como una especie de concesión política). En él, Copérnico justifica la verosimilitud (a modo de hipótesis) de su modelo en términos de la doctrina nominalista de la pluralidad de mundos posibles. Más importante aún es la relación que allí establece entre su concepción astronómica y el antropocentrismo cuando afirma que el tipo de racionalidad y regularidad del universo que ella supone es el único compatible con la hipótesis (para él, la más probable) de que el universo fue creado por Dios para disfrute del hombre (*propter nos*). Esta suerte de regreso al escolasticismo es, sin embargo, impensable, como dijimos, separada del proceso de idealización del centro producido por el nominalismo, que libera a las relaciones entre Dios y los hombres de los constreñimientos espaciales. La doctrina nominalista de la pluralidad de mundos posibles ya, antes que Copérnico, había desplazado al hombre (si no en los hechos, al menos en su idea) a un oscuro y miserable rincón del universo, entregado a la *immensa potestas* divina; desplazamiento que se veía compensado, sin embargo, por la idea de ubicuidad de Dios (la facultad de mantener un contacto y una comunicación inmediata con cada una de las partes de su creación).³⁶ Análogamente, en el marco del heliocentrismo copernicano, el hombre aparece como un centro no topológico, sino teleológico (como afirmaría Pico de la Mirándola en su *Oración sobre la dignidad del hombre*, la creación completa carecía de sentido hasta que el hombre fue creado para poder contemplarla y reconocer en ella el poder de su Creador). El Humanismo podía entonces simplemente colocar la razón humana en el lugar de Dios. En el hombre, en tanto que ser dotado de razón, se depositaría ahora la propiedad de ubicuidad (la posibilidad de situarse en diversos puntos de vista a un solo tiempo) del Dios nominalista (Kepler

36. El decreto de 1277 del Obispo Tempier señala, en su proposición 190, el error escolástico de pensar que la causa primera (*prima causa*) es la más remota de todas las causas (*causa remotissima*) si por ello se entiende que no pueda ser al mismo tiempo la más próxima (*causa propinquissima*) (p.479).

es quien realiza el primer ejercicio de representación del cielo tal como éste se vería desde la Luna).³⁷

Esta idea de la posibilidad de componer los distintos puntos de vista como medio para la comprensión de la secreta estructura del universo (siendo que su aparente irregularidad se debería simplemente a la excentricidad de nuestro punto de vista) se encuentra en la base también de las cosmologías de la Ilustración tardía (especialmente en las de Lambert y Kant, a cuyo análisis Blumenberg dedica la parte V de esta obra). La Ilustración, al igual que el Humanismo, es también impensable sin la crítica nominalista a las apariencias (que permitió a Copérnico imaginar que el movimiento de las esferas celestes podría deberse a una mera ilusión producida por el movimiento terrestre y llevó también al Cardenal Bellarmino a desconfiar de la ingenuidad empirista de Galileo), sin la desconfianza en cuanto a la realidad del mundo tal como éste se nos presenta inmediatamente a los sentidos. Finalmente, la idea nominalista de la inmediatez de la relación entre Dios y su creación permitiría concebir un universo que se ordenara "desde adentro y desde abajo". Es por esta vía que, finalmente, el intento nominalista por salvar a la física aristotélica termina abriendo las puertas a la destrucción de los cielos sobre los que la misma se sostenía: la separación entre las esferas de lo supra y lo sublunar, expresión de una visión del universo como jerárquicamente ordenado y movido por Dios "desde arriba y desde afuera".³⁸

Sin embargo, si la crítica nominalista constituye una precondition para el surgimiento de la física moderna, ésta supone otra serie de desarrollos conexos sólo abiertos a partir de las mismas transformaciones

37. Es sugestivo que Kepler se apoyara en la doctrina nominalista de la opacidad de la estructura del mundo para justificar la teoría—opuesta a la de Copérnico, e implícita en su idea de la trayectoria elíptica de los planetas—de la irracionalidad de las proporciones en el universo (principio primero formulado por Nicolás Oresme).

38. "En la Escolástica", dice Blumenberg, "la orientación desde afuera hacia adentro, y desde arriba hacia abajo, es al mismo tiempo la escala del valor y la dignidad de la realidad física. Esta orientación es gobernada por el principio aristotélico de que la dirección causal determina dónde es 'arriba': '*Sursum unde est motus*' [Arriba es desde donde el movimiento viene]. Es fácil de ver que este solo principio hubiera hecho imposible la reforma copernicana como un evento intra-escolástico" (p.139).

que Copérnico y sus seguidores trajeron. La más importante de ellas es la nueva concepción del tiempo que comienza a elaborarse (y cuya historia Blumenberg describe en la parte IV). Para Aristóteles (como para la filosofía griega en general) el tiempo es relativo al movimiento: sólo en relación a los ciclos celestes tiene sentido hablar de un antes y un después.³⁹ Desde que con Copérnico el movimiento de las estrellas se revelaba como una mera apariencia, la idea de un tiempo regular debía separarse de la de movimiento. Pero fue la comprobación (hecha por Maupertuis) de la deformación de la Tierra (que destruía las bases del concepto copernicano de la "naturalidad"-i.e. esfericidad-del movimiento terráqueo)⁴⁰ la que finalmente hizo insostenible esta relación y obligó a aislar el concepto del tiempo de sus fundamentos en el "reloj cósmico", una vez que éste se mostró errático. La Creación debía, pues, haber tenido lugar ya dentro de los receptáculos vacíos del tiempo y del espacio. El tiempo y el espacio se colocan entonces del lado de la divinidad (Newton hace explícito esto en el caso del espacio con su definición del mismo como *sensorium divinum*-órgano de sensación divino).

Esta relación entre el surgimiento de la noción del tiempo absoluto y la reforma copernicana del concepto del espacio físico que Blumenberg señala -otro de sus aportes originales- sirve a este autor para ilustrar su distinción entre *serie de precondiciones* e *historia de efectos*. La noción newtoniana del tiempo cabe comprenderla como un resultado del proceso de socavamiento de las cosmología medievales iniciado por el nominalismo y que converge en la física copernicana, pero sólo se torna pensable a partir de los cambios que introduce la misma reforma copernicana (pp. 433-4). Estaríamos, pues, frente a un proceso articulado de transformaciones solidarias entre sí cuyos resultados, sin embargo, no se encontraban ya contenidos en su punto de partida ni eran previsibles en él. Este "progreso" hacia una meta que sólo retrospectivamente puede verse como tal, supuso una permanente vuelta crítica sobre sus propios pasos en cada una de sus fases: si bien, en un sentido más general, cada

39. "Antes de que cielo existiera", decía Platón en su *Timeo*. "no había días ni noches, meses ni años" (citado por Blumenberg, p.451).

40. En 1752 la Academia de Berlín ofrece un premio por un ensayo relativo a la cuestión de si el movimiento terráqueo mantiene siempre la misma velocidad. Es como respuesta a este interrogante que Kant escribe su *Historia natural del universo y teoría de los cielos*.

uno de éstas preparaba a la siguiente (formaba parte de la serie de sus precondiciones), en su desarrollo concreto tendía más bien a bloquear su emergencia. El caso de Buridán es paradigmático al respecto: con su generalización de la teoría del *impetus*, éste borra las diferencias entre los movimientos naturales y los violentos. La quiebra de esta distinción es una de las bases para la emergencia del concepto astronómico copernicano. Sin embargo, como se ha visto, toda la teoría de Buridán se ordenaba a hacer impensable la idea de la rotación de la Tierra en torno del Sol.

Ahora bien, si, como vemos, la reforma científica no es un mero proceso acumulativo, sino que supone una vuelta crítica permanente en cada una de sus fases, la pregunta que entonces surge es la de qué es lo que motoriza dicho movimiento que tiende continuamente a disolver aquellas creencias tenidas en cada momento por verdades autoevidentes. Blumenberg pronto intentará explicar esto situándolo en una perspectiva antropológico-filosófica. Como afirma en "An Anthropological Approach to Rhetoric", "en la medida en que la filosofía es una proceso de desmantelamiento de aquello que es tenido por seguro, una antropología 'filosófica' debe tratar la cuestión relativa a si la existencia física del hombre no es ella misma el resultado de las realizaciones que le están adscriptas al hombre como perteneciendo a su 'naturaleza'" (p.438). Tal perpetuo proceso autocrítico no es sino, explica ahora Blumenberg, la manifestación de aquella característica más inherentemente humana: su permanente desajuste respecto de su medio. La 'naturaleza' del hombre radicaría en no tener naturaleza (en el sentido de algo fijado de antemano). Siguiendo a Gehlen, Blumenberg lo define como la ausencia innata en el hombre de instintos adaptativos. Este "giro antropológico-filosófico" de Blumenberg se ligará, por otra parte, en él, a una revalorización del rol de las metáforas y, particularmente, los mitos, en el proceso de autorrealización del hombre. Ambas reformulaciones convergerán en *Trabajo sobre lo mítico* (*Arbeit am Mythos*, 1979),⁴¹ la última de sus grandes obras.

Mito y realidad del pensamiento moderno

Como hemos venido viendo hasta aquí, los orígenes de la moderni-

41. En adelante: la paginación en el texto corresponde a esta última obra en su versión inglesa antes citada *Work on Myth*.

dad se encuentran, para Blumenberg, asociados al desplazamiento de las garantías sobrenaturales al accionar del hombre producido por el nominalismo. Dado este cuadro, no resultará entonces sorprendente descubrir que el surgimiento y desarrollo del pensamiento científico moderno pronto se le figurara como ordenado todo en torno a la búsqueda de una repuesta a la preocupación más básica del hombre, como es la de alejar la sensación de desconsuelo que genera la conciencia de su finitud (conciencia de la que para él nace la modernidad). Con ello *mythos* y *logos* aparecen menos drásticamente enfrentados que lo que se suele pensar.

En cuanto a su función y sentido último, las teorías científicas no se distinguen, para Blumenberg, de otras formas culturales de expresión: todas ellas se dirigen al objetivo común de penetrar un mundo cuya secreta estructura y mecánica de funcionamiento no nos es transparente ni nos es dado conocer (idea simbolizada en el mito de Prometeo encadenado, a cuya historia, desde la Antigüedad hasta el presente, Blumenberg dedica gran parte de esta obra). Ello nos enfrenta constantemente al fantasma de lo extraño (lo "sinistro", para Freud), la conciencia de la falta de control sobre nuestras propias condiciones de existencia, lo que Blumenberg llama el *absolutismo de la realidad* (pp.4 y 63). "Las historias", dice nuestro autor, "son contadas a fin de 'matar' (*vertreiben*) algo. En el más inofensivo, pero no menos importante, de los casos: para matar el tiempo. En otro caso, más serio: para matar el miedo. El último contiene tanto ignorancia como, más fundamentalmente, extrañeza (*unfamiliarity*)" (p.34). Es con el fin de superar la angustia (*Angst*) que ello genera que el hombre crea un universo de símbolos que le hagan inteligible su trato cotidiano con el mundo; es decir, contra la *opresión de la contingencia* éste trata de instaurar su *absolutismo de las imágenes* (p.8).

El modo tradicional por el que el mito opera es mediante la distribución de los poderes. Esto permite al héroe desplegar su astucia y burlar a los dioses enfrentándolos a unos con otros. El héroe clásico provoca y desafía a los dioses y logra finalmente derrotarlos apelando a alianzas con alguno (o algunos) de ellos (algo que ya no es posible con el Dios único, omnisciente y omnipotente, judeo-cristiano); y con ello sienta un precedente consolador (la idea de que tal hazaña pueda repetirse en el futuro).

Los mitos, por otro lado, en cuanto a su estructura interna, no tienen historia, las acciones de los dioses son siempre puntuales, no guardan (a diferencia del Dios judeo-cristiano que siempre mantiene el recuerdo del pacto originario con su pueblo), vestigios de historias o sucesos ocu-

rridos con anterioridad. Sin embargo, en tanto mitos tienen una historia que es posible rastrear. Tal historia conforma, para Blumenberg, un largo proceso de selección y optimización (Blumenberg habla de un "darwinismo de las palabras") por el que se explica cómo algunos mitos son con el tiempo abandonados, y otros modificados a fin de cumplir su función más acabadamente. El Idealismo alemán representa el intento más radical por oponer al "absolutismo de la realidad" el "absolutismo del sujeto". La mitificación del hombre, vuelto en demiurgo de la realidad, le permite ocupar el lugar de Dios, o el de su complemento: al completar Su creación es que el hombre afirma su propia divinidad y libertad. "Sólo si el mundo es pensado como deviniendo, como aproximándose a su completitud por un desarrollo ascendente", decía Friedrich Schlegel, "la libertad humana es posible".⁴²

Sin embargo, el proyecto del Idealismo alemán debía necesariamente fracasar: el ideal de completa autonomía (autoafirmación) es inalcanzable, la opresión de la contingencia no cesa nunca (p.293) porque responde a una carencia básica inscripta en nuestra constitución natural: la inadecuación (*maladjustment*) biológica del hombre respecto de su entorno (*Umwelt*). Por ello, lo mítico reemerge siempre. La ciencia no es tanto una superación (según sugiere la imagen de "del *mythos* al *logos*") como un complemento de aquél. Porque lo mítico no se relaciona con ninguna "posición" en particular sino con lo que constituye siempre el logro humano fundamental: la preservación de la vida.

Preservar la vida significa, en este contexto de pensamiento, la búsqueda incesante de un sentido final, siempre diferido, puesto que al hombre no le ha sido dado encontrar su completitud en ningún estado particular. Esta es la condición humana básica que, para Blumenberg, el Iluminismo expresara en su noción de progreso infinito. Si el hombre crea un universo de símbolos y deviene, como observara Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*, un *animal symbolicum*, es para llenar una deficiencia en su constitución natural originaria. "El axioma de toda retórica", asegura Blumenberg, "es el principio de razón insuficiente".⁴³ Pero, esta noción aún admite dos interpretaciones posibles: esta carencia

42. "Lecciones filosóficas de los años 1804-1805", en H. Windischmann, comp., *Aus dem Nachlass* (Bonn: 1837), vol.2, p.201; citado por Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, p.65

43. Blumenberg, "An Anthropological Approach to Rhetoric", p.447.

puede ser interpretada o bien como una mera deficiencia (la incapacidad radical del hombre por afirmar su dominio sobre su medio natural), o bien, como prefiere hacerlo Blumenberg, como un instrumento para su propia productividad (el principio que lo lleva al cultivo de sus facultades superiores).⁴⁴

Esta reformulación de Blumenberg del concepto de "progreso infinito" hunde sus raíces en las antropologías filosóficas que surgen en Alemania en los años 1930 y 1940. Más precisamente, de Gehlen (*Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1941), le llega, como dijimos, la idea de que el hombre difiere del animal en la falta de instintos adaptativos;⁴⁵ así como la de que es precisamente en esta carencia que se funda la productividad de su vida histórica: esta carencia es lo que empuja al hombre permanentemente a tomar distancia crítica de las exigencias del mundo circundante (y respecto del cual siempre guarda un inevitable desajuste) y a fijarse metas menos inmediatas. Gehlen refiere con el término *Entlastung* al proceso de formación de un centro de gravedad para la conducta humana situado crecientemente en las facultades superiores. El resultado de este constantemente renovado movimiento de distanciamiento crítico es la formación de *instituciones* (sistemas de conducta y estructuras de pensamiento heredadas)⁴⁶ que median entre el estímulo y la acción.

"Los predicados", dice Blumenberg en "An Anthropological Ap-

44. "La variedades de lo que ahora llamamos 'antropología filosófica' pueden ser reducidas a un par de alternativas: el hombre puede ser visto como una rica o como una pobre criatura. El hecho de que el hombre no está fijado, biológicamente, a ningún medio específico puede ser entendido o bien como una carencia fundamental de un equipamiento adecuado para la auto-preservación, o bien como una apertura a una llenazón del mundo que no es ya comprendido en términos de necesidades vitales" (Blumenberg, "An Anthropological Approach to Rhetoric", p.429).

45. La identificación de la autoafirmación como el principio que define la edad moderna remite a H. Plessner; de E. Rotchacker (*On the Genealogy of Human Consciousness*) viene el concepto de la necesidad de relacionar las acciones y decisiones humanas con las "presiones de la realidad". En "After Blumenberg", Hudson traza la genealogía de las ideas blumenbergianas.

46. En *Urmensch und Spätkultur* (Bonn: Athenäum, 1956), Gehlen introduce el término tomando su sentido de su raíz etimológica, es decir, como "costumbre" (*institutio*) o conductas e ideas habituales, adoptadas acríticamente.

proach to Rhetoric", "son 'instituciones'; una cosa concreta es comprendida sólo cuando se la analiza un las relaciones por la cuales ésta se encuadra dentro de tales instituciones. Cuando una cosa es absorbida en juicios, desaparece como una cosa concreta" (p.439). A los mitos también cabe, pues, considerarlos, para Blumenberg, como *instituciones* (en este sentido definido por Gehlen), fundamentales, por otra parte, al menos para la civilización europea. Es así que en *Trabajo sobre lo mítico*, el mecanismo de *Entlastung* toma el lugar del *sistema de posiciones y reocupaciones* postulado en *La legitimidad de la Edad Moderna*, como de lo que llamara "proceso cognitivo" en *La génesis del mundo copernicano*. En última instancia, el primero explicaría a los dos últimos: *Entlastung* es la categoría más general para designar la recurrencia de instituciones y variación (actualización) de su sentido. Según Blumenberg descubre ahora, "el logro y establecimiento de una reocupación son actos retóricos".⁴⁷ Los fenómenos de *reocupación* son de este modo subsumidos dentro de lo que él llama procesos de *significación* (*Bedeutsamkeit*), término que toma de Dilthey y que expresa cómo un determinado artefacto cultural heredado emerge, desde un fondo difuso de probabilidades, en un contexto particular, y es investido de un sentido o valor que le confiere lo que nuestro autor denomina *pregnancia* (*geprägte Form*)-y que Blumenberg opone a la *indiferencia*.

La *significación* opera, en realidad, mediante dos mecanismos fundamentales: 1) por *intensificación* (investidura significativa de los hechos positivos), pero también, 2) por *vaciamiento de poder* (*power depletion*) (la moderación de los aspectos intolerables de la realidad y su transformación en una fuente de movimiento)⁴⁸ (p.75). Este constituye, para Blumenberg, el mecanismo genérico de transmisión, así como de selectividad y transformación de los sistemas culturales, y explicaría, entre otras cosas, la naturaleza y dinámica del proceso que condujo a la reforma copernicana. Sin embargo, como veremos, la conexión entre ambas narrativas presenta aún aspectos oscuros. La idea de *significación* no parece, en realidad, terminar de dar cuenta de problemas fundamentales que plantean los procesos de ruptura tales como el que produce la quiebra de las cosmologías cristiano-medievales, y que el propio relato

47. Blumenberg, "An Anthropological Approach to Rhetoric", p.451.

48. Un ejemplo característico de este último modo de operar es el ya visto de la distribución de poderes en la mitología clásica.

de Blumenberg del mismo en *La génesis del mundo copernicano* tendía a destacar.

Blumenberg: entre Kant y la historia

En cada una de las dos últimas obras analizadas, vimos cómo Blumenberg se sitúa en dos perspectivas muy distintas a fin de abordar la cuestión común pendiente desde *La legitimidad de la Edad Moderna*; y de ello resultan dos vistas de la misma, si no contradictorias entre sí, sí al menos contrastantes en aspectos fundamentales.

En *La génesis del mundo copernicano*, Blumenberg se dedica a analizar un proceso histórico concreto. Y tal limitación de los alcances de su interrogación torna a sus hipótesis definitivamente mucho más convincentes: la descripción que allí ofrece del rol jugado por el nominalismo en la emergencia de la astronomía copernicana resulta, en este caso, tan innovadora como bien fundada; mucho más que cuando pretende, como en *La legitimidad de la edad moderna*, extender dicho rol al conjunto de esa entidad abstracta y vaga llamada "modernidad" en general. Por otro lado, tal historización de la problemática que aborda lo lleva a abandonar (o a desplazar a un oscuro fondo) las pretensiones normativas que dominaban en la primera de sus obras, con lo que también su propio punto de vista gana en sentido histórico. Su descripción del proceso de emergencia de la física moderna muestra que en su transcurso no son sólo las respuestas, sino que (como vimos para el caso de la problemática relativa al tiempo) es el modo mismo de interrogación el que se va modificando.⁴⁹ Los "sistemas de posiciones" pierden entonces su rigidez inicial; las referencias a los mismos se hacen, además, mucho más esporádicas, al punto de que, en los hechos, el modelo funcionalista es

49. Como señala W. Hudson en "After Blumenberg", éste "ofrece una narrativa cuasi-histórica en la que sugiere que algo valioso puede ser aprendido si entendemos qué hizo posible las formaciones culturales contingentes que tenemos. Ello es plausible si lo que comprendemos es cómo cambiar las preguntas que hacemos-es decir, en otras palabras, cómo dejar de hacer preguntas de un modo trascendental a-histórico" (p.114). La crítica de Hudson, sin embargo, pierde de vista el hecho de que, como vimos, esto es precisamente lo que Blumenberg hace (aunque no lo dice explícitamente, y quizás por ello a Hudson se le escapa) en *La génesis de la revolución copernicana*.

abandonado para cualquier propósito práctico en la tematización del tipo de fenómenos ahora abordados.

El resultado es una perspectiva de las transformaciones producidas que evita simétricamente ambos polos de las antinomias que tensionan las historias del pensamiento científico tradicionales (continuidad/ruptura, racionalismo/irracionalismo). Según el relato que ofrece Blumenberg de ella, la reforma copernicana de ningún modo resultó linealmente de las condiciones preexistentes (ésta constituyó un verdadero "evento"), aunque se sostenía necesariamente de ellas. Tampoco surgió de la mera comprobación de anomalías, lo que no significa que fue el resultado de una decisión arbitraria, ni un hecho repentino y azaroso. En definitiva, tal reforma astronómica es lo que sólo retrospectivamente podemos concebir como el desemboque natural de un largo proceso de socavamiento interno de las cosmologías clásicas cuyo resultado final no estaba, sin embargo, contenido en sus orígenes, como una suerte de telos inmanente, ni era previsible desde él.⁵⁰ Su dinámica conllevó un in-

50. En su reseña-ensayo de *The Genesis of the Copernican World*, [History and Theory 28.2 (1989): 224-36], Dudley Shapere insiste, en contra de Blumenberg, en la importancia de la consideración de la "historia interna" (del rol jugado por los parámetros de evidencia objetiva en cada caso disponibles en la aceptación o el rechazo de una determinada teoría) para la comprensión del desarrollo de las ciencias modernas, en la medida en que éstas cobran autonomía, como campo de saber, y definen su propios estándares de validación. De la descripción de Blumenberg aparece claro, por el contrario, que las creencias y supuestos de naturaleza extra-científica jugaron un rol aun más decisivo en la definición del proceso que lleva a la reforma copernicana, y sin su consideración resulta igualmente imposible comprender el mismo. De todos modos, tiene razón Shapere en que Blumenberg no alcanza a refutar el punto de vista tradicional que él defiende según el cual el resultado final, por intrincado que haya sido el camino hacia el mismo, no podía ser otro que el heliocentrismo, puesto que el mismo no expresa más que una realidad objetiva. Entiendo que en esta falla de Blumenberg por sostener consistentemente su postura se manifiesta un problema ya señalado con motivo de *La legitimidad de la Edad Moderna* (ver nota 16). Desde el momento en que Blumenberg descarta *a priori* toda conexión entre el surgimiento de la modernidad y la idea de la búsqueda de una "verdad" objetiva (la que, para él, se ve reducida a la de una pura manipulabilidad meramente instrumental del mundo), abandona el terreno a las corrientes objetivista que ven a tal "verdad" (o, más bien, lo que, de acuerdo a nuestras creencias presentes, enten-

cesante movimiento crítico de disolución nociones tenidas, en cada caso, por evidente, siendo que cada uno de estos desarrollos, hoy vistos como precursores, en realidad obstaculizaba tanto como preparaba a los siguientes. Tal permanente proceso de revisión crítica de certidumbres encuentra, por otro lado, en las así llamadas "anomalías", un punto de llegada de transformaciones culturales más vastas, antes que su origen; son más bien una expresión de una crisis paradigmática, que los desencadenantes de la misma.

En *Trabajo sobre lo mítico*, Blumenberg aporta el marco antropológico-filosófico más general a dicho proceso. Con ello, vuelve, en la misma veta típicamente neokantiana que dominaba en *La legitimidad de la Edad Moderna*, a enfocar su mirada sobre las "condiciones trascendentales de posibilidad de la vida histórica". Esta vez, para descubrir que las determinaciones básicas de nuestra existencia histórica se encuentran definidas *a priori* (algo que en su primera obra sugería, pero nunca afirmaba explícitamente)⁵¹ por nuestra constitución biológica y su desajuste crónico respecto de nuestro medio natural. Esto, entiende, ofrecería la clave última para entender la dinámica del proceso histórico-crítico que se encuentra en el origen de la reforma copernicana.

Sin embargo, la apelación a la idea de la carencia de instintos adaptativos en el hombre aporta un marco explicativo al mismo, como mucho, demasiado genérico: el supuesto de un insuperable desajuste instintivo respecto de nuestras circunstancias no aclara aún cómo esas mismas circunstancias se modifican concretamente. La anterior exploración de nuestros desajustes específicos se diluye ahora en la idea de una carencia genérica. Por otro lado, la teoría de la *significación* que propone Blumenberg plantea más interrogantes que los que alcanza a responder. En el lugar de lo que en su obra anterior describiera en términos de su distinción entre *sistema de precondiciones* e *historia de efectos*, encontramos ahora un proceso selectivo y adaptativo ("darwinismo de las palabras", lo llama) de recurrencia, transformación y optimización de mitos. Pero la teoría de la *significación* que propone como grilla para interpretar dicho proceso no contiene aún, ni parece poder hacerlo, criterio ninguno para evaluar en qué sentido una versión dada de un mito constituye un

demos por ella) como el *telos* que motoriza y hacia el que necesariamente converge todo el desenvolvimiento anterior de las ciencias modernas.

51. Ver nota 22.

"mejoramiento adaptativo" de éste, a no ser la tautología de que dicha versión fue aceptada como tal y adoptada en un momento dado (es decir, por la evidencia de que llama su *pregnancia*). En fin, su teoría de la *significación* tampoco termina de explicar bajo qué condiciones un cierto mito (o *institución*) se actualiza y transforma históricamente ("la medida de sus deformaciones, revisiones, y cambios de género") (p.563) en un sentido determinado y no en cualquier otro posible.⁵² En vano buscaremos en ella precisiones sobre cuestiones claves que, en su propia perspectiva, tales fenómenos plantean, como, por ejemplo, quién es el agente de la actividad crítico-mitopoética (¿ciertos "individuos superiores"?, ¿las comunidades científicas o intelectuales?, ¿el poder?, ¿o, más sencillamente, y como parece sugerir Blumenberg, la "humanidad" en general?), cómo es que éste puede desprenderse de sus ataduras seculares y postular metas que trascienden su contingencia histórica particular, etc. (dilemas todos frente a los que las filosofías neokantianas de la historia han inevitablemente sucumbido).

En definitiva, más allá de la clara continuidad de problemas que existe entre las dos últimas obras analizadas, ambas se orientan en direcciones muy distintas entre sí: cada una de ellas tiende, en un último análisis, a explorar sendas direcciones alternativas abiertas a Blumenberg a la realización de su proyecto desde *La legitimidad de la Edad Moderna* (y que llamamos "historicista" y "estructuralista", respectivamente), sin llegar, sin embargo, a integrarse en una visión unificada. Los resultados respectivos no podían ser, en consecuencia, sino divergentes. *La génesis del mundo copernicano* provee un conjunto articulado de categorías que conforman lo que Lakatos llamara un programa de investigación histórica "progresista". Éste ilumina aspectos fundamentales de la

52. En "Modern Mythic Meaning", R. Pippin señala esto, aunque sólo al pasar y en el contexto de una discusión distinta. Blumenberg, dice Pippin, "deja sin explorar cuestiones tales como la teoría general de la *significación* a la que apela en sus análisis. Por ejemplo, bajo qué condiciones una historia... puede tener éxito en tornar el mundo menos amenazador, más familiar, en oposición a los casos fallidos, narrativas marginales sólo aceptadas en cultos o sectas menores (En realidad, parece negar que tal teoría de la *significación* pueda ser posible. La respuesta a toda pregunta sobre la 'posibilidad' del éxito de los mitos es simplemente la comprobación histórica de su actualidad. La selectividad a través del tiempo y la estabilidad histórica sólo nos informan de qué ha funcionado y qué no...)" (p.42).

revolución astronómica copernicana olvidados, o menospreciados, en los relatos tradicionales de la misma; mediante una serie de sutiles distinciones y relaciones, pone de relieve la importancia de hechos e ideas hasta entonces tenidas por detalles sin relevancia histórica o epistemológica. En un sentido más general, esta obra abre perspectivas susceptibles de servir de instrumento para tematizar procesos no-lineales de desarrollo, y así superar las antinomias que tensionan por igual a las escuelas historiográficas racionalistas e irracionalistas del pensamiento científico.⁵³ Por el contrario, en *Trabajo sobre lo mítico* los niveles de las explicaciones filosóficas y de las descripciones históricas mantienen una relación meramente superficial y exterior. La grilla biológico-antropológica provee un marco explicativo sólo vago a los fenómenos de formación y transformación de mitos que aquí analiza. Parece, pues, que, en la medida en que nuestro autor avanza en el curso irracionalista de su visión de la historia (que lo lleva a revalorizar la función y persistencia de los mitos, y de las metáforas en general, en la sociedad moderna),⁵⁴ su perspectiva se torna (y esto, quizás, para algunos, viendo esta obra desde nuestra perspectiva ya definitivamente finisecular, les resulte paradójico) cada vez más marcadamente idealista y esencialista: la interrogación por el sentido último de nuestra existencia y la finalidad de la historia ya no es un siquiera un legado (una posición dejada vacante) de larga

53. De hecho, ambas escuelas opuestas parecen igualmente atrapadas en la antinomia siguiente: o bien negar que algo absolutamente nuevo pudiera producirse históricamente (concepción más propiamente decimonónica, que identificaba toda idea de cambio cualitativo o quiebra en la legalidad y regularidad del mundo tanto social como natural como una herencia del pensamiento teológico), o bien (actitud que data de fines del siglo pasado y parece prolongarse hasta el presente) atribuir tal cambio a una fuente no-profana, cualquiera que fuera su origen, como el sujeto neokantiano de la acción práctica (en tanto que sustrato de la acción orientada teleológicamente). La idea de 'azar' no es sino la versión irracionalista extrema de este último concepto.

54. Como dice D. Ingram: "En 'Paradigmen zu einer Metaphorologie' (1960), Blumenberg había argüido que el intento de 'representar la totalidad de la realidad' implícita en las metáforas absolutas es algo que debe ser resistido. Desde entonces ha modificado gradualmente su posición al punto de que la metáfora misma se ha convertido en el concepto maestro (absoluto), que gobierna todos los modos de actividad por los cuales el hombre busca preservar su vida y su identidad" (Ingram, "The Copernican Revolution Revisited", pp.26-7).

duración del escolasticismo (como postulara en *La legitimidad de la Edad Moderna*), sino que resultaría llanamente de una determinación biológica inherente a nuestro género (y, por lo tanto, transhistórica y transcultural). Si, en *La legitimidad de la edad moderna*, Blumenberg todavía confiaba en un concepto vago de la modernidad como un todo unitario, ahora incluso ésta perderá sus rasgos característicos: en la medida en que la misma era comprendida como esencialmente ligada al proyecto de autorrealización del hombre, una vez que éste pasa a ser considerado como la manifestación de una característica genéricamente humana, la edad moderna, en tanto que período histórico, se verá disuelta como tal en el ancho curso de la historia, ahora entendida, toda ella, como una búsqueda permanente de sentido (de allí que tampoco tenga ya sentido hablar de su "legitimidad" o "ilegitimidad" de una época dada-de hecho, el idealismo alemán no haría, según entiende ahora Blumenberg, más que radicalizar tendencias presentes en toda formación cultural; la pregunta sobre la diferencia entre "legitimidad" e "ilegitimidad" se vería así reducida a, cuanto mucho, una cuestión de grados).

Para aquellos que entienden que la tarea del intelectual es la de proponer explicaciones últimas, *Trabajo sobre lo mítico* ofrece alternativas dignas de considerar. En este sentido, la paradoja de que su "giro nietzscheano" último devuelva a Blumenberg a una cierta ortodoxia neokantiana de mediados de siglo es sólo aparente. A ambos los une la común inclinación por los sistemas globalizantes de comprensión del mundo (sean éstos míticos o filosóficos). Y ello lleva naturalmente a Blumenberg a globalizar sus propias preguntas y a recolocar en el centro de su investigación (al igual que en *La legitimidad de la edad moderna*, aunque ésta vez expandido a la historia en su conjunto, y no sólo a la modernidad) a aquellas preguntas que tienen que ver con las "condiciones trascendentales de posibilidad" de la vida histórica. Quizás, la única paradoja aquí resida en que esto termine acercándolo peligrosamente (aunque nunca al punto de llegar a confundirlo) con las posiciones de quien fuera su enemigo original, Karl Löwith. De todos modos, el punto crítica radica aquí en que, aún cuando aceptemos que la tarea propia del intelectual sea la de proveer explicaciones últimas a los fenómenos empíricos, habrá que reconocer que los resultados, a este nivel de análisis, no pueden ser sino desaparejos (mucho más que cuando el foco de su estudio se acota en un sentido temporal y se concentra en el análisis de desarrollos históricos más puntuales) y que las hipótesis en cada caso expuestas aparecerán como plausibles sólo si se comparten previamente

te algunos de los supuestos (siempre opinables) sobre las que las mismas se fundan. Por el contrario, si se entiende que el oficio del intelectual es el arte de establecer distinciones, la generalidad de las propuestas de *Trabajo sobre lo mítico* no pueden menos que contrastar desfavorablemente con el preciosismo analítico y la acuciosidad desplegada por Blumenberg en *La génesis del mundo copernicano*. De todos modos, dentro del contexto de su proyecto intelectual, el verdadero *point de coupure* radica aquí en el hecho de que el marco apriorístico del primero no resultaría articulable con los desarrollos historiográficos y las categorías de análisis que constituyen el mayor aporte de este último, articulación únicamente de la cual podría haber resultado aquella teoría general del cambio estructural (o, para decirlo en los términos de *Trabajo sobre lo mítico*, de la dinámica de las instituciones, en el sentido definido por Gehlen) hacia la que todo su programa filosófico se ordena. Así, evaluada en su conjunto, la producción blumenbergiana aparece como permanentemente desgarrada por dos demandas contradictorias entre sí, la "filosófica" y la "histórica". Como programa filosófico, esta vasta empresa intelectual iniciada casi treinta años atrás con *Le legitimidad de la Edad Moderna*, quedaría trunca. Sin embargo, tal fracaso, descalificador sólo para quienes esperan de él un sistema filosófico, no impide que su obra sea aún, considerada como proyecto historiográfico, una fuente invaluable de aportes originales y provocativos, llena de penetrantes ideas, críticas sagaces y elaboraciones sutiles; constituye, en fin, un hito indudable en la historiografía contemporánea de la historia de ideas. No podemos, pues, menos que ofrecer nuestros calurosos votos por que sea pronto traducida (tarea realmente ardua) al castellano.

Universidad de California en Berkeley - CONICET

ARISTOTELES EN EL RENACIMIENTO

Sobre la obra de Charles Schmitt a propósito de un volumen
in memoriam editado por John Henry y Sarah Hutton¹

Francisco Bertelloni

En un trabajo que ya es clásico, a pesar de ser reciente², Charles Lohr propuso un esquema de fuerte valor pedagógico para entender un fenómeno milenario: la *recepción e interpretación* occidental del *corpus* aristotélico entre el siglo VI y el Renacimiento. Lohr estructuró ese fenómeno en tres períodos. El primero, desde Boecio hasta el año 1120, conoció sólo dos de esos textos: *Categorías* y *Perí Hermeneias*. El segundo, desde 1120 hasta fines del siglo XV, recibió prácticamente todos los restantes libros de Aristóteles ya entre 1120 y 1265. El tercero coincide con el Renacimiento y fue un período de *interpretación*, no de *recepción*. A diferencia de los dos primeros, este período no mostró un interés unitario ni homogéneo en Aristóteles, sino múltiple y cualitativamente distinto de ellos. Lohr apoya su periodización en dos argumentos.

El primero es *histórico-fáctico* y consiste en la simple constatación de diferencias en cuanto a la cantidad de textos recibidos en cada período: mientras que durante los seis siglos correspondientes al primer período el medioevo conoció solamente *dos* tratados aristotélicos, en cambio, ya desde el comienzo del segundo período, y en apenas un siglo y medio, aparecieron en Occidente *casi todos* los libros restantes.

El segundo argumento -más *teórico* y de carácter más interpretativo que el primero- procura ir a las causas de esas enormes diferencias cuantitativas de textos recibidos en el primer y en el segundo período. El argumento está articulado en torno de la *concepción del saber* que defi-

1. *New Perspectives on Renaissance Thought* (Essays in the History of Science, Education and Philosophy in memory of Charles B. Schmitt, edited by John Henry and Sarah Hutton), London, 1990.

2. Charles Lohr, "The medieval interpretation of Aristotle", en: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (editors), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, pp. 80 ss.

nió el trabajo de los intelectuales de cada período. Lohr tipifica cada período mediante una específica *concepción de la tarea científica*, es decir del paradigma del saber que determinó en cada período *lo que merece ser conocido*. Esa concepción definió el interés de cada período en Aristóteles. Así por ejemplo, mientras en el primero predominó un modelo de *ciencia clerical* orientado sobre todo hacia la exégesis bíblica, que retardó sensiblemente la aparición de los textos aristotélicos, en el segundo apareció una nueva mentalidad, impregnada de un claro interés científico en explicar la realidad de modo más satisfactorio que el primer período. Esta mentalidad puso en movimiento un proceso de búsqueda de lo que faltaba conocer de la enciclopedia aristotélica. Los resultados de este proceso fueron rápidos: en solo un siglo y medio Occidente conoció prácticamente *todo el resto del corpus aristotélico*. De ese modo, el llamado *Aristoteles latinus*, es decir la versión latina de las obras de Aristóteles que había comenzado a realizar Boecio en el siglo V, se completó casi íntegramente entre 1120 y 1265.

Qué sucedió con Aristóteles en el Renacimiento? El Renacimiento muestra *múltiples intereses* en el texto aristotélico que permiten hablar de *distintos aristotelismos*. Tal como había sucedido en los dos primeros períodos, también en el tercero cada aristotelismo se definió a través de un específico paradigma del saber que determinó *lo que merece ser conocido*. Así hubo, por ejemplo, un aristotelismo de tendencia clerical, cultivado por los jesuitas, con claros objetivos teológicos y gran interés en la Metafísica; otro aristotelismo, sin la Metafísica, fue cultivado por Melancthon en la Alemania protestante; los juristas franceses se interesaron en la Lógica como instrumento de interpretación de la dogmática jurídica; y el humanismo italiano se orientó hacia la filosofía moral y la Poética, desconocida en la edad media. Esta *desintegración temática de la unidad de la enciclopedia aristotélica* tuvo como consecuencia la desintegración de la unidad de la cosmovisión que el medievo había forjado gracias a su fidelidad a la total unidad de la obra del Filósofo³.

Este fenómeno permite anotar una importante conclusión concerniente a las características histórico-culturales del aristotelismo renacentista: cuando la historiografía insiste en el lugar común que hace del Renacimiento un período de ruptura respecto del medievo, esa ruptura

3. Ibid., p. 97.

no debe entenderse como un olvido del pasado, sino como un *aniquilamiento de la unidad del modelo científico del aristotelismo medieval*, sustituido por la multiplicidad de diversos aristotelismos. En consecuencia, *no fue Aristóteles el que desapareció en el Renacimiento*: de hecho, los renacentólogos han encontrado mayor cantidad de comentarios a obras de Aristóteles redactados durante el siglo y medio que corre entre Pietro Pomponazzi (ss. XV-XVI) y Galileo (ss. XV-XVI) que durante los mil años que corren desde Boecio a Pomponazzi. En el Renacimiento, pues, no desapareció el aristotelismo, sino la *enciclopedia aristotélica entendida como modelo científico unitario*.

Esta interpretación de la evolución sufrida por la recepción del aristotelismo presenta toda la fascinación de las exégesis globalizantes de los fenómenos de la historia del pensamiento, que nada dejan fuera y que todo procuran explicarlo. Lohr retoma el tema en trabajos posteriores que disuelven las reservas que podía despertar su primera interpretación. En ellos se ocupa de las diferencias entre la recepción del aristotelismo en la Alemania protestante y el aristotelismo de la escolástica⁴, de las transformaciones de la filosofía natural aristotélica en el siglo XVI⁵ y de la evolución de la concepción de la metafísica de inspiración aristotélica hasta comienzos del siglo XVII⁶. Sintéticamente, su evaluación del aristotelismo lo presenta como un fenómeno intelectual dilatado en el tiempo, pero *unitario en cuanto a sus repercusiones*. En efecto, la reconstrucción histórica del aristotelismo en todos sus momentos, desde los años del Liceo hasta el Renacimiento, revela un común denominador: *el aristotelismo promovió siempre reflexiones acerca de la teoría de la ciencia*. Su historia se remonta hasta la concepción aristotélica de ciencia entendida como estructuración sistemática de conclusiones derivadas

4. Id., "Die Rezeption der aristotelischen Philosophie im lutherischen Deutschland (Ein Vergleich mit der scholastischen Entwicklung)", en: *Ecclesia Militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte*, Bd. II, hrsg. von W. Brandmüller, H. Immerkötter, E. Iserloh, Würzburg, 1988, pp. 179/192.

5. id., "Sixteenth-Century Transformation of the Aristotelian Natural Philosophy", en: *Aristotelismus und Renaissance* (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 40), 1988, pp. 89/99.

6. id., "Metaphysics", en: Ch. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Kraye (editors), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, 1988, pp. 537/638.

silogísticamente a partir de principios, i. e. de proposiciones evidentes e indemostrables. También la recepción árabe entendió el aristotelismo como un sistema deductivo. La escolástica latina aplicó la teoría de la ciencia expuesta en los *Analítica posteriora* -cuerpo de conclusiones demostradas a partir de principios evidentes- tanto a la filosofía como a la teología y logró de ese modo ello construir deductivamente, a partir de los artículos de la fe, el monumental edificio teológico del cristianismo medieval. En el Renacimiento, por último, fueron múltiples las actitudes frente a Aristóteles. Por una parte -motivadas, paradójicamente, por un genuino interés en el contenido filosófico-sistemático del corpus aristotélico- surgieron las más fuertes críticas a los contenidos de ese corpus; ello provocó la revisión de su método y el surgimiento del interés en otras filosofías de la antigüedad, desconocidas en el medioevo; sin embargo, ello de ninguna manera significó la desaparición del interés en el corpus del estagirita. Por otra parte -originadas en un interés filológico surgido de la necesidad de mejorar la calidad de los textos mediante los que el medioevo había accedido a esas obras-, aparecieron nuevas y mejores ediciones griegas de la obra de Aristóteles y de sus comentadores griegos, al mismo tiempo que los humanistas prepararon mejores traducciones latinas que las que se habían realizado en el medioevo. Ello puso al alcance del mundo intelectual aspectos de un Aristóteles hasta ese momento desconocido. A ello debe agregarse el aristotelismo jesuítico, que procuró recuperar el carácter deductivo del método científico aristotélico, el aristotelismo italiano laico, que reivindicó la vertiente inductiva del aristotelismo y last, but not least, los aristotelismos luterano y calvinista, dedicados a revisar y a reformular la metafísica de Aristóteles⁷.

Son, pues, dos las notas mediante las que Lohr caracteriza el Renacimiento: por una parte su "ruptura" con el medioevo, pero entendida no como abrupta solución de continuidad, sino solo como *disolución de la unidad del sistema aristotélico*; por la otra, la consecuencia de esa disolución, i.e. *la generación de una intensa pero heterogénea reflexión epistemológica*. Ambas notas introducen una tipología novedosa y, hasta podría decirse, cualitativamente diferente de la imagen canónica del humanismo renacentista que lo había presentado como un período decidida y exclusivamente *platónico*, cargado de una fuerte dosis de *retorno al hombre* eri-

7. Id., "Del aristotelismo escolástico al aristotelismo protestante de los siglos XVI", en: *Patristica et Mediaevalia* (1996), vol. XVII (en prensa).

gido -casi en respuesta a los temas planteados por Cassirer⁸- como *artífice de la ruptura de un cosmos medieval cerrado, en búsqueda del infinito*. En efecto, aunque algunos estudios recientes han procurado identificar el nacimiento del humanismo renacentista con el momento en que aparece en el bajo medioevo la figura del *ciudadano* y, consecuentemente, han querido ver sus orígenes en *la edad media*⁹, sin embargo, ya desde la literatura del siglo XIV¹⁰ hasta las imágenes de la plástica del siglo XVI, el carácter emblemático del *locus* "irrupción del hombre", propio de los estereotipos del *Renacimiento como ruptura*, no han perdido vigencia. Esos estereotipos han logrado imponer durante largo tiempo la prototípica imagen que, para usar la caracterización de Eugenio Garin -uno de sus promotores más entusiastas- consideró al humanismo renacentista como un *movimiento* que, *en oposición al medioevo, enarbó una clara imagen del hombre frente a una metafísica en la que el hombre carecía de todo espacio*¹¹.

Ante este panorama se impone, pues, un interrogante relativo a los problemas planteados por la existencia de dos interpretaciones aparentemente diferentes del mismo período: una, dibujada con categorías casi exclusivamente *filosófico-científicas*, presenta al Renacimiento como el resultado de un tránsito desde la unidad del modelo científico aristotélico hacia la multiplicidad de varios y distintos aristotelismos; la otra, basada sobre la canónica imagen del *predominio platónico* y de la *irrupción del hombre* al primer plano del interés filosófico, acentúa la solución de continuidad renacentista respecto de la cosmovisión medieval. La coexistencia de dos modelos interpretativos tan distantes origina, por lo menos, un problema: el de su compatibilidad.

En una colección de trabajos sobre las fuentes clásicas y medievales

8. Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927.

9. Walter Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, Maryland, 1966 y especialmente *Medieval Foundations of Renaissance Humanism*, London, 1977.

10. Recuérdese que Petrarca escribía, destacando el valor del alma humana frente al resto del mundo: "...nichil praeter animum esse mirabile..." en su memorable descripción de su ascenso al monte Ventoux (cfr. Petrarca, *Familiarium rerum libri*, 4, IV,I: *Ad Dyonisium de Burgo Sancti Sepulcri*, en: Francesco Petrarca, *Prose*, a cura di P.G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi, Milano-Napoli, 1955, p. 840).

11. Eugenio Garin, "La storia nel pensiero del Rinascimento", en: id., *Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari, 1980, p. 187.

del Renacimiento reunidos en una publicación de 1979, Paul O. Kristeller ofrece una solución al problema. De ellos puede concluirse que ni la múltiple elaboración renacentista de distintas teorías de la ciencia inspiradas en Aristóteles excluyó el intenso interés del Renacimiento en el tema del hombre, ni este privilegio del tema del hombre podría haber tenido lugar sin recurrir a Aristóteles. Un ejemplo de esta posición lo ofrece un profesor de filosofía aristotélica en Padua de los primeros años del siglo XVI: Pietro Pomponazzi. Perteneciente a la *jeunesse dorée* del Renacimiento humanista italiano, proveniente de la tradición del aristotelismo y especialmente interesado en la filosofía natural aristotélica, en su *De immortalitate animae* Pomponazzi se aparta de Aristóteles, pero sin embargo, a pesar de su actitud crítica frente a él, sigue delatando su dependencia respecto del aparato conceptual y de las ideas aristotélicas que critica para construir su propia doctrina acerca del *lugar privilegiado* del hombre y de su *dignidad* entre los restantes seres de la naturaleza¹². El de Pomponazzi no fue un caso aislado, sino un caso típico que se reitera en otras figuras del humanismo y del Renacimiento -Gianfranco Pico, Petrus Ramus, Galileo y Harvey- como lo habría de mostrar poco más tarde Charles Schmitt en sus trabajos sobre el aristotelismo en Italia e Inglaterra: mientras para muchos estudiosos el tránsito de la cultura medieval a la renacentista había sido sinónimo de la sustitución de la filosofía de Aristóteles por la de Platón, en rigor -sostiene Schmitt- *sucedio exactamente lo contrario*: independientemente del acuerdo o desacuerdo de los hombres del Renacimiento con Aristóteles, su influencia no solo no declinó, sino que *aumentó sensiblemente respecto de la edad media*¹³.

Kristeller había colocado su trabajo de *deconstrucción* de categorías historiográficas cristalizadas dentro de un sólido marco interpretativo que utilizó como criterio a lo largo de toda su investigación: *ninguna interpretación del Renacimiento basada en la extrapolación de un sistema filosófico convertido en protagonista excluyente de la vida intelectual del período podía pretender dar cuentas de él de modo acabado y satisfactorio*. Como resultado de esa deconstrucción logró mostrar que en el Renacimiento platonismo

12. Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought and its Sources*, N. York, 1979; en la trad. esp. de F. Patán López (*El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, 1982), pp. 242/3.

13. Charles B. Schmitt, *La tradizione aristotelica: fra Italia e Inghilterra*, Nápoles, 1985, pp. 11 s.

y aristotelismo no habían sido filosofías rivales, sino solo "campos de interés coexistentes" (sic) y que el platonismo renacentista no solamente había dependido de la tradición platónica clásica, sino además de la escolástica aristotélica¹⁴: en efecto, mientras el Renacimiento recibió el Aristóteles de Bizancio, *cargado de elementos del neoplatonismo y de la literatura clásica*¹⁵, el Aristóteles medieval estuvo signado por una selección temática marcadamente influenciada por la tradición filosófica árabe que, a su vez, había heredado a Aristóteles del neoplatonismo de la última fase de la Antigüedad, es decir, *absolutamente impregnado de una interpretación neoplatónica*¹⁶. Las identificaciones, pues, del platonismo con el Renacimiento y del aristotelismo con el medioevo constituyen caracterizaciones absolutamente incompletas.

Los volúmenes de la serie de historia de la filosofía de Cambridge han solido caracterizarse por la trabajosa tarea de rescatar temas con los que la historiografía ha cometido la injusticia de la omisión. El tomo dedicado a la edad media¹⁷ procuró presentar aspectos del pensamiento medieval palmariamente descuidados por una tradición historiográfica que había atendido predominantemente a los momentos de mayor esplendor alcanzados por la *metafísica*; sin embargo, ese propósito de subsanar una injusticia fue llevado a cabo centrando esos aspectos descuidados tan acentuadamente en la lógica, las teorías del lenguaje y la epistemología, que aunque algún crítico haya llegado a considerar el volumen como "indispensable", él mismo ha debido calificarlo simultáneamente como "le manifeste de l'histoire 'analytique'" del pensamiento medieval¹⁸. También el volumen titulado *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*¹⁹ procuró subsanar omisiones, pero contra el espíritu del volumen anterior, fue organizado pensando en *todas* las ramas de la filosofía. Así, en directa alusión a lo que Charles Schmitt consideró las lagunas de aquél, escribió: "Logic...was an important... part of Renaissance philosophy, but not a dominant one, as certain contemporary philosophical schools would have it"²⁰.

14. Kristeller (como nota 12), pp. 17/8.

15. *ibid.*, p. 54.

16. *ibid.*, pp. 54/5 y 57.

17. Datos bibliográficos *supra*, en nota 2.

18. Cfr. Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, 1993, p. 489.

19. Datos bibliográficos *supra*, en nota 6.

20. Datos bibliográficos *infra*, nota 33.

Contra toda expectativa, la *Introduction* del volumen advierte al lector con una afirmación poco menos que sorprendente: "*We have also made a conscious effort not to over-emphasise Aristotelianism. Recent scholarship has stressed the extent to which the Aristotelian synthesis remained the most widely known (!) in the Renaissance*"²¹. Esa advertencia asume casi el tenor de una disculpa: a pesar de aceptar la existencia -en especial en los últimos años- de una multitud de trabajos sobre la presencia de la filosofía aristotélica en el Renacimiento que altera radicalmente la imagen de un monopolio platonizante -Aristóteles fue, recordemos, *the most widely known*- los editores han procurado poner freno a ese *trend* aristotélico para otorgar un justo y merecido espacio -*también*- a otras filosofías de la Antigüedad, entre ellas al platonismo (!). No es el caso discutir en esta nota qué influencia filosófica del Renacimiento debería requerir hoy de mayor reconocimiento por parte de la historiografía, sino de *mostrar la influencia que, de hecho, ha sido la más reconocida y admitida por la reciente historiografía*. Esa influencia resulta, con toda nitidez, de los numerosos trabajos publicados en el mencionado volumen de *Cambridge* sobre la filosofía del Renacimiento, el más reciente manifiesto de los estudios renacentistas que testimonia el *revival* experimentado por el interés en el aristotelismo de ese período.

Es imposible presentar aquí íntegramente esa obra voluminosa. Aunque el objetivo del volumen fue reunir los resultados de las investigaciones más recientes sobre el Renacimiento, en rigor la obra resiente la ausencia de una participación más activa de Charles B. Schmitt, el *scholar* contemporáneo que, junto con Lohr -un entrañable amigo personal de Charles Schmitt- más se ha dedicado a la reconstrucción de la historia de las ideas de ese período. Su inesperada muerte en Padua, hace exactamente diez años, el 15 de abril de 1986, truncó una carrera intelectual brillante, llena de expectativas y proyectos académicos y frustró lo que para Schmitt debió haber sido la culminación de una vida dedicada al estudio de las ideas del Renacimiento: actuar como editor general de la obra en cuya organización trabajaba desde hacía tiempo. A pesar de ello, el nombre de Schmitt aparece no solo como editor *post mortem* y mencionado con frecuencia a lo largo del volumen -junto con los de H. Baron, E. Garin, P. Kristeller y C. Vasoli- como indiscutida autoridad en temas renacentistas. Además, el volumen contiene un

21. Como nota 6, pp. 2 s..

breve trabajo de Schmitt -*The Rise of the Philosophical Textbook*²²- en el que muestra en qué consistió el *paradójico* interés por Aristóteles en el Renacimiento, ya que al mismo tiempo que el período se apartaba de los contenidos del aristotelismo, sin embargo no lograba prescindir de él. A la luz del análisis del periplo y de la utilización de los instrumentos de enseñanza entre fines de la edad media y el siglo XVII, Schmitt muestra que uno de los motivos fundamentales de dicha dependencia residió en que *la misma naturaleza* de la obra aristotélica -organizada como sistema de conocimiento por las causas que podía ser transmitido en virtud de la enseñabilidad de esas causas- hizo que se la prefiriera como texto de enseñanza en la Universidad y que, como texto pedagógico, se impusiera sobre los de Platón. Más aún, hasta fines del siglo XVI la enseñanza filosófica consistió en la lectura de versiones latinas de Aristóteles o *compendia* de sus obras. Recién en el siglo XVII -por insatisfacción a causa de su contenido o porque no cubría todas las áreas del conocimiento- aparecen los primeros intentos de búsqueda de sustitutos. Pero la influencia que predominó en la enseñanza del Renacimiento fue Aristóteles -concluye Schmitt- "*who remained the central philosophical authority*"²³.

De dónde proviene y cómo se origina el interés de Schmitt por el Aristóteles del Renacimiento? Dedicado a temas renacentistas desde su tesis de doctorado sobre *Gianfrancesco Pico della Mirandola* (1469-1533) and *His Critique of Aristotle*, de 1960²⁴, Schmitt publicó su primer artículo sobre un tema común al medioevo y al Renacimiento -el problema de la iluminación en Enrique de Gante, Duns Scoto y Gianfrancesco Pico- en la revista *Medieval Studies* en 1963. A partir de entonces desarrolló todo su periplo intelectual, durante más de veinticinco años, fundamentalmente como investigador de la historia del pensamiento y de la evolución de las ideas del Renacimiento. Su trabajo no ha residido tanto en la exposición o *interpretación sistemática de doctrinas filosóficas*²⁵, sino sobre todo en el seguimiento cercano de la *génesis de las corrientes del pensamiento renacentista* y en la erudita *reconstrucción histórica* del desarrollo de las líneas filosóficas del período. Schmitt, fue ante

22. *ibid.*, pp. 792/804.

23. *ibid.*, p. 803.

24. Publicada luego por Martinus Nijhoff, The Hague, en 1967.

25. Una de esas excepciones es su célebre trabajo "Experience and Experi-

todo un *historiador de las ideas* del humanismo y, en cuanto tal, se ha ocupado de ofrecer instrumentos y bases documentales hasta hoy ignotas, que constituyen el punto de partida obligado para poner en marcha una investigación sistemática completa -i.e. *histórica, filológica y doctrinal*- de la evolución del pensamiento aristotélico en el Renacimiento.

Podemos recordar algunas de las principales tesis que actuaron como hilo conductor de su investigación histórica. En *primer lugar* -esta es su tesis central- Schmitt afirma que el aristotelismo constituye un movimiento que, desde Atenas hasta la *respublica litterarum* del humanismo, presenta una suerte de continuidad natural que hace de él un extendido fenómeno global de recepción e interpretación de una tradición clásica²⁶. A partir de esta afirmación, Schmitt comienza a someter su tesis a diferenciaciones y precisiones. En *segundo lugar* -como lo había hecho Kristeller- desnuda categorizaciones infundadas: considera impropio la dicotomía radical entre "medieval" y "moderno" y afirma la necesidad de reformular esa periodización sobre la base de un único bloque filosófico-cultural que se extiende *entre los siglos XII y XV*, dentro del que se verificó la mayor asimilación de textos y tradiciones de la antigüedad²⁷. En *tercer lugar* tipifica las consecuencias de esa recepción: el Renacimiento consistió, precisamente, en un movimiento de irradiación de la influencia de esos textos, especialmente de los aristotélicos, hasta el siglo XVII²⁸. Por último advierte -cuarta tesis- *que esa irradiación no atenta ni contra la variedad de los aristotelismos renacentistas ni contra su especificidad*. Schmitt coincide con Lohr en que el Renacimiento no consistió en un aristotelismo, sino en diversas y diferentes interpretaciones de Aristóteles, la mayoría de las cuales no generaron un aristotelismo puro, sino un *aristotelismo ecléctico*. Pero al mismo tiempo procura mostrar que esas múltiples interpretaciones tuvieron su propia tipología, marcadamente diferente de la medieval. Esa diferencia se percibe, en particular,

ment: a comparison of Zabarella's View with Galileo's in *De Motu*" (en: *Studies in the Renaissance* XVI, 1969, pp. 80/138) en el que reconstruye los antecedentes del método experimental en el Renacimiento antes de Newton y Locke.

26. Cfr. *Aristotle in the Renaissance*, Harvard, 1983, pp. 112ss. (hay traducción italiana de Antonio Gargano, *Problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, Bibliopolis, Napoli, 1985).

27. V. *La tradizione aristotelica...*, (como nota 13), pp. 44 ss.

28. Cfr. *Aristotle in the Renaissance*, como nota 26, pp. 2 ss.

en el *método de análisis* introducido por el humanismo: en efecto, en la edad media se estudiaron los argumentos de Aristóteles de modo estrictamente teórico sometiéndolos a una suerte de disección filosófica, *como si se tratara de argumentos de un contemporáneo*; el Renacimiento, en cambio -ya a partir de Leonardo Bruni- introdujo la *dimensión histórica del análisis textual como un programa metodológico* que había estado ausente de la mentalidad medieval; para ello atendía al significado filológico de los términos y procuraba colocar en contexto histórico las obras que analizaba²⁹. Schmitt ha retomado una y otra vez esos temas en numerosos libros y en más de cien artículos reunidos luego en volúmenes sobre la ciencia y la filosofía del Renacimiento³⁰, sobre la recepción de la filosofía aristotélica en la universidad renacentista³¹ y en una miscelánea que abarca desde ediciones de textos relativos a la historia de la medicina hasta una erudita reconstrucción histórica de la evolución del escepticismo y su recepción en la filosofía moderna³².

A pesar de que el volumen de Cambridge sobre la filosofía del Renacimiento no pudo contar con una Introducción de Schmitt a causa de su muerte prematura, esa Introducción había sido escrita. Ella fue rescatada por Charles Lohr de entre los papeles de Schmitt y publicada -con el título de *Towards a History of Renaissance Philosophy*³³- en un volumen dedicado a su memoria que reúne conferencias dictadas en la Herzog-August Bibliothek de Wolfenbüttel sobre *Aristóteles en el Renacimiento*. Se trata de un escrito de especial interés para evaluar la concepción histórica con que Schmitt había pensado la organización y el contenido de ese volumen. En él sintetizó algunos criterios que debían guiar un programa de investigación sobre el período que -extendido entre Ockham y Descartes- es, según Schmitt, todavía *terra incognita*, a pesar de que hoy disponemos de mayor cantidad de material textual de este período que de la edad media. Schmitt comienza con una breve reconstrucción de la historiografía renacentista inaugurada en el siglo XIX y retomada en nuestro siglo por Giovanni Gentile y especialmente por Ernst Cassirer,

29. *Ibid.*, p. 16 s. y 47.

30. *Studies in Renaissance Philosophy and Science*, London, 1981.

31. *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, London, 1984.

32. *Reappraisals in Renaissance Thought*, London, 1989.

33. Cfr. *Aristotelismus und Renaissance* (como nota 5), pp. 9/16 (también publicado en *Reappraisals...*, como nota 32, cap. XV).

el primero que vio en el Renacimiento un fenómeno intelectual de *dimensiones internacionales*. Schmitt llama la atención sobre dos desviaciones historiográficas: la primera consideró al Renacimiento solamente como un período de *precursores* de ideas posteriores -especialmente en el campo de la teoría de la ciencia-, pero sin valor propio; la segunda estudió la filosofía renacentista acentuando su carácter *conceptual y sistemático*, pero *descuidando el marco histórico* y las nuevas circunstancias culturales que constituyen su contexto. Schmitt destaca el cambio de la función de la filosofía en un nuevo medio social en el que la figura que ocupa el filósofo deja de ser la del intelectual necesariamente vinculado institucionalmente; si bien es verdad que en el Renacimiento la filosofía se enseñaba en las universidades, aparece por primera vez la figura del filósofo como personaje independiente de toda filiación universitaria, fenómeno que implica un cambio cualitativo respecto del carácter predominantemente institucional de quienes cultivaban la filosofía en la edad media³⁴. Pero la nota más importante que Schmitt encuentra en el pensamiento renacentista -y que debe ser considerada como hilo conductor y criterio interpretativo de toda lectura del período- es que el Renacimiento constituye el primer ejemplo de lo que puede ser considerado un *fenómeno cultural íntegro, que abraza toda la vida intelectual de una época*. Según su propia caracterización, "*the phenomenon of humanism provides the prime example of the way in which philosophy was associated with historical writing, law, literature, science, the study of the classical tradition and the fortuna of medieval thought, and even the fine arts during the period of the Renaissance. In this period, the history of philosophy can not simply be a history of the technical and more 'philosophically interesting' aspects of the subject. It must rather embrace the entire intellectual world of the Renaissance in all its ramifications, even as they extend into modern subject areas*"³⁵. Aunque las investigaciones de Lohr y Schmitt se complementan, quizá sea este último texto el que permite percibir con más precisión las diferencias entre el trabajo que cada uno de ellos ha realizado acerca del mismo período de la historia del pensamiento: mientras Lohr -interesado especialmente en la *historia del aristotelismo* como fenómeno global- ha procurado interpretar *históricamente* las corrientes *filosóficas* del Renacimiento procurando encontrar el espacio intelectual del aristotelismo dentro de

34. Ibid., p. 14.

35. Ibid., p. 13.

ellas, Schmitt, en cambio, ha abordado el período renacentista como *fenómeno integral de la cultura*, del que la filosofía -inclusive la aristotélica- es una de sus dimensiones, pero no la única.

La concepción de Schmitt, que procura abrazar con criterios hermenéuticos unitarios todos los aspectos de la cultura renacentista como fenómeno unificado, ha sido rescatada por un libro de reciente aparición editado por John Henry y Sarah Hutton³⁶. En este volumen retorna el carácter plurifacético y multidisciplinario del amplio espectro de temas del maestro -el aristotelismo medieval y el renacentista, el neoplatonismo humanista, el escepticismo moderno, la filosofía, la filología, la literatura, la medicina, las matemáticas y la universidad renacentista- en una colección de trabajos resultantes de un coloquio convocado en el *Warburg Institute* de Londres en febrero de 1987 para homenajear la memoria de Schmitt. Si bien el programa de Schmitt consistió en una suerte de metodológica *reductio ad unum* de toda esa variedad temática, no es fácil superar las dificultades implícitas en la presentación de un volumen en el que veinte contribuciones -que incluyen una *Bibliografía* completa de sus obras a cargo de Constance Blackwell y el *Prefacio* de los editores- entrelazan temas tan heterogéneos. Presentaremos conjuntamente los trabajos que tratan de temas afines.

El primer grupo se ocupa de la tradición aristotélica. Eckhard Kessler (*The transformation of Aristotelism during the Renaissance*) retoma un *leit motiv* del trabajo historiográfico de Schmitt -el aristotelismo no fue una influencia negativa en el pensamiento renacentista- y lo interpreta. Kessler muestra que el mito historiográfico de la decadencia del aristotelismo en el Renacimiento debe ser leído en términos de transformaciones positivas de la filosofía aristotélica y que ellas no solo tuvieron lugar dentro del mismo aristotelismo, sino también en el platonismo, cuyo desarrollo estuvo siempre ligado a las transformaciones de aquél³⁷. Richard Sorabji (*Infinite power impressed: the transformation of Aristotle's physics and theology*) reconstruye los cambios introducidos por los comentaristas griegos neoplatónicos de Aristóteles en la concepción aristotélica de Dios como *motor*, para transformarlo en *sostén ontológico* del mundo. Sorabji examina en especial el papel desempeñado en estas

36. *New Perspectives...*, como nota 1.

37. Continuando la línea de trabajo inaugurada por Lohr y Schmitt, que procura descubrir la influencia de Aristóteles en el modelamiento del pensamiento

transformaciones por Amonio y su escuela. John Murdoch (*From the medieval to the Renaissance Aristotle*) retoma la tesis de Schmitt acerca de la pluralidad de aristotelismos y procura mostrar el significado de esa pluralidad a través del análisis de exposiciones medievales y renacentistas de la Física aristotélica, con el objetivo de identificar las diferencias del aristotelismo renacentista respecto del medieval. Murdoch encuentra esas diferencias en varios tipos de aristotelismos eclécticos que revelan la tendencia renacentista a absorber material de fuentes filosóficas no aristotélicas dando nacimiento así a distintos tipos de aristotelismo. Y Stephen Pumfrey (*Neo-Aristotelianism and the magnetic philosophy*) presenta los estudios de filosofía magnética que realizó William Gilbert en 1600 en su *De magnete* con el objeto de recusar el aristotelismo y reconstruye las respuestas formuladas por el aristotelismo universitario y por los jesuitas que, desde el neoaristotelismo, se erigían aún como defensores de la filosofía natural aristotélica.

El segundo grupo se ocupa de aspectos relativos a la universidad renacentista. L.W.B. Brockliss (*Copernicus in the university: the French experience*) estudia la universidad como ámbito de difusión y transmisión de nuevas ideas a la luz del modo como se produjo la introducción de la teoría copernicana en la enseñanza universitaria de la Francia borbónica. J. B. Binns (*Elizabeth I and the universities*) analiza el cambio cualitati-

renacentista, Keßler ha reeditado en 1995 las traducciones latinas que Immanuel Bekker adjuntó a su edición griega (1831) de las obras de Aristóteles (*Aristoteles latine interpretibus variis edidit Academia Regia Borussica*, Berlin, 1831. Nachdruck herausgegeben und eingeleitet von Eckhard Keßler). Cuando Olof Gigon reeditó en 1960 la edición de Bekker, procedió como "puro helenista" omitiendo las traducciones latinas en virtud de que, según Gigon, esas versiones latinas en nada contribuían a la inteligibilidad del texto aristotélico. Objetivo del *reprint* de Keßler de esas traducciones hechas por renacentistas de los siglos XV y XVI omitidos por Gigon (entre otros: Juan Argyropulos, Guillaume Budé, el cardenal Bessarion) es doble: por una parte aspira a rescatar los rastros de la transformación del pensamiento aristotélico en el Renacimiento, implícita en esas traducciones; por la otra intenta hacer nuevamente accesibles las versiones latinas de Aristóteles que fueron leídas hasta el siglo XIX, antes de que Aristóteles comenzara a ser masivamente traducido en lenguas vernáculas. No parece necesario llamar la atención sobre la importancia que asume el conocimiento de esas versiones que *pueden haber sido las leídas* por figuras relevantes de la llamada historia de la filosofía "moderna" interesadas en el texto aristotélico.

vo que tuvo lugar en el sistema educacional universitario británico en torno de mediados del siglo XVI a la luz del decidido apoyo de Isabel I, que benefició a las universidades inglesas en esos años.

El tercer grupo analiza el trasfondo cultural o político de algunos escritos de medicina. Nancy Siraisi (*Medicine, physiology and anatomy in early sixteenth-century critiques of the arts and sciences*) selecciona tres críticas a la enseñanza y al conocimiento de las artes y de las ciencias de la época publicadas entre 1520 y 1531 por Gianfrancesco Pico della Mirandola, Henricus Cornelius Agrippa y Juan Luis Vives. Siraisi examina los objetivos de esas críticas y compara las estrategias retóricas utilizadas en las secciones que cada uno de esos autores dedica a la fisiología y a la medicina. Vivian Nutton muestra los intereses políticos y financieros implícitos en un libro de medicina. En su trabajo (*Medicine, diplomacy and finance: the prefaces to a Hippocratic commentary of 1541*) desentraña el propósito con que Antonio Musa Brasavola -profesor de medicina en Ferrara desde 1536 hasta 1555- escribió los dos prefacios a su propio comentario de los Aforismos de Hipócrates: el primero lo dedicó a Enrique VIII de Inglaterra porque Enrique constituía una posible freno a las aspiraciones y ambiciones políticas del papa Pablo III; el segundo fue redactado en respuesta a Galeazzo Gonzaga Estense Tassoni, miembro de la corte de Ferrara y encargado de las finanzas de la Universidad que había detectado que el número de estudiantes había declinado. Brasavola anota en su escrito: cae la cantidad, pero no la calidad (!).

El cuarto grupo analiza ideales culturales, costumbristas y lenguajes gesticulares del Renacimiento. Lisa Jardine (*Mastering the uncouth: Gabriel Harvey, Edmund Spenser and the English experience in Ireland*) estudia el ideal de civilidad de la época isabelina -que mimetiza el ideal romano de civilidad- y las aplicaciones británicas de ese ideal en Irlanda. Donald R. Kelley (*Altera natura: the idea of custom in historical perspective*) observa que mientras que la idea de *natura* ha sido estudiada en su desarrollo histórico desde sus orígenes griegos, en cambio la idea de *consuetudo* ha sido descuidada. Kelley ofrece una esquemática presentación de ese desarrollo pasando por el mundo medieval (derecho romano y canónico) hasta el siglo XVIII. Dilwyn Knox (*Ideas on gesture and universal languages, c. 1550-1650*) analiza tratados costumbristas de la época humanista para llegar al fenómeno de la transformación del gesto en lenguaje universal (*the standardisation of manners and behaviour*) y procura desentrañar las causas de esa universalización intentando responder la pregunta

acerca de si el lenguaje gestual puede o no ser reducido a principios teóricos generales.

El quinto grupo se ocupa de aspectos que implican a figuras emblemáticas del Renacimiento. Charles Webster (*Conrad Gessner and the infidelity of Paracelsus*) analiza las polémicas sostenidas por algunos representantes del *stablishment* humanista contra Paracelso reconstruyendo el problema a través de la perspectiva de uno de los protagonistas de esas polémicas, el enciclopedista y médico humanista C. Gessner (1516-1565). Thomas B. Settle (*Egnazio Danti and mathematical education in late sixteenth-century Florence*) estudia el interés por las matemáticas en la *Accademia Fiorentina*, institución que, paradójicamente, constituía un ámbito cuyos intereses fueron predominantemente literarios y filológicos. M. J. B. Allen (*Marsilio Ficino, Hermes Trimegistus and the Corpus Hermeticum*) estudia el *corpus hermeticum* como elemento clave en la concepción ficiniana de la *prisca theologia*, antigua sabiduría teológico-filosófica preplatónica que habría actuado como contraparte gentil de la vieja sabiduría hebreo-mosaica. Y Letizia Panizza (*Italian humanists and Boethius: was Philosophy for or against Poetry?*) retoma el clásico *locus* de la polémica de la filosofía contra la poesía y reconstruye un nuevo capítulo de esa polémica: la defensa de la poesía que tuvo lugar en el norte de Italia en los siglos XIV y XV protagonizada por Albertino de Padua, Petrarca, Boccaccio y Coluccio Salutati.

El último grupo de trabajos tiene carácter misceláneo. R. H. Popkin (*The role of Jewish anti-Christian arguments in the rise of scepticism*) reconstruye el periplo y las metamorfosis sufridas por el escepticismo. Éste, mientras en sus orígenes había mostrado una actitud complaciente respecto de la religión, sin embargo entre el Renacimiento y el Iluminismo se transformó en su enemigo. Ian Maclean (*Philosophical books in European markets, 1570-1630: the case of Ramus*) verifica la validez en el Renacimiento del proverbio medieval *scientia donum Dei, unde vendi non potest*. Según Maclean el proverbio puede ser extendido hasta el Renacimiento si se tiene en cuenta su abundancia de publicaciones y el ansia en apariencia desinteresada de saber que predominaba entre los intelectuales de esa época. Pero por otra parte, ese proverbio parece perder su vigencia si se examinan los intereses sociales, políticos y hasta económicos que se esconden detrás del mundo de los *scholars* del Renacimiento. El trabajo estudia la aparente paradoja que domina la producción libresa a la luz de algunas publicaciones del conocido humanista Petrus Ramus.

Luce Giard (*Charles Schmitt, 1933-1986: reconstructor of a history of Renaissance learning*) cierra el volumen con una síntesis curricular de la tarea intelectual y del legado transmitido por la escuela inaugurada por Schmitt.

Como lo advierten los editores en el Prefacio, una tan "alarmante" variedad de temas, tratados en el marco de un espacio de tiempo tan dilatado -desde el ocaso del medioevo hasta fines del siglo XVII- no puede sorprender si se tiene en cuenta la naturaleza de la obra del destinatario del homenaje; pues en efecto, la herencia dejada por Charles Schmitt no solo consistió en mostrar que el Renacimiento fue un período que *absolutizó el ideal de un saber interrelacionado*; además, y sin proponérselo explícitamente, Schmitt *transmitió y enseñó un método* adecuado a la correcta inteligencia de ese saber. Ese método se corresponde con la naturaleza de la cultura renacentista entendida como complejo único al que fue extraña la concepción del saber compartimentalizado en diferentes disciplinas.

También nuestra breve síntesis de la obra de Schmitt y del homenaje rendido en el volumen editado por John Henry y Sarah Hutton quiere asumir el carácter de una póstuma dedicatoria que hace propias las palabras de Luce Giard: "*He had dedicated himself to this task with diligence, modesty and tenacity, preaching by example without producing a discourse on his method. For him, historical work as understood in this demanding and probing manner, uncovering the ruins of an older learned culture, became a grand enterprise, as Scripture says: 'a work of faith and a labour of love'*"³⁸.

Universidad de Buenos Aires

38. Como nota 36, p. 290.

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

Abril-junio 1996

Nº 141

CARLOS H. ACUÑA Y WILLIAM C. SMITH: La economía política del ajuste estructural: la lógica de apoyo y oposición a las reformas neoliberales.

JOSEPH L. LOVE: Las fuentes del estructuralismo latinoamericano.

JUAN JOSE LLOVET: Las mujeres vistas por la sociología clásica: las diferencias intersexuales según William I. Thomas.

ROSANA GUBER: Las manos de la memoria.

DELIA FERREIRA RUBIO Y MATTEO GORETTI: Cuando el presidente gobierna solo. Menem y los decretos de necesidad y urgencia hasta la reforma constitucional (julio 1989-agosto 1994).

DIEGO PETRECOLLA: Una medida alternativa de la pobreza en el Gran Buenos Aires: 1989-1994.

CRITICA DE LIBROS

PABLO SIRLIN: La elite económica en el banquillo.

MARIA CECILIA CANGIANO: Mañana es San Perón ...¿Trabaja el patrón?

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

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXII Nº 2 (Primavera 1996)

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Charles Taylor: *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton, New Jersey. Princeton University Press, 1992, 112 páginas.

Este libro, que acaba de ser reeditado por la Universidad de Princeton con el agregado de los comentarios de Jürgen Habermas y Anthony Appiah, es representativo del interés actual que ciertas corrientes anglosajonas de ética y filosofía política manifiestan por la investigación y discusión pública de las cuestiones concernientes a los valores morales, los estándares de acuerdo a los cuales individuos y grupos particulares hacen elecciones significativas y evalúan tanto los modos de vida propios como ajenos, y la adecuación de la diversidad cultural con la democracia liberal. El multiculturalismo y las políticas del reconocimiento, fenómenos característicos de las sociedades democrático - liberales tales como Estados Unidos y Canadá, han conducido a fuertes debates respecto de la necesidad de que las instituciones democráticas reconozcan o respeten las identidades culturales particulares de grupos o minorías históricamente relegados (entre otros pueden destacarse los afroamericanos, asiáticoamericanos, nativos y mujeres).

En la primera parte del ensayo "The Politics of Recognition" Charles Taylor propone un análisis histórico filosófico de los lazos entre los conceptos de reconocimiento e identidad, supuestos en el discurso de distintas corrientes políticas que luchan por un igual reconocimiento. La importancia del reconocimiento se modificó e intensificó en el siglo XVIII a raíz de dos hechos fundamentales. El primero fue el reemplazo de la noción de "honor" (basada en los diferentes status asignados por las jerarquías sociales características del antiguo régimen) por la categoría moderna de "dignidad" (fundada en la premisa de que todos los seres humanos comparten y desarrollan un potencial que merece universal respeto, independientemente de su status social). El segundo hecho, la transformación de la concepción de la identidad individual junto con la aparición del ideal de autenticidad. Esto último es parte de lo que Taylor denomina "giro subjetivo de la cultura moderna", por el cual los hombres comenzaron a pensarse como seres investidos de una profunda interioridad o voz interior de la naturaleza, nueva fuente constitutiva de sus identidades. La identidad internamente generada ya no goza de reconocimiento a priori y el intento de ser reconocido puede fallar. La problematización de estos cambios fue tematizada por vez primera en las obras de Rousseau y Herder, quien articuló definitivamente el ideal del hombre auténtico con la propia forma de ser.

Taylor se aboca luego a distinguir dos orientaciones dentro de la política de igual reconocimiento: la política universalista (enfatisa la igual dignidad y derechos de todos los ciudadanos sin consideración de los modos en que pueden diferir) y la política de la diferencia (demanda el reconocimiento de las identidades particulares y distintivas de individuos y grupos). Ambas políticas dirigen acusaciones mutuas respecto de la violación del principio de no discriminación en un caso, y en el otro, la imposición de una cultura hegemónica ajena a las culturas minoritarias o suprimidas.

Las secciones tres y cuatro del ensayo se ocupan del análisis de los relatos filosóficos que alumbraron el surgimiento de las políticas de igual dignidad en dos vertientes, asociadas a los nombres de Rousseau y Kant. Rousseau es el primero en señalar la importancia del reconocimiento como condición de la libertad personal, pero en tanto aquél está sujeto a una fuerte unidad de propósito (voluntad general) no permite la inclusión de lo diferente y redundante en una estructura fuertemente homogeneizante. Taylor rechaza la necesaria derivación de una estructura similar a partir del modelo de Kant, aunque indudablemente algunos de sus continuadores en Estados Unidos (Rawls, Dworkin o Ackerman) no pueden evitarla. Desde la perspectiva del liberalismo procedural, la sociedad liberal debe ser neutral respecto de los fines colectivos, limitándose a asegurar a los ciudadanos en la defensa de sus derechos individuales y contra la discriminación. Taylor se manifiesta partidario de un liberalismo no procedural más "hospitalario" de la diferencia, basado en concepciones de la vida buena, que permita "a veces" prioritar ciertas inmunidades o disposiciones que favorezcan la supervivencia cultural, sin descuidar la defensa invariable de ciertos derechos (el único ejemplo propuesto es el derecho de *habeas corpus*). Debemos aquí señalar que las dos variantes liberales (procedural y no procedural) suponen distintas concepciones del agente humano: en el primer caso se trata de un sujeto autónomo, auto-determinante y auto-expresivo, mientras en el segundo se trata de un sujeto dialógico capaz de autocomprensión y autodefinición mediante la interacción con otros significativos. De este modo la discrepancia se extiende al concepto de dignidad humana, entendida como la capacidad personal de considerar y comprometerse con una determinada perspectiva de la vida buena o, como una particular comprensión de la misma.

Hacia el final del ensayo (sección quinta), el autor pretende fundamentar el rechazo tanto del subjetivismo moral subyacente a las teorías neo-nietzscheanas (especialmente las de Derrida y Foucault) como de la peculiar formulación de la demanda multiculturalista derivada de tales teorías: el reconocimiento del igual valor de todas las culturas. Desde esta perspectiva los juicios de valor no reflejan otra cosa que las estructuras y relaciones de poder y contrapoder. Pero para Taylor, quien tal como se pone de manifiesto en la parte 1 de *Sources of the Self*, defiende una cierta objetividad de los juicios morales, las consecuencias de la demanda así expresada son inaceptables porque se confunde el respeto por

otras culturas con la adhesión o solidaridad hacia ellas. Un juicio a priori favorable sería condescendiente pero además etnocéntrico, ya que elogiaría lo diferente por su semejanza con lo propio. La demanda cobra sentido en tanto se refiera a la necesidad de que nos acerquemos al estudio de otras culturas con la "premisa" de que sus costumbres y creaciones tienen valor. Taylor fundamenta dicha presuposición problemática argumentando que si las culturas no occidentales han animado sociedades enteras por largos períodos de tiempo, entonces "tendrán algo importante que decir a todos". La aproximación realizada a partir de aquella premisa nos permitirá movernos en un horizonte más amplio donde incorporemos los fundamentos de evaluación de otras culturas. Siguiendo a Gadamer, Taylor afirma que se requiere una "fusión de horizontes" que transforme nuestros estándares, posibilitando juicios de valor reales aplicados a las costumbres y creaciones de distintas culturas y evite los riesgos del subjetivismo y la homogeneización.

Los tres comentarios incluidos en el texto difieren en el punto de vista desde el cual argumenta cada uno de los autores y, consecuentemente en las críticas que cada uno de ellos realiza al enfoque de Taylor.

Desde una perspectiva feminista, Susan Wolf resalta la necesidad de distinguir, en el seno de las políticas del reconocimiento aquellas características distintivas de las demandas feministas. En el caso de las mujeres, la falta de reconocimiento no está referida a la preservación de la identidad genérica sino a los roles, habilidades y valores tradicionalmente asociadas a ella. La cuestión de cómo solucionar esta falta peculiar de reconocimiento es problemática dada la ausencia de un legado cultural independiente desde el cual redefinir la identidad femenina. Por otro lado, Wolf rechaza la premisa de que todas las culturas tienen algo importante para decirnos. La necesidad de remediar la falta de reconocimiento descansa en la afirmación de que parte de otras culturas integran nuestra comunidad.

Steven Rockefeller defiende la compatibilidad entre el liberalismo democrático (que contiene una idea sustantiva de la vida buena) y las políticas multiculturalistas. Dicho autor pretende mostrar cómo la cuestión del valor de distintas culturas se resuelve por extensión (a la esfera de la cultura) de la perspectiva biocéntrica de los movimientos ecologistas, que afirma el valor inherente de todas las formas de vida. Las culturas, al igual que las formas vivas, son productos únicos de procesos evolutivos de crecimiento orgánico que expresan el trabajo de la energía creativa del universo en interacción con distintos medio ambientes. La defensa del valor intrínseco de todas las formas de vida frecuentemente se funda en la creencia religiosa de que toda vida es sagrada y es un fin en sí misma. La consecuencia directa de este argumento religioso es el rechazo del antropocentrismo y de todo egoísmo de clase, raza o cultura. Según Rockefeller, la modalidad democrática fomenta la identificación de la gente no sólo con su grupo o nación sino con la humanidad toda y otras formas de vida, en

pro de la armonía cósmica. Consideramos que esta perspectiva no está exenta de los peligros de la indistinguibilidad y homogeneización no sólo de distintas culturas sino también del yo humano respecto a la naturaleza.

Michael Walzer, desde una perspectiva comunitarista muy coincidente con la de Taylor, retoma la discusión acerca de qué tipo de liberalismo (neutralidad o tipo 1, y supervivencia cultural o tipo 2) se adecua mejor a las necesidades de sociedades crecientemente multiculturales. Distingue dos casos: por un lado, los estados naciones como Noruega, Francia y Los Países Bajos que han optado por la supervivencia cultural de la mayoría nacional (tolerando y respetando las diferencias étnicas y religiosas), y por otro, las sociedades de inmigrantes como Estados Unidos que han priorizado un estado neutral y la defensa de los derechos individuales. En ambos casos la elección se justifica a la luz de la diferente composición social. Personalmente Walzer se inclina, para el caso de Estados Unidos, por un liberalismo de tipo 1 elegido desde el interior de un liberalismo de tipo 2. Esto representa un modelo que sopesa la importancia de ciertas formas de tratamiento uniforme contra la importancia de la supervivencia cultural y opte "excepcionalmente" por esta última. El argumento de Walzer para apoyar su elección está referido a un hecho histórico concreto: los inmigrantes a la sociedad norteamericana han optado por un liberalismo 1 y han creado comunidades muy diferentes de aquellas de que procedían, precisamente en tanto se han adaptado a la idea liberal de derechos individuales.

Debemos señalar que el ensayo de Taylor retoma los argumentos de *La ética de la autenticidad* para aplicarlos a una problemática diferente: la falta de reconocimiento como forma de opresión y la posibilidad de compatibilizar las demandas multiculturalistas con el marco de una democracia liberal que permita el sostenimiento de distintos patrones culturales. No podemos desconocer el significado y atractivo que un enfoque tal presenta. Sin embargo la elección en favor de un liberalismo no procedural requiere una profunda discusión sobre los criterios de decisión que favorezcan la prioridad de ciertas inmunidades y, una clara explicitación de aquellos derechos que han de ser defendidos de manera irrenunciable por esta alternativa política. Lamentablemente esos requisitos están ausentes en la obra que nos ocupa (Taylor sólo menciona el *habeas corpus* como derecho inalienable). Por otro lado, en tanto el mencionado autor se ocupa del análisis del fenómeno multiculturalista tal como se presenta hoy en las sociedades norteamericana y canadiense (aunque como él mismo observa se puede extender a otras sociedades democráticas), no deja de ser llamativa la omisión de la comunidad latina entre los grupos culturalmente depreciados.

Yamila Pedrana
Universidad Nacional de La Plata

Fernando Broncano (ed.). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 8. *La mente humana*. Madrid, Trotta, 1995, 410 páginas.

El octavo volumen de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* contiene trece trabajos monográficos dedicados a temas de filosofía de la mente. En ellos se presentan las teorías contemporáneas más importantes a la vez que se discuten los problemas dominantes en la literatura especializada de las últimas décadas. En la presentación de la obra Fernando Broncano afirma: "la filosofía de la mente pertenece a la vieja tradición de la filosofía natural, la filosofía que especulaba no sobre, ni antes, ni después, ni debajo de las ciencias, sino al compás de ellas, revuelta con los científicos y despreocupada de las matrices disciplinares y las profesiones académicas." (p.11) Este es el espíritu que ha guiado la selección de los temas que constituyen este volumen de la Enciclopedia.

Los primeros cinco trabajos presentan algunas de las teorías contemporáneas acerca de la relación mente-cuerpo de mayor vigencia en la actualidad. En "La tesis de la identidad mente-cuerpo", Eduardo Rabossi reconstruye lúcida-mente las principales tesis que J.J.C. Smart y U.T. Place han sostenido para identificar lo mental con lo físico, sosteniendo una dura batalla en dos flancos: contra el dualismo y contra el conductismo. Repasa con precisión y exhaustividad las críticas que esta teoría ha debido responder y las dos líneas propuestas para superarlas: el eliminativismo y la teoría de la identidad del rol causal. Concluye con una breve evaluación positiva de este intento.

Manuel García-Carpintero nos introduce al funcionalismo. Expone claramente diferentes versiones de esta teoría, incluyendo la hipótesis del lenguaje del pensamiento, y señala finalmente sus principales debilidades: el problema de la eficacia causal y su complicada relación tanto con las tesis externalistas como con el problema de la conciencia. El trabajo siguiente, de Daniel Quesada, resulta un adecuado complemento al centrarse en la noción teleológica de función, la que permite concebir los estados mentales por su relación con propósitos o fines del sujeto. También reseña las principales teorías teleológicas del contenido mental y sus dificultades.

Los trabajos de Jesús Ezquerro ("Teorías de la arquitectura de lo mental") y el de Josep Corbí y Josep L. Prades ("El conexionismo y su impacto en la filosofía de la mente") recogen los principales aportes a la filosofía de la mente producidos desde la inteligencia artificial y la psicología cognitiva, así como las discusiones que se han generado relativas a los diferentes modelos de la mente propuestos. Además de la presentación de algunos de estos modelos, se incluye una evaluación de los argumentos teóricos esgrimidos en favor y en contra de la tesis de la modularidad, y de una imagen puramente sintáctica de la mente.

Los restantes trabajos recogen algún problema reciente del ámbito de la filosofía de la mente y presentan el estado de la cuestión. En su conjunto permiten

al lector contar con una excelente visión de las más recientes discusiones filosóficas en estos ámbitos. Los tres trabajos de Juan José Acero, Manuel Liz y Josefa Toribio Mateas se centran en el estudio de la propiedad distintiva de lo mental (desde Brentano), a saber, la intencionalidad. Juan José Acero realiza un notable esfuerzo por tratar de presentar ordenadamente las interminables alternativas teóricas acerca del contenido mental. Manuel Liz también hace un importante esfuerzo por poner en orden las extensas y altamente técnicas discusiones de los últimos veinticinco años en las que se ha intentado compatibilizar la intencionalidad de lo mental con su eficacia causal. Finalmente, Josefa Toribio Mateas examina el futuro de la psicología popular [*folk psychology*] a la luz de los diversos argumentos en favor de su eliminación desarrollados en los últimos veinte años. Se exponen y evalúan las posiciones de Paul Churchland, Patricia Churchland, y S. Stich, concluyendo que la psicología popular no está tan fuertemente amenazada como podría parecer.

Los cinco últimos trabajos presentan las discusiones actuales referidas a algunas de las tradicionales facultades de la mente: lenguaje, racionalidad, conciencia, percepción.

En un brillante trabajo titulado "Evolución y lenguaje" Antoni Gomila Benjam enfrenta el problema del origen del lenguaje. Presenta los mecanismos del proceso de la adquisición del lenguaje en forma no-circular, tanto desde el punto de vista ontogenético como filogenético. Para ello realiza un atractivo *cocktail* de argumentos conceptuales y datos provenientes de la investigación empírica que permiten dar una respuesta plausible a este problema que alguna vez se consideró acientífico.

El multifacético problema de la racionalidad es abordado por Fernando Broncano. Presenta el modelo canónico de racionalidad que encuentra su expresión más refinada en la teoría de la decisión, y examina una considerable cantidad de problemas que se derivan de suponer racionalidad en los agentes al describir sus conductas. Algunos de los problemas tratados son el de los errores tanto al actuar como al razonar, el rol de las emociones, el de la función social de la racionalidad, y el de la justificación de los aspectos normativos de la racionalidad. A lo largo de todas estas discusiones el autor desarrolla una clara y consistente posición naturalista.

Vicente Sanfélix Vidarte expone, en un trabajo muy bien armado, cuatro perspectivas predominantes acerca de la percepción: fenomenismo, realismo doxástico, representacionismo y teorías informacionales, destacando sus virtudes y defectos.

Los dos últimos trabajos se centran en el problema de la conciencia. En "Qualia: Propiedades fenomenológicas" Alfonso García Suárez, luego de caracterizar los *qualia* como aquellos rasgos cualitativos o fenómenos de los estados mentales, expone los distintos intentos por incorporarlos en las dos teorías materialistas de lo mental predominantes: la teoría de la identidad y el funcionalis-

mo. Finalmente se exponen una serie de argumentos y posiciones que intentan presentar un desafío al materialismo en cualquiera de sus formas. Por su parte Enrique Villanueva, en "Conciencia", repasa algunas de las posiciones clásicas acerca de la conciencia, empezando por Descartes, y presenta tres modelos cognitivos contemporáneos de la misma.

Globalmente estos trabajos constituyen un excelente panorama de la filosofía de la mente del final del siglo XX. Deben destacarse las extensas y actualizadas bibliografías que acompañan cada trabajo, las que permiten continuar con lecturas más específicas al lector interesado.

Diana Inés Pérez
UBA

Henri Meschonnic. *Le langage Heidegger*, París, PUF, 1990, 398 pags.

Es un hecho innegable que, más allá de las recíprocas influencias, la producción filosófica posee un carácter distintivo según las distintas regiones lingüísticas. Existe un modo particular de encarar la problemática filosófica en el mundo de lengua alemana, francesa o inglesa, y existe también un estilo que define cada uno de estos modos. Quien pretenda abordar el libro de H. Meschonnic deberá tener doblemente presente esta observación. En primer lugar, porque como el mismo autor lo declara "el efecto Heidegger es un efecto particularmente francés" (p. 42). En segundo lugar, porque es imposible entender la obra de Meschonnic sin tener en cuenta el contexto de la filosofía francesa contemporánea, no sólo en cuanto a los temas o problemas que aborda, sino precisamente en cuanto al estilo y al modo en que los encara.

No se trata, en efecto, de un libro llano, explícito, de lectura lineal. El tema y la perspectiva elegida exigen un estilo alambicado, con numerosas referencias a la literatura. Se trata del problema del lenguaje *en* Heidegger y del problema del lenguaje *de* Heidegger. En primer lugar el autor quiere "analizar cómo la ausencia de una teoría del lenguaje, la ausencia de una poética de la filosofía se manifiesta en los saberes y en las conductas. Luego viene el análisis de las relaciones entre el ser, el lenguaje, la poesía y el arte" (pag. 7). Ahora bien, analizando el lenguaje y particularmente el estatuto del poema y del arte, el autor quiere descubrir las mutuas implicancias entre el lenguaje, la poética y la política en Heidegger.

Como lo señala Meschonnic, el lenguaje en Heidegger se sitúa a la vez en la tradición del lenguaje de la filosofía y en la filosofía del lenguaje. Ahora bien la tradición no parece haber tenido en cuenta lo que aparece en la poética: la influencia del lenguaje en la representación del tiempo, el modo en que la representación y la representación del tiempo están vinculadas (cf. el capítulo "Language-temps").

La obra de Meschonnic es un recorrido por los temas mayores de la vulgata heideggeriana (el tiempo, el ser, el sujeto del lenguaje, la poesía); un recorrido en la perspectiva crítica de quien quiere recuperar el espíritu de la filosofía francesa mediante un retorno a Bergson para quien "no hay idea filosófica, por profunda o sutil que sea, que no pueda y no deba expresarse en la lengua de todo el mundo". En este sentido, Heidegger es el perfecto contra-ejemplo.

Sustancialmente la crítica de Meschonnic se resume en una sola palabra: *esencialización*: esencialización del ser, esencialización del lenguaje, esencialización del tiempo. La raíz de esta esencialización se encuentra en el haber reducido el lenguaje en expresión de lo sagrado, particularmente el lenguaje poético. De este modo, Heidegger impide pensar el lenguaje en relación con su historicidad empírica y lo desvincula de la vida, de la sociedad, de la ética, de la política (cf. pags. 383 y ss.). Por ello, el pensamiento y el lenguaje de Heidegger se convierten en la pura creación de significado sin otro referente que el significante, a partir del significante.

De esta esencialización del lenguaje, de esta ruptura del pensamiento y del lenguaje con la historicidad empírica, el ejemplo paradigmático que cita Meschonnic (del que ya se había ocupado Carnap) es la reificación de la Nada (*Nichts*). Para Meschonnic, contrariamente a Carnap, frases como "la nada nadi-fica" (*das Nichts nichtet*) no son el producto de la ausencia de sentido, sino el mecanismo de la reificación del significante; lo que denominará el *realismo lógico* heideggeriano.

Resulta difícil resumir o seguir paso a paso en pocas líneas el libro de Meschonnic; sería como pretender resumir en pocas páginas el recorrido de las obras mayores de Heidegger y mostrar al mismo tiempo el mecanismo de la esencialización debido a la ausencia de una teoría efectiva del lenguaje. En efecto, para Meschonnic, más que una teoría del lenguaje, lo que encontramos en Heidegger es una teología del lenguaje (no priva de relación con el catarismo y el gnosticismo).

El interés de Heidegger, para Meschonnic, ha sido el de "llevar a su paroxismo la oposición entre la esencia y lo empírico en la historia, la oposición de la lengua y el lenguaje. La oposición del realismo lógico y la ética mediante la eliminación del sujeto, instalando el totalitarismo en el pensamiento: el pensamiento total" (pag. 392). El interés del libro de Meschonnic consiste en recorrer cómo se produce y se manifiesta esta absolutización en cada uno de los temas centrales de la obra de Heidegger.

E. Castro

David Boucher (ed.). *The Life and Thought of R.G. Collingwood*, *Collingwood Studies*; vol. 1, R.G. Collingwood Society, Wales. UK, 1994 (xiii + 211 pp.)

El libro es el primer volumen de la publicación oficial anual de la *Collingwood Society* y bajo el título *The Life and Thought of R.G. Collingwood* reúne algunos de los trabajos leídos en la conferencia trianual realizada en Oxford, en julio de 1994; la introducción de David Boucher (junto con van der Dussen, el más reciente editor de Collingwood) señala que el alcance de la publicación es amplio, lo que se refleja en el índice de contenidos.

Dos artículos están dedicados a la, digamos, "historia íntima" de Collingwood: el artículo de D. Johnson acerca del padre de Collingwood titulado "*W.G. Collingwood and the Beginnings of the Idea of History*" muestra las influencias del padre en el pensamiento maduro del hijo y "*R.G. Collingwood: 'This ring of Thought': Notes on Early Influences*" de Teresa Smith se ocupa igualmente de rescatar información de la niñez de Collingwood y de su contexto familiar.

En "*Conceptual Openness: Hegel and Collingwood*", L. Goldstein considera a ambos filósofos en la misma línea de pensamiento que entiende que los conceptos son básicamente abiertos en contra de la tradición filosófica para la que "los conceptos deben ser definidos rígidamente, con las condiciones necesarias y suficientes para que su uso sea especificable" (p.45). Para Collingwood, los conceptos filosóficos constituyen escalas de formas; éstas representan la relación de conceptos que, aunque opuestos, mantienen puntos de contacto por lo que nunca pueden ser definidos rígidamente. Así, todos los conceptos filosóficos se superponen parcialmente [overlap] unos con otros, son, por ello, conceptos abiertos. Goldstein entiende que Collingwood se equivoca al considerar que ésta es una propiedad que sólo poseen los conceptos filosóficos y reformula su posición de modo que pueda referirse a todos los conceptos "que llevan sus historias consigo", y "un concepto que puede ser analizado por medio de la técnica dialéctica hegeliana, conciencia en el caso de la *Fenomenología* y libertad en el caso de la *Filosofía de la Historia* es una escala de formas en el sentido de Collingwood" (pp.46-8) (véase el apartado III de *An Essay on Philosophical Method*).

La adhesión de Collingwood al constructivismo histórico, tesis bastante difundida (defendida por autores como el propio Goldstein) es considerada críticamente por W.Dray en "*Was Collingwood an Historical Constructionist?*". La respuesta a la pregunta es negativa para Dray que entiende que la filosofía de la historia de Collingwood, considerada como un todo, *no exige* ser entendida al modo constructivista (en rigor, *construccionista*, ya que el término inglés es *constructionist*). El modo en que Dray argumenta hace suponer que entiende al constructivismo como una tesis que pretende afirmar que ya que el pasado no existe sólo conocemos nuestras *ficciones* presentes (en el sentido de simultáneas con nosotros) acerca de él. Es discutible que el constructivismo implique un

compromiso semejante; de todos modos, las razones de Dray para defender una lectura no constructivista de Collingwood son lo bastante débiles como para admitir una contra-argumentación usando casi las mismas pruebas.

El artículo de B. Haddock: "*Critical and Speculative Philosophy of History Reconsidered*" revisa la tradicional distinción y considera que no puede mantenerse si se la ve como una excluyente, más bien un aspecto requiere del otro pues "no podemos pensar históricamente sin una concepción substantiva del pasado" (p.81). La filosofía de la historia de Collingwood es un ejemplo del modo en que ambas cuestiones se interpenetran ya que involucra asuntos epistemológicos y ontológicos pues, para Collingwood, "pensar históricamente requiere en algún sentido una imagen más amplia del pasado y de su significado para nuestro concepción de la vida humana" (p.83).

S. Helgeby, en "*Action, Duty and Self-Knowledge in R.G. Collingwood's Philosophy of History*" ubica a Collingwood en la misma tradición de pensamiento sobre la historia en la que se encuentran Vico, Kant, Hegel y Croce para quienes "hay razón en la historia humana" (p.89). El autor intenta sistematizar los tres conceptos (acción, deber y auto-conocimiento) de modo de dar cuenta de cómo se puede encontrar razón en la historia sin por ello imponer al pasado un patrón que le es extraño. El artículo se basa sustancialmente en la lectura de *The Principles of Art, An Essay on Metaphysics* y *The New Leviathan*, lo que muestra un intento sistemático amplio que no se reduce a los textos explícitamente dedicados a la filosofía de la historia.

"*The Function of 'Unconscious Thought' in R. G. Collingwood's Philosophy*" de G. Vanheeswijck intenta conciliar la tesis de Collingwood de que el cambio de las presuposiciones absolutas (aquello que es presupuesto por todo acto de pensamiento) es el resultado del pensamiento inconsciente, con la posibilidad de dar una explicación filosófica de éste y de las presuposiciones mismas. Debe entonces mostrar hasta qué punto el estudio de Collingwood de tales presuposiciones es 'metafísico' y no meramente descriptivo. Para ello el autor acude a manuscritos de Collingwood sobre metafísica y a los aspectos religiosos de su pensamiento a partir de los cuales es posible definir cuáles son las condiciones *a priori* de posibilidad para el conocimiento humano y la acción, estas condiciones son inconscientes pues "sólo via la evolución del pensamiento humano pueden ser actualizadas" (p.117). Sin embargo, lo que el autor parece aclarar es qué entiende Collingwood por 'metafísica' más que definir la 'función del pensamiento inconsciente', tal como lo sugería el título.

El artículo de M. Hinz "*Process and Progress: Metaphysics as a Science of Mind*", es un trabajo sumamente interesante en el que se retoma la discusión acerca de las relaciones entre historia, filosofía y metafísica. Al igual que la historia, la metafísica es explicativa; la tarea del metafísico al estudiar el tipo particular de procesos que constituyen el cambio de las presuposiciones absolutas es vincular los distintos momentos de este cambio a fin de mostrar su continuidad e, incluso,

su progreso. "La metafísica como una ciencia de la mente debe no sólo explicar cómo el proceso ha cambiado, sino también evaluar el proceso [es así, 'criteriológica']" (p.132); por esto puede decirse que la metafísica (junto con la historia) es una "ciencia filosófica". La evaluación implica siempre una noción de progreso "El metafísico, entonces, está interesado en mostrar no la mera continuidad sino un tipo especial de continuidad, la de un desarrollo *progresivo*" (p.132). El punto crítico es cuál es el criterio para evaluar esos cambios, la solución de Collingwood fue dar un criterio interno a la filosofía representado por la idea de sistema o tradición filosófica que hace inteligible la historia del pensamiento (véase la conclusión de *An Essay on Philosophical Method*).

El artículo de R. Martin "*Collingwood and von Wright on Verstehen, Causation and the Explanation of Human Action*", es una puesta al día del trabajo ya realizado por Martin de vincular la tesis de la *re-enactment* con la inferencia práctica de von Wright. Aquí Martin analiza las últimas publicaciones de von Wright sobre explicación y comprensión y los mide con los análisis de Collingwood, fundamentalmente en referencia al concepto de "causa". Para Martin, la propuesta de Collingwood sigue siendo superior a la de von Wright porque aquél enfatiza la plausibilidad de la acción realizada como factor explicativo. El artículo es también una precisa evaluación de los tipos de "causa" que Collingwood distinguió en *An Essay on Metaphysics*.

En "*Collingwood's New Leviathan Then and Now*", P. Nicholson rescata la última obra de Collingwood dedicada al estudio histórico de la configuración del 'espíritu europeo' [european mind]. A pesar de que Collingwood consideró que estaba continuando a Hobbes, según Nicholson, lo que se nota es más bien la presencia de Hegel. La pregunta es, entonces, por qué Collingwood evaluó su obra tan incorrectamente. Las dificultades para resolver este interrogante son sugeridas pero no resueltas por el autor, para quien el referente último del libro de Collingwood es siempre Hegel.

El libro contiene también un apartado titulado "*Collingwood Corner*" bajo el que se reproducen tres comentarios bibliográficos de Collingwood a libros de psicología de 1923 en los que se puede leer su posición crítica respecto de los alcances de la psicología, precedidos por un comentario de J. Connelly para quien el rechazo de Collingwood a la psicología puede entenderse perfectamente en el contexto de su época. En el mismo apartado S. Helgeby presenta una lista de lugares donde pueden consultarse otros manuscritos de Collingwood. Por último, el libro cierra con dos reseñas críticas, una de la nueva edición (revisada y ampliada por van der Dussen) de *The Idea of History*; y otra de un libro de M. Hinz sobre las relaciones entre Collingwood y Nietzsche.

El libro muestra el renovado interés que ha despertado la obra de Collingwood, y a la vez da cuenta de que este interés no se centra exclusivamente en su filosofía de la historia sino que reconoce dos áreas principales: sus tesis metafísicas (y su peculiar concepción de la metafísica), y su filosofía política y moral.

De ahí que los artículos incluidos contengan extensas citas de *The Principles of Art*, *An Essay on Philosophical Method*, *An Essay on Metaphysics* y *The New Leviathan*. La revitalización de la atención dispensada a Collingwood está directamente vinculada a la posibilidad (relativamente reciente) de consultar sus manuscritos así como a la creación de la propia *Collingwood Society*, algunos de cuyos miembros han publicado ediciones ampliadas de *The Idea of History* y *The New Leviathan*; al mismo tiempo que se han relanzado muchos de sus textos fundamentales. En diciembre de 1995 ha aparecido el volumen dos de estos estudios titulado *Perspectives*.

Rosa Belvedresi
UBA-CONICET

Horacio Spector. *Analytische und postanalytische Ethik. Untersuchungen zur Theorie moralischer Urteile*, Munich, Alber, 1993, 192 pp. (traducido por Ruth Zimmerling).

Spector argumenta por el comunitarismo, posición que respondería al problema principal de la ética: ¿cómo es que pueden existir hechos morales? El enfoque es *histórico*, pues "el conocimiento de la historia de un problema filosófico [...] es el primer paso para su solución."¹ La argumentación recorre la ética contemporánea, especialmente las posturas *analíticas* y *post-analíticas*.

Spector caracteriza las corrientes analíticas por centrarse en la semántica, mientras las post-analíticas privilegian la ontología y epistemología. Hasta los años setenta fue la ética analítica dominante, pasando después a un segundo plano.

La ética analítica comienza con el *emotivismo*; merecen especial consideración Carnap, Popper y Stevenson.

Para Carnap, los juicios de valor son órdenes, presentadas engañosamente como aserciones. Pero Carnap nunca pudo explicar, señala Spector, el misterio de que buena parte del uso habitual del lenguaje consista en ocultar órdenes que los hablantes nunca intentaron dar.

La postura de Popper no se fundaba en el uso del lenguaje. Para Popper, toda norma moral es el *contenido de una decisión*, y esto, sostiene Spector, es análogo con las proposiciones, que son el contenido de una opinión. Popper fue único entre sus pares, pues su emotivismo era paradójicamente substantivo o *hilético* (según la conocida terminología de Alchourrón y Bulygin).

Stevenson propuso el esquema explicativo que pretende establecer el conte-

1. 104 (mi traducción en todas las citas).

nido descriptivo del juicio "x es bueno" mediante su substitución por "yo apruebo a x". Esto es criticable, pues puede decirse con sentido "yo apruebo a x, porque x es bueno", pero no "x es bueno, porque yo lo apruebo". El esquema de Stevenson, subraya Spector, no explica la independencia lógica presupuesta en el primero de estos enunciados.

Siguiendo al emotivismo, no podrían existir buenos argumentos respecto de juicios morales. Aquí comenzó Toulmin, ya en 1950, con el proceso que llevaría al descrédito de la ética analítica. Toulmin es aún emotivista, afirma Spector, pero, porque con él comienza la idea de un "punto de vista moral", su posición es denominada *emotivismo de los buenos argumentos*. Para Toulmin, la argumentación moral sólo es posible siendo accesible a cualquier persona; idea de generalidad desarrollada en otra dirección por Baier, para quien la condición de una regla moral es que sirva al bienestar de todos.

Hare investigó exhaustivamente el concepto de generalidad. Cada juicio moral particular implica, para Hare, la suposición de un juicio moral *general*, lo que conduciría a los conceptos de *universalidad* y *universalizabilidad*, centrales en la ética contemporánea. Spector descrea de la universalizabilidad, fundado en su escepticismo sobre la posibilidad de encontrar aspectos formales del discurso moral que se enlacen a representaciones morales substantivas.

La exposición de la ética analítica concluye con el *naturalismo moderno*, del cual distingue Spector al "antiguo" naturalismo, inherente al emotivismo, consistente en sostener la equivalencia entre el juicio moral y algún estado psicológico del agente. Este naturalismo, sostiene Spector, no tiene ya seguidores. Quisiera señalar que, si bien dicha posición emotivista parecería anacrónica, cuenta con algunos entusiastas partidarios en la Argentina, contribuyendo, ciertamente, a nuestro colorido local.

El primer naturalismo *moderno* analizado es el *subjektivismo social* de Harman, para quien el juicio moral se funda en alguna moral positiva, que, siendo aceptada por el agente, le da a éste un motivo para la acción. Tal aceptación es un mero dato psicológico, de donde resultan consecuencias contraintuitivas, por ejemplo, que en la Alemania de Hitler hubiera sido inconsistente afirmar la obligación moral de no ordenar el exterminio de grupos humanos (Harman concede el punto). Es visible, indica Spector: el lenguaje moral analizado por Harman no es el usado habitualmente.

Otra forma de naturalismo moderno es la de Taylor. Para Taylor, "bueno" significa que existen fundamentos para recomendar lo considerado bueno, fundamentos que se vinculan en forma reconocible con necesidades, deseos o fines de los seres humanos, universalmente considerados.

Taylor parte de una premisa asertórica: algo produce daños o beneficios para los seres humanos. La versión *subjuntiva* o *contrafáctica* del naturalismo postula, contrariamente, una premisa hipotética; es el caso de la *teoría del observador ideal*, desde la cual Nino define la obligación moral en términos así resumibles:

algo está moralmente ordenado cuando un principio público lo exige, principio que aceptaría como justificación de su actuar cualquier persona racional, imparcial y bien informada.²

Concentrándose la *ética post-analítica* en el nivel ontológico, su principal debate enfrenta a realistas y anti-realistas. El problema que trata ahora Spector es: ¿cómo es que pueden existir *hechos* que sean prescriptivos?

La conocida tesis de Hare: todo juicio moral *presupone* una prescripción, es concluyentemente refutada por Spector mediante una rigurosa argumentación de lógica deóntica.³

No es, entonces, que los juicios morales presupongan una prescripción, sino que tales juicios proveen *fundamentos para la acción*, los cuales, a diferencia de los motivos, son independientes de los deseos o preferencias del agente.

Consecuentemente, entre los juicios morales y aquello que para los agentes es *objetivamente* valioso existe una relación esencial, afirmación que anticipa el categórico realismo de Spector.

De los argumentos anti-realistas se destaca el de la extravagancia ontológica, que ataca al realismo moral sosteniendo que, según esta postura, deberían existir entidades *reales* en sí prescriptivas: *hechos prescriptivos*, cuyo status ontológico sería, cuando menos, extravagante. Contesta Spector que, entendiendo la prescriptividad como *fuerza motivacional*, no es ontológicamente extravagante sostener que entidades reales puedan actuar sobre los agentes, haciendo que elijan éstos un cierto curso de acción.

Para Spector, *resultaría ontológicamente extravagante discutir la existencia de hechos morales*, tesis que se funda en su posición comunitarista.

Los filósofos comunitaristas MacIntyre, Sandel y Taylor habrían ejercido una crítica "verdaderamente destructiva" de la *concepción atomista del yo*, común al utilitarismo y al kantismo, y compartida por filósofos como Rawls o Nozick. Al atomismo enfrenta Spector la *concepción comunitarista del yo*, para la cual la existencia o *identidad* del yo está indisolublemente ligada a su comunidad de pertenencia.

El yo atomista enfrenta la tarea de elegir entre normas morales cuáles son válidas, pero, para Spector, "el yo que puede aceptar o rechazar las normas de la moral social es un yo amorale, no comunitario".⁴

Spector denomina *realismo moral comunitarista* a su concepción. La cuestión de la existencia de hechos morales es respondida ahora, afirmando que tales hechos existen, pero sólo al considerarlos no "hechos naturales" sino *hechos comunitarios*. Los hechos morales formarían parte de la comunidad, origen de la iden-

2. Cfr. 103.

3. 110-113.

4. 177.

tividad individual. El yo no elige normas morales, pues las normas morales son parte de él mismo: el yo *descubre* normas morales.

Determinadas proposiciones morales, que Spector denomina "*verdades morales comunitarias*"⁵ no pueden ser cuestionadas sin una crisis de identidad.

En conclusión, la existencia de hechos morales queda demostrada, para Spector, por *fundamentos de supervivencia*. Nuestra propia supervivencia nos obligaría a reconocer tales hechos, so pena de amenazar o destruir nuestra propia identidad.

La tesis de Spector se basa así en el rol constitutivo que los valores morales tradicionales de una comunidad tendrían para la identidad personal. Quisiera por mi parte opinar, sin embargo, que Spector pasa aquí por alto que la formación de una identidad personal ha tendido precisamente, en la modernidad, a independizarse cada vez más de toda autoridad tradicional.

Desde la Ilustración entendemos por una personalidad desarrollada a una personalidad *autónoma*: aspecto del proceso de racionalización, que, ciertamente, presenta también los elementos negativos que interesaron a Marx y Weber: la alienación y la pérdida de sentido.

Pero su ambigüedad no priva a la racionalización de ser un acontecimiento socio-histórico. La tesis de Spector es aquí, paradójicamente, poco realista. La identidad personal está, contemporáneamente, desligada de *hecho* de los valores comunitarios, por constituirse tomando distancia de éstos.

Spector acierta en que dicho fenómeno pueda llevar a una crisis de identidad. En nuestra cultura, cada nueva generación enfrenta la necesidad de esa crisis. Puede decirse que, en la modernidad, el hombre vive una permanente crisis de identidad. Por esto mismo no veo la relación entre identidad personal y supervivencia postulada por Spector. Entiendo que las crisis de identidad, lejos de amenazar la supervivencia individual o colectiva, la aseguran, manifestando la disposición a revisar supuestos y asumir cambios.

Claramente tiene este proceso rasgos negativos, para el individuo y la sociedad. Las propuestas comunitaristas son enteramente apropiadas al esbozar un *proyecto ideal de vida* que integrase más felizmente a los individuos. Pero pienso que una tesis comunitarista no puede pretender basarse en hechos fundamentales de la psicología o de la cultura propias a una sociedad moderna.

Agustín Ferraro
UBA

5. 182.

Ronald Dworkin. *Life's Dominion, An Argument on Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*. New York: Vintage Books, 1994, 273 pp. (Originalmente publicado por Alfred Knopf, Inc., 1993)

El dominio de la vida, libro reciente de Ronald Dworkin, se destaca por dos aspectos. Primero, constituye una rica fuente de información sobre la práctica del aborto y la eutanasia y provee una vista panorámica de diversas posiciones al respecto, para lo cual se nutre de la historia, la teología, la literatura, las leyes europeas y norteamericanas, la medicina, la psicología y la filosofía moral. Segundo, es un intento serio de reorientar la discusión de estos temas, lograr consenso y resolverlos, para lo cual Dworkin defiende una manera distinta de interpretar las cuestiones morales que originan. En esta reseña me concentro en este proyecto conciliatorio para evaluar algunos de sus puntos centrales.

La obra está dividida en ocho capítulos que comprenden dos temas: el aborto, que abarca la mayor parte, y la eutanasia.

Por qué provocan estas prácticas semejante controversia? Violan, acaso, un derecho fundamental: el derecho a la vida? Según Dworkin, ésta es la interpretación clásica que las ve como el problema de atribuir derechos a organismos que no los poseen de manera obvia. Según el autor el debate ha sido malinterpretado: las cuestiones morales planteadas por el aborto y la eutanasia no tienen que ver con los derechos y los intereses de los involucrados sino con el valor intrínseco de la vida humana. La convicción que la vida humana es sagrada o inviolable es fundamental y compartida aún por quienes defienden posiciones aparentemente irreconciliables con respecto al aborto y la eutanasia. Esta tesis permite que Dworkin encare el debate de manera novedosa: en vez de centrarse en el desacuerdo existente sobre estos temas, apela a la convicción, compartida por todos, de la inviolabilidad de la vida humana.

Dworkin comienza con el aborto. Tanto los liberales como los conservadores reconocen que diferentes objetos o eventos tienen distinto valor. Algunos poseen valor instrumental. Otros son intrínsecamente valiosos: su mera existencia es algo bueno y su destrucción es un mal. Entre estos últimos se encuentran las vidas humanas individuales en tanto son resultado no solo de un proceso creativo natural o divino sino también de otro puramente humano. Para Dworkin, el hecho que hasta la postura liberal reconoce el carácter moralmente problemático de la decisión a abortar confirma que tanto los liberales como los conservadores consideran que la vida del feto es intrínsecamente valiosa, independientemente de que éste posea intereses o derechos.

Pero, si tanto los liberales como los conservadores concuerdan sobre la sacralidad de la vida, por qué aparecen divididos en dos posiciones irreconciliables? Según Dworkin, porque no concuerdan sobre como respetar dicha sacralidad. Tal desacuerdo refleja las diferencias profundas que existen respecto de la im-

portancia moral del proceso creativo humano y la del proceso creativo natural. Los liberales enfatizan la inversión humana y consideran que la frustración de esa inversión es moralmente más problemática que la frustración de la inversión natural. Los conservadores destacan la inversión natural, muchas veces en desmedro de la humana.

Dworkin dedica tres capítulos al análisis de la dimensión político-legal de este debate, y a la discusión de la decisión de la Corte Suprema de los EE.UU. - *Roe v Wade*- que legalizó el aborto en ese país. Dworkin comparte la opinión de que las mujeres tienen el derecho constitucional a abortar y argumenta que el tema a discutir no es si el feto es una persona constitucional, pues no lo es. Mas bien, se trata de si cada estado puede introducir legislación antiabortiva para proteger el valor intrínseco de la vida. La respuesta de Dworkin es negativa. Ningún estado puede dictar ni forzar una posición sobre la inviolabilidad de la vida. Esta idea depende de convicciones religiosas y psicológicas profundas y, por ende, personales.

Los dos capítulos finales tratan de la eutanasia. Aquí Dworkin considera decisiones que involucran a individuos competentes en estado grave, a individuos permanentemente inconscientes y a individuos conscientes pero incompetentes, especialmente quienes padecen de demencia progresiva incurable. Respecto a personas que se encuentran en los dos primeros grupos, Dworkin repite su tesis fundamental: el debate sobre lo incorrecto de matarlas se debe entender como el problema de como respetar la inviolabilidad de cada vida individual. Dworkin agrega, además, una penetrante discusión sobre dos tipos de intereses -experienciales y críticos- que deben ser reconocidos cuando se discuten estos temas.

Respecto al tratamiento de enfermos dementes Dworkin plantea interrogantes como: Qué derechos morales tienen? Qué es lo mejor para ellos? Basándose en su análisis de los intereses experienciales y críticos, Dworkin muestra cómo se pueden aplicar los principios de autonomía y beneficencia en estos casos. El autor defiende con vehemencia la importancia del derecho a la dignidad del enfermo demente. Afirma que los seres humanos aprecian la libertad porque valoran su dignidad, y la capacidad de controlar nuestro futuro como paciente incompetente es una libertad que debe ser protegida.

El Dominio de la Vida invita a reflexionar sobre temas importantes y evoca efectivamente el espíritu de cuestionamiento necesario para promover el debate racional. Las discusiones sobre autonomía y beneficencia en los últimos capítulos son excelentes, así también como la reinterpretación de la noción de dignidad y lo que ésta requiere.

Pero esta obra presenta algunas dificultades. Primero, la afirmación de que las controversias sobre el aborto y la eutanasia han sido malinterpretadas causa una cierta perplejidad. Según Dworkin, se trata simplemente del tema de la sacralidad o inviolabilidad de la vida. Pero solo si se asume que el feto carece de intereses y de derechos se pueden reducir estos temas al problema del valor de

la vida. Dworkin prefiere evitar la discusión sobre los derechos del feto o sobre si es una persona. Considera que esas cuestiones son irrelevantes. Pero lo son realmente? Dworkin mismo insinúa una posición al respecto: sugiere que el feto no es una persona y afirma que durante los primeros meses de gestación carece del sustrato neural necesario para que se le atribuyan intereses y derechos. Hubiera sido útil que Dworkin proveyera un análisis mas sistemático y profundo del estatus moral del feto.

En segundo lugar, el enfoque conciliatorio del autor en el aspecto moral por momentos oscurece las diferencias fundamentales existentes entre posturas que siguen siendo opuestas. Dworkin afirma que comprender que la disputa es sobre el valor de la vida llevará a una solución que conservadores y liberales puedan aceptar con dignidad. Pero, es así? Aún si estas posiciones solo entran en conflicto cuando se trata de dar prioridad a lo natural vs lo humano, éste sigue siendo un desacuerdo profundo y tremendamente divisivo. Uno se pregunta, entonces, si el que concuerden sobre la inviolabilidad de la vida tiene las implicancias prácticas que Dworkin anticipa.

Finalmente, cabe cuestionar cuan novedoso es su enfoque. Por momentos, el autor parece disfrazar con nuevos términos -tales como "frustración de la inversión humana"- la familiar disputa entre la calidad y la cantidad de vida. Ese debate sigue sin resolverse. Que el análisis de Dworkin avance en la discusión es debatible.

Pero estas salvedades no intentan minimizar la enorme contribución de Dworkin a la reflexión sobre cuestiones que nos afectan muy directamente. Es indudable que sus penetrantes observaciones aportan significativamente a nuestra comprensión de la vida y de la muerte. Por ello, tanto quien estudia estos temas como el lector en general se beneficiará leyendo cada capítulo.

Arleen L. F. Salles
Montclair State University

ACTUALIDAD FILOSOFICA

ELECCIONES EPISTEMOLOGICAS Y PRACTICA DOCENTE

Algunas reflexiones a partir
de una experiencia educativa

Juan Marincevic y Marcela Becerra Batán

El presente trabajo intenta dar cuenta de una experiencia educativa en relación a problemáticas en torno al conocimiento científico, llevada a cabo en la asignatura "Introducción al Conocimiento Científico", para el primer año de la Licenciatura en Psicología de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Luis, durante los años 1993 y 1994. Si bien hemos considerado las peculiaridades de cada uno de los grupos con los que trabajamos, se destacan fundamentalmente aquí aquellos momentos que van configurando una cierta identidad en la diferencia.

El punto de partida de esta experiencia estuvo dado por determinadas opciones teóricas planteadas a modo de hipótesis. Las mismas se han ido elaborando críticamente desde distintos proyectos de investigación dirigidos por la Profesora Violeta Guyot; asimismo han sido ejes a partir de los cuales se han organizado cursos de grado, post-grado y seminarios de investigación para alumnos y profesionales de distintos campos disciplinarios, desde la Universidad Nacional de San Luis. Tales hipótesis fueron:

- Las elecciones epistemológicas determinan la "transmisión" de conocimientos. En este orden, concebimos al conocimiento como una construcción, y al conocimiento científico, no como meros resultados, sino más bien en tanto procesos complejos y de permanente creación histórico-culturalmente situados. "El conocimiento científico es relativo a sus condiciones históricas de producción y a formas y estilos de su construcción. Esta relatividad del conocimiento científico pone en juego elementos de la lógica racional, pero también aspectos ligados a lo imaginativo, a lo emocional, a los modos de ver y de observar -según los modelos en los que nos hemos formado-. Posibilitan vislumbrar la creación científica como un proceso mucho más rico y complejo que no se limita a

concebir la mera reproducción de resultados".¹ - Consecuentemente, entendemos la práctica docente como una práctica social que vincula a docentes y alumnos mediatizados por el conocimiento. "La práctica pedagógica que surge de esta concepción epistemológica, permitirá reformular la relación con el conocimiento (abolición de las teorías como dogmas científicos) y con los alumnos, sujetos activos en el proceso de apropiación y recreación del conocimiento. Por otro lado, la práctica docente entendida de esta manera permite aproximarnos a ella para extraer los contenidos vitales de la relación pedagógica y operar una ruptura con las apariencias que justifican un estado de cosas indeseables y que se presentan como inmodificables".² Tras ello, nos planteamos amplios objetivos, no al modo de algunas taxonomías tradicionales, sino más bien como propósitos coherentes con nuestras opciones previas. En este sentido intentamos:

- Promover una reflexión filosófica acerca del conocimiento y del conocimiento científico, como una instancia fundante e ineludible para operar críticamente en cualquier espacio teórico; - Propiciar la formación de un auténtico espíritu científico.

En relación con la propuesta, los contenidos fueron presentados a modo de problemas. Para ello, en una primera instancia, promovimos la explicitación de ciertas experiencias y formas de conceptualización que los alumnos traían consigo en relación al conocimiento científico. Así fuimos constatando que éstas provenían generalmente de la "experiencia básica", de las opiniones y fundamentalmente, de las experiencias educativas de los niveles primario y medio, de las cuales conservaban memorística y acríticamente definiciones y asimismo una concepción implícita del conocimiento científico de raíces difusamente positivistas, en la cual éste aparecía desligado de la historia de la ciencia. También cabe mencionar la influencia de los medios masivos de comunicación social, que con frecuencia acercan a los alumnos una imagen simplista y fragmentada de los nuevos resultados del conocimiento científico, especialmente los vinculados con lo tecnológico.

Pero por otra parte estos alumnos, que se hallan en un primer tramo de su vida universitaria, manifiestan un fuerte entusiasmo por el conocimiento, ya que desean indagar quiénes son y cuál es su vocación. En relación a estas profundas búsquedas cognoscitivas, los alumnos fueron expresando a lo largo del Curso que en este ámbito iban encontrando elementos para fundamentar sus elecciones y para comprometerse con la propia formación.

1. Giordano, M. Cometta, A., Guyot, V. y otros. *Enseñar y aprender ciencias naturales*. Troquel Educación, Bs. As., 1991, p. 19.

2. Ibidem, p. 22. El subrayado es de las autoras.

Problematizar implica entonces, en esta propuesta, poner en movimiento aquellas experiencias y formas de conceptualización que los alumnos traen consigo a partir de ese entusiasmo por el conocimiento, lo que les permite hacer emerger la insuficiente fundamentación de las mismas y la precariedad de las certezas adquiridas. Simultáneamente, se va planteando otra demanda por el conocimiento, en el sentido de ir construyendo nuevas y auténticas preguntas y respuestas. En estos procesos se muestran los obstáculos epistemológicos como paradójales, en cuanto a la vez limitan y posibilitan reconstrucciones del conocimiento.

El primer problema que se propuso fue el del conocimiento. Elegimos no presentarlo al modo clásico y sistemático de ciertas teorías del conocimiento (posibilidad, origen y naturaleza del conocimiento, nociones de "verdad" y "error", los diversos estados del espíritu frente a ésta, la evidencia como fundamento de la certeza y la verdad...). Preguntarse filosóficamente por el conocimiento significó en cambio desmitificar su condición "natural", "obvia" y en muchos casos estática e inmutable. Pues, como afirmábamos en los objetivos, esta cuestión constituye el primer paso crítico de todo intento de ir configurando un auténtico espíritu científico.

Si retomamos la cuestión del origen del conocimiento, lo fue en un modo diferente: siguiendo las incisivas sugerencias nietzscheanas apuntamos a descubrir, "removiendo los bajos fondos", los instintos de poderío y dominio que están a la base de toda voluntad de saber y de verdad. El conocimiento entonces se nos manifiesta ligado a pasiones, intereses y conflictos de un sujeto instalado existencialmente en una situación histórica, en la cual emerge una cierta configuración del conocimiento, tanto en el modo de las preguntas como en el de las respuestas, en tanto que efecto de aquella voluntad de poder-saber.

En este orden, afirmamos al conocimiento como una práctica, esto es, una construcción tanto del objeto como del sujeto de conocimiento, que se manifiesta de manera singular en el mito, el arte, la religión, la filosofía y la ciencia.

Sostenemos además que el conocimiento como práctica se inscribe en el amplio campo del saber. Este "no es suma de conocimientos, pues de éstos siempre puede decirse si son verdaderos ó falsos, exactos ó no, aproximados ó definidos, contradictorios ó coherentes; ninguna de estas distinciones es pertinente para describir el saber, que es el conjunto de los elementos (objetos, tipos de formulación, conceptos y elecciones teóricas) formados a partir de una sola y misma positividad en el campo de una formación discursiva unitaria".³ Esto nos remitió a

3. Foucault, M. *El discurso del poder*. Folios Ediciones, Bs. As., Contestación al Círculo de Epistemología, p. 115.

las cuestiones del poder, del discurso y de la verdad y su historia política, con los cuales el conocimiento está imbricado. Particularmente interesó a los alumnos el problema del discurso, porque éste puso en evidencia el conflicto existente entre su deseo de hablar desde su posición de sujetos alumnos y las constricciones institucionales. Esta situación promovió un rico debate y una propia clarificación de aquel conflicto, al reflexionar en torno a los diversos mecanismos de exclusión de los discursos, especialmente de los discursos científicos.

El segundo problema planteado fue el del conocimiento científico. Aquí debatimos la articulación entre conocimiento científico, otros saberes y otras prácticas sociales, en su específica situación histórico-cultural. El desentrañar estas articulaciones -particularmente en los "casos" Galileo Galilei y Torricelli-, produjo un fuerte "impacto de conocimiento"⁴, a partir del cual los alumnos repensaron su concepto de ciencia, al poder situarla en sus condiciones históricas de emergencia y procesos de constitución.

Al interior de este segundo problema, la discusión en torno al método adquirió una relevancia central. Lo que aquí se intentó mostrar fue, no una mera confrontación ni una descripción de distintas metodologías de investigación -especialmente en Psicología-, sino más bien las relaciones entre epistemología y metodología. La hipótesis base de tal discusión fue que las concepciones epistemológicas sesgan las elecciones metodológicas, con consecuencias en múltiples prácticas: investigativas, de producción de conocimiento, docentes, profesionales, etc.

Desde la convicción de la necesidad de asumir lúcidamente estas prácticas, explicitamos las relaciones entre epistemología y metodología, lo cual pudo promover en los alumnos la revisión de otro difuso concepto adquirido; concepto éste basado en la caracterización del "método científico" como un conjunto de procedimientos rigurosamente pautados, que plantea "a priori las condiciones de un pensamiento auténticamente científico"⁵, y aplicable a cualquier objeto de investigación. Este "rigorismo metodológico" pudo ser confrontado provechosamente con la opción epistemológica que sostiene la mutua constitución del objeto y del método, como ejercicio de una vigilancia epistemológica, evitando fundamentalmente las disociaciones "del método o la teoría respecto de las operaciones concretas de investigación, ... la teoría del método o la teoría de la teo-

4. Cfr. Guyot, V., Marincevic, J. y Luppi, A. *Poder saber la educación*. Lugar Editorial, Bs. As., 1992, p. 69.

5. Bourdieu, P., Chamboredon, J. C., Passeron, J. C., *El oficio de sociólogo*. Siglo XXI, México, 1986, p. 22.

ría".⁶ En este punto nos preguntamos con los alumnos qué es una teoría científica. Para responder a este interrogante, se mostró que no se trata sólo de realizar un análisis lógico de su estructura formal, sino también de dar cuenta de los procesos de constitución de una teoría. Pusimos así de manifiesto cómo en cada operación concreta de la investigación, constitutiva de estos procesos, se verifica la dialéctica teoría-experiencia. Nuevamente aquí algunas historias de la ciencia nos aportaron testimonios -particularmente, el "caso" Sigmund Freud-, a partir de los cuales concluimos que "el desarrollo científico es el resultado de un ir y venir incesante entre el momento teórico y el momento experimental"⁷.

El problema del conocimiento científico hasta aquí tratado nos condujo a plantear la cuestión de la racionalidad, y las distintas maneras en que ésta ha sido concebida en "occidente" a través de sus diversos y complejos procesos históricos. Una mirada crítica hacia este panorama nos permitió destacar que la "racionalidad instrumental" ha sido privilegiada como la forma más acabada y universal de la racionalidad, en desmedro de otros saberes y prácticas de conocimiento. Este tipo de racionalidad, exitosa en el desarrollo científico y tecnológico en relación a ciertos aspectos de la vida humana, también ha mostrado su insuficiencia, y hasta su fracaso, por una parte, para dar cuenta por sí misma de los límites y posibilidades de esa ciencia y esa tecnología respecto de la promoción de la condición humana en el mundo, y por otra, para erigirse como la única forma de racionalidad que brinde respuestas válidas a preguntas humanas fundamentales.

Para proponer un camino alternativo a este dilema desde la racionalidad, recurrimos al concepto de "racionalidad ampliada".

Con él "se trata de redescubrir cómo es posible un punto de vista racional sobre la totalidad, cómo tal punto de vista puede articularse en construcciones inteligibles, cómo puede hacerse respetar el rigor científico en los confines en que se trata de situar los mismos límites y las condiciones englobantes, los horizontes constitutivos, en una palabra, el mundo y la existencia en cuanto tales, o más aún, los componentes últimos de referencia en relación a los cuales debería poder medirse todo conocimiento, toda acción, toda finalidad y todo valor".⁸ Es también desde esta perspectiva de la razón ampliada que pudieron abordarse las articulaciones entre ciencia, ética y política. Una lectura crítica de textos -tanto de epistemólogos como de científicos- que presentaban diversas posiciones al

6. Ibidem, p. 12.

7. Ladriere, J. *El reto de la racionalidad*. Sigume-Unesco, Salamanca, 1978, p. 34.

8. Ibidem, p. 175.

respecto, posibilitó vislumbrar cómo concepciones epistemológicas pueden ser solidarias, en distintos niveles y órdenes, con presupuestos ideológicos, con postulaciones éticas, políticas y de filosofía de la historia, como así también con múltiples prácticas sociales que se ejerzan en una determinada comunidad. Dado que esta compleja trama se constituye de un modo específicamente diverso en distintas formaciones históricas, se escogieron para el análisis algunos fragmentos de la historia argentina de los siglos pasado y presente. A partir de allí fue posible dar con elementos para construir una reflexión de lo que al respecto se juega en nuestra actualidad.

El tercer problema propuesto fue el del conocimiento científico del hombre. Se hizo necesario aquí reconstruir el proceso histórico de constitución de las ciencias para poder mostrar las condiciones de posibilidad del surgimiento de las disciplinas humanas y particularmente, de la Psicología en este contexto. Siguiendo las reflexiones de Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*, pudimos debatir la cuestión de la emergencia de las ciencias humanas al interior de la "episteme moderna", y más precisamente, en la región epistemológica delimitada por la biología, la economía y la lingüística. Esta perspectiva nos permitió dar cuenta de la aparición de nuevas formas de saber en los intersticios de dicha región; de las relaciones de "duplicación", "exterioridad" y "vecindad" entre las ciencias humanas y las ciencias de la vida, el trabajo y el lenguaje, así como de los entrecruzamientos de métodos y modelos entre las ciencias humanas.

En estrecha vinculación con este debate, no pudo dejar de polemizarse acerca del estatuto científico de estas nuevas disciplinas. En este sentido, se confrontaron diversas posturas y sus correspondientes supuestos epistemológicos. Tal confrontación se dio en un clima de apasionado debate, en el cual los alumnos apelaron a múltiples recursos argumentativos y elementos conceptuales, manifestándose así una apropiación de los conocimientos elaborados conjuntamente a lo largo de este Curso.

En relación al surgimiento de la Psicología en el contexto de las ciencias del hombre, contamos con la colaboración del Lic. Hugo Alberto Klappenbach, quien propuso problematizar las tradiciones historiográficas que dan cuenta del surgimiento de la Psicología para postular en cambio tres grandes "matrices disciplinarias", a partir de las cuales se conformaron "las psicologías" del siglo XIX en Alemania, Francia e Inglaterra, con sus específicas producciones de conocimientos acotadas a sus respectivos marcos histórico-culturales.

Esta problematización promovió en los alumnos agudas reflexiones acerca de la importancia de profundizar en las historias de la disciplina de su elección. Manifestaron en este orden un desconocimiento de las mismas, el cual era advertido ahora como un obstáculo que era necesario superar, para que la historia se con-

virtiera en un instrumento crítico que les posibilitara no sólo desmitificar ciertas historias de los orígenes, sino también construirse una nueva identidad como sujetos de conocimiento.

El cuarto problema propuesto fue el de la formación del espíritu científico. Aquí el énfasis estuvo centrado en los modos según los cuales los sujetos entablamos relación con el conocimiento y con el conocimiento científico, relación que implica a su vez vínculos de sujeto a sujeto. Las dos disposiciones fundamentales en estas relaciones fueron planteadas en los términos de "dogmatismo" y "creatividad". Otra vez en este punto algunas historias de la ciencia vinieron a brindarnos impactantes lecciones, en el sentido de que los grandes promotores de las revoluciones científicas se atrevieron a la invención, transgrediendo así los límites que los saberes constituídos y las relaciones de poder establecidas imponen a las prácticas científicas.

El postular que tal invención no es atributo exclusivo de los grandes genios, sino que puede ser cultivada, nos llevó a plantear los conceptos de "oficio" y de "vigilancia epistemológica" según Bourdieu y Bachelard respectivamente. Particularmente esta última categoría brinda la posibilidad superadora en la dialéctica obstáculos-ruptura epistemológicos, en la permanente configuración del "oficio" -en este caso, el oficio de psicólogo.

También esta vigilancia tiene por objeto la relación docente-alumno, en la cual se configuran los sujetos de conocimiento, disponiéndose de una singular manera en relación al conocimiento científico. Aquí el debate giró en torno al concepto de "formación inductiva" tal como es delimitado por Konrad Lorenz, y se concluyó que "todo cambiaría si se planteara el problema de la vigilancia en la dialéctica del racionalismo enseñante y del racionalismo enseñado. En ella la crítica tiene los dos sentidos, va del maestro al alumno pero también del alumno al maestro. En ella juegan ambivalencias que es preciso señalar. El discípulo desea la vigilancia y al mismo tiempo la teme. Ella puede estimularlo, pero también puede enervarlo. Entre la necesidad de ayuda y la necesidad de autonomía hay una justa medida difícil de mantener".⁹

Al finalizar este Curso, los alumnos expresaron haber protagonizado una experiencia que supuso deconstrucción y reconstrucción de conocimientos. Manifestaron asimismo haber encontrado un espacio reflexivo en el cual fue posible comenzar a pensar la propia formación como fundada en una decisión y un compromiso: elegirse y configurarse a sí mismos en los términos de un auténtico espíritu científico.

9. Bachelard, G. *El racionalismo aplicado*. Paidós, Bs. As., 1978, p. 76.

Ya que la vigilancia epistemológica constituye también para nosotros un intento cotidiano -arduo y posible a la vez-, no podemos afirmar que este trabajo se cierre aquí; porque no deseamos que nos anime el "alma profesoral, orgulloso de su dogmatismo,... repitiendo cada año su saber".¹⁰

Universidad Nacional de San Luis

ABSTRACT

This work purports to give an account of a teaching experience regarding problems of scientific knowledge, which has taken place at the School of Humanistic Sciences of the State University in San Luis. The starting point of this experience was determined by certain positions suggested hypothetically. To begin with, we believe that the "transmission" of knowledge is determined by the epistemological elections. We regard knowledge as a construction, and we conceive scientific knowledge as processes historically and culturally situated. The teaching practice consistent with this choice, will permit the reconstruction of relations with the knowledge and with the pupils, active subjects in the process of appropriation and recreation of knowledge.

10. Bachelard, G. *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI, Mexico, 1991, p. 12.

ENTREVISTAS: RENE DESCARTES, CUATROCIENTOS AÑOS DE ACTUALIDAD

Reportaje de Francisco Naishtat (UBA)*

El cuarto centenario del nacimiento de Descartes ha dado lugar en San Sebastián y Barcelona al Congreso que le estuvo consagrado del 24 al 31 de marzo del corriente año. Más de un centenar de ponencias, entre conferencias y comunicaciones, se celebraron en este evento en que han sido protagonistas profesores de las universidades Vasca y Autónoma de Barcelona, Madrid, Pamplona y Salamanca junto a otros de París, Nantes, Harvard, Montreal, Buenos Aires, Santiago de Chile, Nueva York, Oxford, Londres, Basilea y Bogotá. Exponemos a continuación los reportajes que el prof. Francisco Naishtat de la UBA, quien asistió al encuentro a título de conferencista invitado, realizó con la ayuda de la lic. Begonya Saez de la Universidad Autónoma de Barcelona a los filósofos Víctor Gómez Pin, profesor de la UAB y organizador del congreso, Hilary Putnam, Pierre Aubenque y Manuel Cruz. Las mismas cuatro preguntas siguientes fueron hechas a cada uno de los entrevistados, a saber:

1. ¿Cuál es hoy, a cuatro siglos de su nacimiento, la actualidad de Descartes?
2. ¿Es Descartes un filósofo francés o un filósofo de lo universal?
3. ¿Cómo piensa la relación de Descartes con el advenimiento de la modernidad filosófica, científica y política?
4. ¿Existe hoy una urgencia de Descartes ante las grietas de la razón, del sujeto y de la historia?

Respuestas de Hilary Putnam¹

1. Yo he escrito (en el que considero el más importante de mis textos de estos dos años y que apareció monográficamente en el *Journal of Philosophy*), mis *Dewey Lectures*, las cuales constituyen fundamentalmente un ataque contra el modo de pensar cartesiano, ataque necesario, porque básicamente, no hemos superado al menos algunos aspectos de la filosofía de Descartes. Descartes ha marcado el

* En colaboración con Begonya Saez (UAB)

1. Traducción del inglés de Begonya Saez.

programa de toda la filosofía moderna y, no en vano, el mismo término de "filosofía moderna" siempre ha significado "filosofía después de Descartes", lo cual me parece ser suficiente testimonio de su importancia, incluso cuando no se está de acuerdo con él. Hace doscientos años que todo el mundo habla de superar el modo de pensar de Descartes, pero éste sigue siendo el punto de referencia y aún no hemos encontrado la manera correcta de superarlo.

2. No me gustan las dicotomías. Todo filósofo se ve influenciado por su propia lengua, su propio país, su propia historia, pero considero que la filosofía es por su naturaleza misma una empresa universal. Creo que el objetivo de la reflexión filosófica es universal, no sólo por cómo habla sino respecto a aquello de lo que habla.
3. Descartes juega un papel fundamental. Su física no fue una física con éxito, en el sentido por ejemplo de que su teoría de los vórtices no funcionaba mientras que sí lo hacía la mecánica de partículas de Newton. Aunque, de hecho, cuando Newton estudia a Descartes, pone a prueba deducciones y argumentos de manera bien precisa y, ciertamente, abunda en algunas ideas centrales de Descartes. La ley de la inercia, por ejemplo, se sostiene sobre la idea cartesiana de que el movimiento de la inercia es una línea recta, y esto, que era el núcleo de la mecánica cartesiana, es igualmente el núcleo de la mecánica newtoniana.

Creo que a menudo corremos el riesgo de pasar por alto la mayor contribución del pensamiento cartesiano. El modo en que Descartes modela la filosofía moderna implica, primordialmente, su imagen de la mente. La imagen cartesiana de la mente se encuentra bien próxima a la aristotélica, en un intento que considero de retorno a la imagen de la mente de Aristóteles sin recavar en el aspecto terapéutico: es una imagen de la mente situada en el seno del individuo, como un teatro mental privado: las sensaciones e ideas de cada persona tienen su lugar en un teatro mental privado. Esta imagen es exactamente la que provoca la enorme oposición entre idealismo y realismo: una oposición que ha dado y sigue dando lugar a la dialéctica vertebradora de toda la filosofía moderna. Los empiristas sólo fueron capaces de rechazar esta imagen de la mente y ello, a costa de instaurar un increíble idealismo subjetivo y ¡aquí estamos de nuevo! Probablemente, todo el sentido de la laguna entre la mente y el mundo sea la más firme herencia cartesiana. Creo que va a ser necesario recoger aquellas intuiciones más relevantes de la tradición continental, del mismo Descartes, de Hegel... así como de Wittgenstein, de Austin, del modo de pensar de la filosofía analítica, para hacer posible la edificación de una imagen, de

un paradigma alternativo entre la mente y el mundo. En el aspecto político, la influencia de Descartes no me parece exclusiva de Descartes, puesto que la extrae obviamente de la física, así como del reto planteado por el sistema escolástico. Por supuesto, juega un papel en la Ilustración y, en ese sentido, Descartes y su filosofía son una de las fuentes de la Ilustración. En ese sentido, Descartes sigue también a Bacon, cuyo racionalismo respeta profundamente; Descartes considera a Bacon un gran filósofo y se sirve de él con conceptos como lo puramente *a priori* o la mecánica puramente racional, sin negar en ningún caso la gran importancia de los experimentos. Considero, de todos modos, que una gran parte de la significación política de Descartes yace en su estilo literario; él y Rousseau crearon la lengua francesa moderna, puesto que no la heredaron tal y como nosotros la conocemos ahora, sino que, en cierto modo, ¡la hicieron!

4. Creo que el posmodernismo, al menos el representado por Derrida, no comporta una superación del cartesianismo sino, contrariamente, una versión aún más radical del mismo. Creo que la idea de que el mundo es en cierto modo presente para nosotros es correcta y soy consciente de que, afirmando esto, para Derrida soy culpable en términos de "metafísica de la presencia"; pero es que el mismísimo concepto de "metafísica de la presencia" asume algo que nos llega desde la tradición cartesiana, a saber, que todo conocimiento que es de alguna manera falible tiene que ser mediado o "referido", como el mismo Derrida diría. La misma idea o imagen del conocimiento como algo que hay entre nosotros y el conocimiento es la idea del texto o de la finalidad del texto, del texto en sus modos operacionales, de las lecturas del texto, etc., pero el movimiento fundamental es esencialmente una versión todavía más radical de la forma moderna del escepticismo según es descrito por Hegel, a saber, como escepticismo dogmático. Hegel tiene toda la razón y el posmodernismo es un dogmatismo que no sabe que es un dogmatismo, y esa es la forma más peligrosa de dogmatismo. Creo que debemos superar a Derrida de un modo correcto y no sencillamente proclamando que ha sido superado.

Respuestas de Pierre Aubenque²

1. El cuarto centenario del nacimiento de Descartes es una ocasión fortuita, pero feliz para meditar la importancia de Descartes. Si comparamos nuestra época con la de las conmemoraciones precedentes, como la del Congreso Descartes

2. Traducción del francés de Francisco Naishtat.

que tuvo lugar en París en 1937, nos damos rápidamente cuenta de que el entusiasmo cartesiano, muy en boga entonces, no es más lo que era. Descartes-este "héroe", como decía Hegel- era entonces unánimemente reconocido y festejado como el fundador de la filosofía moderna, el padre del racionalismo, el filósofo que había desembarazado a la filosofía de las abstracciones escolásticas para adosarla sólidamente al trabajo de la ciencia. Parecía haber superado definitivamente la dualidad del sujeto y del objeto, del interior y del exterior, de la conciencia y del mundo. Hoy las certezas cartesianas se encuentran sacudidas. El psicoanálisis nos ha mostrado que el sujeto pensante no es tan transparente a sí mismo como Descartes lo creía. La ciencia parece bien fundada en un método, pero éste último no es el hilo que nos permitiría guiarnos en el laberinto de la naturaleza, sino un aparato pesado destinado a interrogar a la naturaleza según sus propias preguntas, a reducirla a lo que en ella es matematizable y por lo mismo técnicamente manipulable. El reproche hecho hoy al cartesianismo de habernos hecho perder el sentido de la naturaleza y de nuestra propia naturaleza, de haber destruido- teórica y prácticamente- nuestro "lebenswelt", es seguramente excesivo e injusto, pero esta misma injusticia nos invita a reevaluar la filosofía de Descartes, a descubrir en él aquello que anuncia no sólo la modernidad, sino también el cuestionamiento de esta modernidad.

2. Es seguramente lo uno y lo otro a la vez. ¡Lo cual no es una razón para asimilar lo universal a Francia! Aquí todavía, los franceses, que tenían tendencia a reivindicar a través de Descartes una suerte de monopolio, o de casi monopolio del pensamiento "claro y distinto", han hecho desde hace tiempo su auto-crítica. De hecho, Descartes se sentía tan poco cómodo en Francia, donde entonces dominaba la escolástica, que pasó voluntariamente fuera de su país la mayor parte de su vida. Fue un pensador europeo, tan cosmopolita como podía serlo en esa época. Para él la razón- este "buen sentido" que es "la cosa del mundo mejor compartida"- no es ni de aquí ni de ahora; no es ni griego ni alemán ni francés, sino que rige, al menos virtualmente, por todas partes donde haya hombres. Descartes, y esto debemos inscribirlo seguramente en su haber, nos pone premonitoriamente en guardia contra las derivaciones nacionalistas, los elogios de la particularidad y de la "diferencia" que serán objeto de muchos esfuerzos teóricos en el siglo XIX, sin hablar de las aberraciones del siglo XX. Es la razón por la cual desconfiaba del lenguaje, que a través de la diversidad de las lenguas, divide al espíritu humano contra sí mismo. También desconfiaba de las artes del lenguaje, retórica y dialéctica, fuentes de disimulación y de confusión. El filósofo galo pensaba que hay sólo una lengua uni-

versal, y ésta es la matemática. Hay allí cierta ingenuidad por parte de Descartes: hay que saber que hablamos- y que la lengua habla en nosotros- si pretendemos escapar a los hechizos del lenguaje. Descartes, por no haberlo reconocido, queda frecuentemente atrapado en sus trampas, por ejemplo cuando hace de la conciencia una "cosa". Pero él plantea una exigencia radical allí donde hoy nos complacemos en el claroscuro de la ambigüedad y de los compromisos de la dialéctica.

3. Es aquí donde la influencia histórica de Descartes resulta lo menos controvertida, es decir, primeramente, en lo atinente a la modernidad filosófica- llamémosla, para ser breves, la "filosofía de la subjetividad"- y en segundo lugar en la modernidad científica, fundada en el modelo de la ciencia matemática de la naturaleza. Por cierto, numerosos *bons esprits*, comenzando por excelentes historiadores de la filosofía, como Etienne Gilson y Jean-Luc Marion en Francia, tienen tendencia a cuestionar la radicalidad del "comienzo" cartesiano. Descartes recoge de la tradición más que lo que cree estar recibiendo y más que lo que históricamente se le atribuye: debe mucho al Jesuita español Suárez, quién ya orientaba hacia la subjetividad la sustancia aristotélica; debe mucho al nominalismo de Guillermo de Occam y a su teología voluntarista... Al final de su vida, Heidegger llegó a decir que la modernidad comienza con Platón, porque fue éste el primero en reducir el ser a la idea y la verdad a la rectitud del juicio. ¡Pero qué importa que la modernidad hubiera comenzado antes de Descartes! Descartes permanece su héroe o más bien su heraldo, el que la ha puesto en fórmulas, el que la ha impuesto contra la escolástica permitiéndole desplegar sus consecuencias epistemológicas, y más indirectamente, políticas.

Sobre este último punto debemos, no obstante, evitar las simplificaciones. Rousseau hizo más por la revolución y Kant por los derechos del hombre que Descartes, quien por otra parte desconfiaba de las transformaciones políticas. La lección de Descartes fue más bien metodológica: quiso liberar a los hombres del peso de la tradición; hay que cortar por lo sano los prejuicios, las costumbres, las "autoridades", si se pretende crear un mundo nuevo, puramente racional, una sociedad sin privilegios aunque también sin historia. El cartesianismo de los actores de la revolución francesa fue objeto, por otra parte, de muchas críticas: Burke ironiza ya en 1790 sobre la "constitución geométrica" que la Constituyente pretendía imponer a Francia sustituyendo a las antiguas provincias una división del país en cuadrados perfectamente iguales y Hegel verá en el enorme trabajo legislativo de la Convención el parto vano de un "mundo de papel".

4. Si el nombre de Descartes está asociado a la modernidad, es esperable que sea blanco de las actuales críticas contra la misma, entendida como proyecto global y liberador de la explotación de la naturaleza y de la administración "racional" de la vida humana. En agosto de 1990 tuvo lugar en la Universidad de verano de La Rábida, cerca de Palos de Moguer, un coloquio destinado a reflexionar sobre el sentido filosófico del derrumbe del comunismo en Europa del Este. Los organizadores habían dado a este coloquio el título algo dramático de: "¿Fin del cartesianismo?". Como lo mostró la discusión, había una desazón en este interrogante. El final de la utopía, el final de las ideologías y de aquello que Lyotard llama "los grandes relatos", la denuncia del carácter opresor del universal ¿no ocultan el riesgo de un retorno al culto de la particularidad y de las "identidades" étnicas y culturales, de un repliegue sobre sí en pequeñas comunidades fundadas en lazos de la tierra y de la sangre, como lo reclaman hoy un poco imprudentemente los partidarios de la posmodernidad? Digamos, sin embargo, para no apartarnos del cartesianismo, que Descartes no es responsable de los avatares imputados a la modernidad, los cuales precisamente se deben en gran parte al olvido de las reglas del método: sólo considerar verdadero lo que se conoce ser tal con evidencia; dividir cada una de las dificultades en tantas parcelas como sea necesario para resolverlas. Son éstas las reglas de modestia y de paciencia, de prudencia especulativa. El vicio mayor del espíritu es la precipitación, la adhesión prematura a las tesis o aun a las síntesis aisladas de sus contextos de elaboración y convertidas consiguientemente en inverificables por exceso de generalidad. De nada desconfiaba Descartes tanto como de los sistemas, de lo que llamamos hoy ideologías, aun si éstas se reclaman de la razón. El orden de las razones que reivindicó Descartes es todo lo contrario del reino universal de la razón: implica la pluralidad de los argumentos, la autonomía de las vías de investigación, la crítica y autocrítica, la discusión (de la cual Descartes brindó los ejemplos más admirables con los sabios de su tiempo). Descartes prohíbe las extrapolaciones, las generalizaciones, las totalizaciones apresuradas. Habría en la observación escrupulosa de estos preceptos elementos para ayudar a la razón a salir de la crisis en la cual ella misma ha ingresado.

Respuestas de Víctor Gómez Pin

1. Socialmente crítica. Nos encontramos hoy inmersos en sociedades que son en un sentido incompatibles con la razón cartesiana. Descartes, en cierto modo, es aristotélico: arranca con la metafísica. La sociedad hoy, por el contrario,

mantiene la vida lo más alejada posible de toda disposición metafísica, percibida como una pérdida inútil de tiempo. La división del trabajo que domina nuestra cultura se encuentra a su vez en la antípoda de los puntos de unidad cartesianos entre el arte, las ciencias y la filosofía. Esta situación, sin embargo, nos acerca a Descartes desde una perspectiva invertida respecto de la comúnmente denunciada por los mentores del anticartesianismo: no es en defensa de la racionalidad vigente que nos reclamamos de Descartes, sino precisamente en contra de la misma. Allí donde lo predominante de nuestra cultura invita a la particularización en el desprecio por el otro, Descartes adviene como un llamado a la común disposición de cada cual para acceder al conocimiento. En un punto no queda otra alternativa que esta: o se es cartesiano o se es racista.

2. En cierto modo, Descartes no es un filósofo francés. Escribe en francés. Es su lengua. Pero allí donde un Heidegger reconocería una jerarquía de las lenguas, por lo menos en el plano filosófico, Descartes se instala en la lengua francesa como el elemento de lo común, de lo universal. Su relación con la lengua no implica aquí el apego a la tradición sino todo lo contrario: la lengua en Descartes libera al pensamiento del apego al particularismo: es una herramienta emancipadora que permite a la razón alzarse por encima de la autoridad implicada por la tradición.

3. La relación de Descartes con la modernidad política es bastante nítida: Descartes asienta el preámbulo ontológico de la igualdad, sobre el que se construirán, en el siglo siguiente, los ideales igualitarios de la Revolución. La claridad y distinción cartesianas son en este sentido un patrimonio de la humanidad. El corolario es que deben crearse las condiciones mínimas para que este patrimonio se disfrute: garantizar que la razón sea ejercida. La desnutrición infantil, por ejemplo, es una valla contra la razón cartesiana. Por ello creo que más allá de la Revolución Francesa, ser cartesiano hoy implica ser de izquierda.

4. En cierto modo sí. Si por "modernismo" se entiende cartesianismo, se está haciendo una amalgama injustificada. Descartes está en el extremo opuesto de la fragmentación resultante del modernismo vigente. Su aspiración es típicamente griega: un ideal de unidad que permita entender la diferencia. Por el contrario, el posmodernismo, en nombre de la diferencia, y por la ininteligibilidad que le es característica, conduce a la indiferencia que conocemos en la actualidad respecto de todo lo que aparece como otro. Por detrás de la denuncia de los universales se oculta la trasmutación de la diferencia en indiferencia y la conformidad respecto del *statu quo*. Pero los posmodernos tienen a su haber

una ventaja: y es que encuentran en sus adversarios interlocutores claros, que les brindan bocados claros y distintos a digerir. La recíproca no es válida.

Respuestas de Manuel Cruz

1. Ciertamente hay una actualidad de Descartes. Y si hicieran falta pruebas de urgencia, podría aportarse la de este mismo congreso. Los filósofos que aquí han sido convocados y la riqueza de cuestiones que han ido planteando constituyen una prueba francamente buena de la actualidad de Descartes, si por actualidad acordamos entender el interés que presentan para nosotros sus propuestas. Como es obvio, interés no equivale a identificación, ni menos aún a adhesión incondicional. En muchas cuestiones, hoy no hay más remedio que discrepar con Descartes, pero el mero hecho de que siga constituyendo para nosotros un interlocutor (por más que polémico) representa a mi modo de ver un índice inequívoco de su actualidad. Por lo demás, la formulación misma de la pregunta parece atender a este matiz. Probablemente de ningún autor del pasado quepa predicar sin reservas la actualidad; probablemente lo que esté a nuestro alcance sea la atribución de una actualidad que para otros, por qué no decirlo, será anacronismo.

2. La identificación de Descartes con la cultura francesa no carece por completo de sentido. Por diversas razones, que probablemente ahora no hacen al caso, el autor del *Discurso del método* ha sido presentado en innumerables ocasiones como buque insignia o portaestandarte de lo francés. Sin duda, nuestros vecinos tienen razones para sentirse orgullosos. Constatado esto, debo decir que no simpatizo demasiado con la noción misma de filosofía nacional (y por tanto de filósofos nacionales). Tampoco estoy seguro de que la alternativa a esta —en mi opinión— inútil noción sea la de universalidad.

En todo caso, una vez hechos los matices de ordenanza, me parece claro que la eficacia de la propuesta cartesiana desborda con mucho los límites de la cultura de un país. Con un par de ejemplos de este siglo tal vez baste. Dos de los autores contemporáneos más eminentes que han dialogado con Descartes pertenecen no sólo a países diferentes sino a tradiciones culturales heterogéneas: Gilbert Ryle con su *Concepto de lo mental* y Edmund Husserl con sus *Meditaciones cartesianas*.

3. Es un lugar común historiográfico subrayar el protagonismo de Descartes en la gestación de una nueva visión del mundo y del conocimiento, alternativa a

la medieval. Al apostar por la razón como única fuente del conocimiento, Descartes está allanando el camino para que el discurso científico plantee unas pretensiones de progreso con las que la modernidad ha estado funcionando hasta hace bien poco. Y hay que decir que tales pretensiones eran en sí mismas razonables: la duda como método introducía ese factor crítico que avalaba los resultados. Con un lenguaje de resonancias un poco popperianas: lo que superaba la crítica significaba un progreso. De ahí a considerar el desarrollo del conocimiento como la figura para todo progreso apenas había un paso.

Por ello mismo, probablemente habría que cargar, al menos en parte, en la cuenta de Descartes la particular deriva que ha seguido la racionalidad moderna. Es en buena medida cartesiana (de otra manera: se encuentran en Descartes muchos de sus argumentos) la implacable exigencia de sumisión de toda autoridad a la razón, exigencia que ha dado, como llamativo efecto perverso, la identificación entre conocimiento y conocimiento científico-positivo ejemplarmente criticada por Husserl.

El papel de Descartes en el advenimiento de la modernidad política ha sido fundamental. Hasta el punto de que en ocasiones nos cuesta percibirlo: tanto se han incorporado las ideas cartesianas a nuestro modo de relacionarnos con el ámbito colectivo. En particular, la radicalidad con la que entiende la idea del yo constituye un auténtico caballo de Troya en el pensamiento que la había precedido. El individualismo que Descartes ayuda a teorizar es un *individualismo democrático*: la verdad está al alcance de cualquiera que aplique correctamente el método. A la verdad no se accede por revelación ni por delegación. Es más bien el horizonte a lo que intenta aproximarse un hombre que se sabe siempre en precario. Con otras palabras: la radical precaridad moral del yo cartesiano debiera ser un antídoto contra cualesquiera tentaciones de dogmatismo (en alguna otra ocasión he propuesto definir al dogmático como aquel que, a cualquier cosa que sea la que se le diga, responde "más a mi favor").

4. Hay una urgencia en recuperar alguna de las cuestiones mayores planteadas por Descartes. Pienso, por ejemplo, en los debates acerca de la subjetividad que han ocupado y siguen ocupando nuestro panorama filosófico. No sólo en aquellos, más próximos a la psicología cognitiva, sobre las relaciones mente-cuerpo, con toda la casuística que hoy está al orden del día. (En una época en la que los progresos de las biotecnologías, de los trasplantes de órganos, de la clonación, pueden transformar en efectiva ciencia aquello que en un principio era sólo ciencia ficción, los temas cartesianos a este respecto recuperan una notable actualidad.)

Entiendo que tienen más calado filosófico los debates relacionados con la subjetividad desde el punto de vista de la identidad. En breve: qué queda del yo, del propio individuo como un *sí mismo*, en una sociedad que le ha ido retirando las condiciones materiales de posibilidad que le permitían reconocerse en continuidad. ¿Qué queda del sujeto cuando se le han roto todos los espejos?

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

VOLUMEN XXII

AÑO 1996

SUMARIO DEL VOLUMEN

ARTICULOS

- S. Albieri, Milagres e leis da natureza em Peirce e Hume.....207
 M. D. Boeri, Aristóteles y los principios de la metafísica estoica. 35
 G. M. Chichi, "El testimonio de Aristóteles sobre Sócrates en
Refutaciones sofísticas 34, 183b 6-8. 23
 J. R. De Miguel, Rorty: Ironismo y escepticismo. 69
 B. Gert, Egoismo.....5
 L. Olivé, Pluralismo epistemológico. Más sobre racionalidad,
 verdad y consenso.....251
 C. F. Rosenkrantz, El nuevo Rawls. 223
 M. V. Tozzi, La "reconstrucción histórica". Acerca de los supuestos
 epistemológicos de la explicación y narración historiográfica.....55

NOTAS

- J. L. Galimidi, Conquista y conciencia en el Leviatán.....265
 S. A. Manzo, Las variantes del atomismo de Francis Bacon.....83

DISCUSIONES

- S. M. Cabanchik, Réplica a la discusión sobre el revés
 de la filosofía, lenguaje y escepticismo 287
 P. D. Eisenberg, *Philosophy and its history* de Jorge J. E. Gracia. 111
 J. J. E. Gracia, Respuesta a Schmitz y Eisenberg.....123
 S. R. Palavecino, Nota sobre la certeza.
 Una discusión con Samuel Cabanchik.....281
 K. L. Schmitz, La naturaleza actual de la filosofía
 se revela en su historia 97

ESTUDIOS CRITICOS

- F. Bertelloni, Aristóteles en el Renacimiento 331
 E. J. Palti, Hans Blumenberg: sobre la modernidad,
 la historia y los límites de la razón 291
 A. Rosler, Gnosticismo, modernidad e historia: Eric Voegelin y
 la nueva ciencia de la política.....133

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

J. Arana , <i>La mecánica y el Espíritu. Leonhard Euler y los orígenes del dualismo contemporáneo</i> (E. Flichman).....	147
D. Boucher (ed.), <i>The Life and Thought of R. G. Collingwood, Collingwood Studies</i> (R. Belvedere).....	357
F. Broncano (ed.), <i>Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía</i> (D. I. Pérez).....	353
Di Vona, Pietro , <i>I concetti trascendenti in Sebastián Izquierdo e nella Scolastica del Seicento</i> (S. Magnavacca).....	149
J. O. R. Dworkin , <i>Life's Dominion, An Argument on Abortion, Euthanasia and Individual Freedom</i> (A. L. F. Salles).....	364
H. Meschonnic , <i>Le langage Heidegger</i> (E. Castro).....	355
J. M. Muglioni , <i>La philosophie de l'histoire de Kant: qu'est-ce que l'homme?</i> (M. V. Costa).....	162
Nudler, O. / Klimovsky, G. , <i>La Racionalidad en Debate</i> (F. Tula Molina).....	164
A. J. Perona , <i>Entre el liberalismo y la social democracia. Popper y la "sociedad abierta"</i> (A. V. Cruz).....	162
Reboul , <i>Nietzsche, crítico de Kant</i> (M. B. Cagnolini).....	158
Rivera de Rosales , <i>El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana</i> (M. Caimi).....	155
Schmittiana , <i>Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts</i> (J. E. Dotti).....	141
P. Schollmeier , <i>Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship</i> (M. L. Femenías).....	151
O. Schutte , <i>Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought</i> (L. A. Rossi).....	153
H. Spector , <i>Analytische und postanalytische Ethik. Untersuchungen zur Theorie moralischer Urteile</i> (A. Ferraro).....	360
Ch. Taylor , <i>Multiculturalism and "The Politics of Recognition"</i> (Y. Pedrana).....	349

ACTUALIDAD FILOSOFICA

G. Boido , <i>Juan Pablo II y el Caso Galileo. Reflexiones sobre el fin de la controversia</i>	169
J. Marincevic y M. Becerra Batán , <i>Elecciones epistemológicas y práctica docente</i>	367
F. Naishtat , <i>Entrevistas: René Descartes, Cuatrocientos años de actualidad</i>	375

CRONICA

M. J. Bertomeu , <i>Congreso Filosófico de Chile</i>	186
G. E. Marcos de Pinotti , <i>Simposio Platónico en Granada</i>	185
G. Palau , <i>Carlos Eduardo Alchourrón (1931-1996)</i>	187

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 como 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 curriculum, 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, 20 separatas de sus contribuciones.